



8 MAGGIO 2019

Sovranità politica e dimensione religiosa nei sistemi unionisti

di Pasquale Lillo

Professore ordinario di Diritto canonico ed ecclesiastico
Università degli Studi della Tuscia – Viterbo

Sovranità politica e dimensione religiosa nei sistemi unionisti*

di Pasquale Lillo

Professore ordinario di Diritto canonico ed ecclesiastico
Università degli Studi della Tuscia – Viterbo

Sommario: 1. Ordinamenti politici e dimensione religiosa. – 2. Ruolo della religione nei sistemi cesaropapisti. – 3. *Polis* greche e *Civitas* romana. – 4. Forme di cesaropapismo nell'esperienza politica cattolica. – 5. Sistemi cesaropapisti nell'ambito delle Chiese cristiane orientali e delle Chiese riformate. – 6. Casi di "divinizzazione" politica nel mondo occidentale. – 7. Impero cinese, Impero giapponese, Regno egiziano. – 8. Forme di teocrazia nell'esperienza politica cristiana. – 9. Stato pontificio e Stato Città del Vaticano. – 10. Sistemi teocratici nel mondo religioso orientale. – 11. Esperienze unioniste nell'antico Ebraismo. – 12. Orientamenti teocratici nel mondo islamico.

1. Ordinamenti politici e dimensione religiosa

Alcuni interessanti studi di settore hanno ampiamente documentato che, nel corso della storia, il fattore religioso ha influenzato – talvolta in modo rilevante – le dinamiche degli ordinamenti giuridici statuali, fino ad arrivare ad incidere, in determinati casi, nelle loro rispettive vicende politiche e istituzionali¹. Da un lato, il patrimonio dogmatico e di fede di cui sono depositarie alcune religioni, dall'altro, il peso e il ruolo condizionante svolto da talune istituzioni religiose nella sfera statale hanno caratterizzato, in diverse circostanze, i modi di esercizio del potere politico e della stessa sovranità dello Stato.

Tale fenomeno risulta essenzialmente prodotto, in linea generale, dal fatto che la religione appare proiettarsi contemporaneamente su tre distinti *piani esistenziali* intimamente connessi fra di loro.

In primo luogo, sul *piano individuale*, la religione influenza sia la sfera spirituale e morale del singolo soggetto sia il processo formativo della sua personalità. Il pensiero religioso può indirizzare specialmente la visione del mondo e della vita del soggetto credente, le sue scelte personali, la sua complessiva dimensione esistenziale.

* Articolo sottoposto a referaggio.

¹ P. BELLINI, *La coscienza del Principe. Prospettazione ideologica e realtà politica nelle interposizioni prelatizie nel Governo della cosa pubblica*, I, Giappichelli, Torino, 2000, p. 87 ss.; H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1998, p. 24 ss.; ID., *Diritto e rivoluzione*, II, *L'impatto delle riforme protestanti sulla tradizione giuridica occidentale*, il Mulino, Bologna, 2010, p. 9 ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea legislazione italiana*, Giappichelli, Torino, 2015, p. V ss.; H.P. GLENN, *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, il Mulino, Bologna, 2011, p. 171 ss., 293 ss., 455 ss., 501 ss.; G. LE BRAS, *La Chiesa del diritto. Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*, il Mulino, Bologna, 1976, p. 241.

In secondo luogo, sul *piano sociale*, la religione non tocca soltanto gli animi dei consociati, ma può accompagnare anche i loro comportamenti a livello comunitario, le loro relazioni interpersonali, incidendo sul sistema dei rapporti sociali che essi stessi alimentano con le loro condotte collettive. Da questo punto di vista, è possibile rilevare che le dottrine religiose tendono ad influenzare oggettivamente, e spesso in modo profondo, il tessuto connettivo e culturale della società civile, il suo patrimonio etico e valoriale, i suoi usi, i costumi, le tradizioni popolari e i modelli comportamentali (individuali e collettivi, pubblici e privati), contribuendo a caratterizzare aspetti importanti delle strutture sociali dello Stato.

Infine, sul *piano pubblico*, la storia dimostra pienamente che l'elemento religioso ha inciso più o meno profondamente sulla conformazione di diversi ordinamenti statuali, investendo le dinamiche della loro sfera politica e dell'esercizio del loro potere sovrano. La vita di alcuni Stati ha risentito e tuttora risente in modo penetrante della presenza religiosa, la quale dispiega i suoi effetti sia nell'ambito della produzione normativa – dove i contenuti degli atti normativi risultano ispirati o comunque rispettosi di valori religiosi – sia nell'ambito del governo politico statale, e delle forme mediante cui viene esercitato.

Il fattore religioso appare in grado di influenzare, perciò, le vicende politiche e istituzionali dello Stato con diverse modalità e intensità ricavabili dall'esperienza intercorsa: anche accompagnando, sotto diversi aspetti e in determinate materie, la parabola evolutiva del suo stesso ordinamento generale.

Fra le diverse modalità di raccordo fra “diritto” e “religione”, tra Stato e sfera religiosa, alcune rappresentano diretta espressione di impostazioni dottrinali basate su una visione *unitaria* e monolitica della realtà umana, sociale e politica. Tali orientamenti dottrinali hanno trovato particolare incarnazione – fra l'altro – in specifici sistemi istituzionali che hanno dato vita a regimi politici di natura *teocratica* ovvero *cesaropapistica*, fondati (ciascuno con proprie caratteristiche originali) sul presupposto dell'esistenza di una oggettiva fusione e compenetrazione tra ordinamento civile e dimensione religiosa.

L'esperienza dimostra, infatti, che, in tema di rapporti con la comunità politica, alcune dottrine religiose si ispirano a modelli di natura *monistica*, i quali hanno assunto sotto il profilo storico, talvolta, significative concretizzazioni che si mostrano lontane da una concezione *dualistica* della realtà – la quale distingue *Dio* da *Cesare* – implicante *distinta* coesistenza (in un quadro di reciproca autonomia) fra *sacro* e *profano*, fra ordine temporale e sfera religiosa, fra politica e religione². Tale impostazione *dualistica* del mondo e della

² Cfr. G. DALLA TORRE, *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, Città Nuova, Roma, 2008, p. 45 ss.; ID., *Lezioni di diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 281 ss.; O. FUMAGALLI CARULLI, “A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio”. *Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Vita e Pensiero, Milano, 2006, p. 3 ss.; M. RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, il Mulino, Bologna, 2009, p. 21 ss.

Per una lettura del principio *dualista* cristiano dal punto di vista della “teologia politica” (da non confondersi con la “teologia della politica”, che è invece la riflessione teologica sulla politica come pensiero e arte di governo della società civile), per la quale il Cristianesimo avrebbe introdotto, fra l'altro, una novità fondamentale che sarà determinante per il futuro della storia umana, nella specie, consistente nella “desacralizzazione del potere politico”, cfr. M. BORGHESI, *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti 1820, Genova-Milano, 2013.

società umana – che trova radice nell’insegnamento cristiano contenuto nei Vangeli³ – sul presupposto dell’esistenza di una distinzione (anche) istituzionale fra potere politico e dimensione religiosa, implica altresì una valorizzazione della *coscienza personale* dei soggetti e una sua particolare rilevanza (pure) nei confronti dell’autorità dello Stato.

Il riconoscimento cristiano ed evangelico del “primato della coscienza” umana sul piano assiologico⁴, il quale si è tradotto nell’ambito giuridico soprattutto nel riconoscimento della *libertà di coscienza* e della *libertà religiosa* – e che si impone anche nei confronti della sovranità statale – rappresenta un “seme” che si è dischiuso progressivamente nel corso della storia, e che ha portato al risultato, fra l’altro, della nascita dei sistemi politici democratici moderni e contemporanei⁵. Nella specie, le grandi Democrazie contemporanee afferenti all’area c.d. “occidentale”, nel riconoscere *centralità sistematica* e *valoriale* alla persona umana, e nell’affermare un suo oggettivo “primato” rispetto alla stessa dimensione istituzionale dello Stato, postulano una piena affermazione e una concreta tutela giuridica e costituzionale delle sue libertà, qualificandole precisamente come diritti “fondamentali” o “inviolabili” dell’uomo (cfr., ad esempio, l’art. 2 della Costituzione italiana).

Senza pretese di esaustività, ma col solo intento di tracciare alcune linee essenziali di taluni regimi statali che si muovono in un orizzonte *unionistico*, saranno esaminate determinate fattispecie in cui l’elemento religioso appare intimamente saldato all’esercizio del potere politico, sulla base di una visione del mondo

³ Per una particolare rappresentazione del *principio dualista* cristiano, cfr. O. CULLMANN, *Dio e Cesare*, AVE, Roma, 1996, p. 11 ss. e 42 ss.; e, circa il rapporto fra dottrina *dualista* cristiana e democrazia, cfr. l’originale lettura offerta da G. ZAGREBELSKY, *Il «crucifige» e la democrazia*, Einaudi, Torino, 1995, p. 11 ss., e 118 ss.

⁴ Cfr. G. DALLA TORRE, *Il primato della coscienza. Laicità e libertà nell’esperienza giuridica contemporanea*, Studium, Roma, 1992, *passim*, e spec. p. 101 ss.

⁵ Emblematico, in tal senso, per esempio, il percorso che ha portato alla formazione degli Stati Uniti d’America. Per un esame degli eventi e dei passaggi che hanno elevato la *libertà religiosa* al ruolo di protagonista della storia costituzionale inglese e nord-americana nel XVII e nel XVIII secolo, e per un parallelo esame dei connessi processi di affermazione della democrazia e dei diritti fondamentali dell’uomo sul piano giuridico, cfr. G. BUTTÀ, *Politica e religione nell’età della formazione degli Stati Uniti d’America*, trad. di F. Buttà, Giappichelli, Torino, 1998, p. IX ss.; C. CARDIA, *Principi di diritto ecclesiastico. Tradizione europea legislazione italiana*, cit., p. 79 ss.; L. CORSO, *Spirito di religione e spirito di libertà. Alle origini del contrattualismo nordamericano*, il Mulino, Bologna, 2001, pp. 67 ss., 91 ss., 193 ss. e 233 ss.; S. HOLMES, C.R. SUNSTEIN, *Il costo dei diritti. Perché la libertà dipende dalle tasse*, il Mulino, Bologna, 2000, p. 183 ss., spec. p. 188 ss.; N. MATTEUCCI, *Presentazione* di R.H. BAINTON, *La lotta per la libertà religiosa*, il Mulino, Bologna, 1963, p. 1-4; M.C. NUSSBAUM, *Libertà di coscienza e religione*, il Mulino, Bologna, 2009, p. 31 ss.; F. ONIDA, *Separatismo e libertà religiosa negli Stati Uniti. Dagli anni sessanta agli anni ottanta*, Giuffrè, Milano, 1984, p. 51 ss.; F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subbiiettivo*, il Mulino, Bologna, 1992, pp. 186 ss. e 198 ss.; M. TEDESCHI, *Alle radici del separatismo americano*, in *Dir. eccl.*, 1984, I, p. 92 ss.; V. VALENTINI, *Gli Stati Uniti e la religione. Separatismo e libertà religiosa nella democrazia americana*, Cedam, Padova, 2010, p. 25 ss. Per un’analisi di recente giurisprudenza statunitense applicativa delle norme costituzionali nord-americane in tema di libertà religiosa, cfr. P. ANNICCHIO, *Esportare la libertà religiosa. Il Modello Americano nell’Arena Globale*, il Mulino, Bologna, 2015, p. 21 ss.; E.A. CLARK, *Neutrality, Public Space, and Discrimination by Religious Organizations in the United State*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2018/1, p. 127 ss.; G. D’ANGELO, *Libertà (e diritti) fondamentali, valore della Costituzione, conflitto tra poteri (e tra livelli di governo): evidenze problematiche dall’approccio della Corte Suprema statunitense al same sex marriage*, in *Diritto e religioni*, 2016, 1, p. 122 ss.; M.L. LO GIACCO, *La libertà religiosa dei detenuti nelle carceri degli Stati Uniti. Riflessioni a margine del caso Holt v. Hobbs*, in *Diritto e religioni*, 2016, 1, p. 166 ss.

e della vita di impronta *monistica*, che proietta su un *unico* piano sistematico, comune ed *unitario*, le due diverse dimensioni esistenziali.

In tali esperienze sistematiche “*non-dualistiche*”, molto difficilmente il fattore religioso appare in grado di valorizzare la *coscienza personale* dell'uomo e di promuoverne la sua affermazione e la sua espansione anche nei confronti della sovranità politica dello Stato.

A ben vedere, infatti, in molte di queste fattispecie sistematiche – e, specialmente, in quelle di natura *cesaropapistica* – la religione si pone, piuttosto, quale “strumento di governo” teso a favorire (segnatamente sul piano istituzionale) le ragioni e gli interessi dell'autorità pubblica statale. La religione, invece, non si pone quale elemento diretto a promuovere sul (piano personale e sociale) le ragioni della libertà e della coscienza soggettiva dei consociati ovvero non si pone come elemento diretto a favorire lo sviluppo della loro stessa personalità.

Di conseguenza, nei sistemi *unionisti* – e, soprattutto, in quelli di tipo *cesaropapistico* – la religione sembra sostanzialmente appiattita e ingabbiata all'interno dell'orizzonte politico, e la sua azione appare conseguentemente confinata nel perimetro spaziale dell'ordinamento statale. In questa specifica prospettiva, la religione sembra muoversi ed operare seguendo coordinate e traiettorie prioritariamente di natura istituzionale e temporale, relegando, così, ad un ruolo meramente marginale gli altri aspetti rilevanti – e la ragion d'essere fondamentale – della sua stessa “presenza” nell'ambito sociale.

Seguendo questa linea di tendenza, nei regimi *monisti*, la religione appare particolarmente coinvolta nella gestione politica del sistema pubblico, piuttosto di essere protesa a svolgere la sua funzione essenziale di natura spirituale. Funzione che avrebbe la forza di proiettarla – sulla base di una propria scala valoriale e ben oltre i ristretti confini della sfera politica statale – sulle vicende dell'esistenza umana secondo una sua visione originale del mondo e della vita, aperta anche ad una prospettiva dimensionale di tipo escatologico.

2. Ruolo della religione nei sistemi cesaropapisti

L'impostazione *monista*, particolarmente seguita nelle società antiche *pre-cristiane* – ma ancora significativamente presente nell'esperienza di alcuni sistemi giuridici contemporanei – si basa sul principio di *identificazione* fra sfera civile e sfera religiosa.

Nei sistemi *monisti* puri il “potere” procede da un'unica fonte di emanazione, e si articola in una serie di espressioni e di manifestazioni strutturalmente unitarie e solo funzionalmente distinte. All'interno di queste particolari società esiste una serie di fusioni e di sovrapposizioni fra ruoli, attività e comportamenti civili e religiosi che investono sia, a livello apicale, i vertici istituzionali sia, a livello inferiore, la base sociale del complessivo assetto politico.

Il principio di *identificazione* fra politica e religione assume la posizione di criterio informatore della società, assurgendo a paradigma su cui si modella, in modo unitario, la struttura complessiva della convivenza civile.

Da un lato, in questi sistemi vi è *unione* e concentrazione delle funzioni civili e religiose in un unico soggetto (e nelle sue specifiche articolazioni), in cui si identificano gli organi supremi di governo politico e religioso. Esiste una tale compenetrazione fra ordinamento civile e ordinamento religioso che non sempre risulta agevole distinguere, in fine, fra autorità politiche e autorità religiose, fra norme civili e norme religiose, fra ordinamento secolare e diritto sacro.

Dall'altro, la confusione fra l'elemento religioso e quello politico comporta che certe pratiche vengono compiute, e certi doveri vengono adempiuti dai consociati, senza una chiara personale distinzione se quell'agire corrisponda ad un imperativo etico o ad un precetto religioso ovvero ancora ad un determinato ordine o comando propriamente giuridico di derivazione statuale. Non esiste, in questi contesti, una netta linea di demarcazione tra virtù dello spirito e virtù civiche; come non è nemmeno agevolmente configurabile un problema di doppia lealtà, e di eventuali potenziali conflitti, fra l'obbedienza (*esteriore*) che il "cittadino" deve allo Stato e l'osservanza (*interiore*) da parte del "fedele" dei precetti divini o degli imperativi morali imposti dalla propria coscienza personale.

Fra le differenti versioni *monistiche*, nelle quali la relazione fra potere politico e dimensione religiosa ha assunto nel tempo intensità, toni e coloriture spesso originali e irripetibili, appare interessante analizzarne due: il sistema della *Chiesa di Stato* (o *cesaropapismo*) e la *ierocrazia* (o *teocrazia* in senso stretto)⁶.

Preliminarmente, sembra opportuno segnalare che, in entrambi i casi, si dà vita a sistemi che (in un certo senso) paiono mettere in ombra, o comunque in secondo piano, la ragion d'essere primaria e l'essenza funzionale originaria della religione. La quale, per contro, dovrebbe essere centrata, principalmente, sulla dimensione intima, spirituale e di coscienza della persona umana, e sul suo rapporto con la Divinità e con la sfera metafisica.

Nei due diversi sistemi *unionistici*, tale "distrazione funzionale" dell'elemento religioso si traduce, rispettivamente, o in un uso strumentale della religione che viene piegata alla "ragion di stato", divenendo uno degli strumenti di potere e di controllo delle masse popolari (regimi *cesaropapisti*). Oppure, nell'assunzione, da parte della classe religiosa, di un ruolo di governo politico dello Stato, centrale e strategico (regimi *teocratici*), nei quali è assegnato alla religione un primato assoluto, implicante un pieno esercizio della sovranità temporale dello Stato di tipo ecclesiastico e religioso.

⁶ Cfr. P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano. Parte generale*, Giuffrè, Milano, 1978, p. 265; L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico*, UTET, Torino, 1997, p. 28.

Di conseguenza, i due sistemi *unionisti*, pur presentando strutture e finalità piuttosto differenti, sembrano caratterizzati da uno stesso comun denominatore.

Tali sistemi, infatti, pur vivendo dinamiche e pur seguendo orientamenti oggettivamente diversi, nondimeno, sembrano convergere nello spingere l'esperienza religiosa verso un orizzonte tipicamente "temporale" o "secolare", nel quale gli spazi di libertà religiosa e di libertà delle coscienze individuali dei singoli appaiono significativamente ridotti. In tal modo, questi regimi allontanano la religione dalla sua essenziale funzione originaria, inquadrabile – per sua stessa natura – in una dimensione vitale di essenza spirituale e *ultra*-terrena, che si muove anche in una prospettiva escatologica.

In particolare, nel caso del *cesaropapismo*, l'*unione* fra Stato e Chiesa si risolve a favore del potere politico, che diviene l'elemento trainante e determinante del sistema. Nell'ambito di questi specifici contesti nazionali, la sovranità politica si pone come un potere assorbente ed omnicomprensivo, che tende ad abbracciare ogni forma di esperienza umana e sociale.

Ogni attività ed ogni espressione personale e collettiva è subordinata e funzionalizzata al benessere della società politica. Ed anche il culto religioso, in guisa di elemento accessorio e sussidiario al raggiungimento del "bene" della comunità, diviene efficace strumento di elevazione civica e morale del popolo.

La dimensione religiosa non appare distinta da quella temporale, né a livello istituzionale, né a livello sociale, dove le due sfere appaiono intimamente intrecciate anche a causa di un "sentire" comune e collettivo, che non sembra operare una materiale *separazione* fra i due diversi ambiti esistenziali.

Tale particolare connessione implica un'attrazione e un assorbimento della materia religiosa nell'ambito di competenza e di giurisdizione dello Stato, il quale non si limita a garantire l'esistenza e la pratica della vita religiosa, ma pretende di regolarne direttamente tutti i suoi aspetti. Lo Stato, sulla premessa di una evidente considerazione positiva ed utilitaristica della religione, intende l'esperienza religiosa del suo popolo come materia di sua stretta spettanza – in quanto tale sottoposta alla sua sovranità politica – e, di conseguenza, ne assume le finalità come proprie, adoperandosi per la loro effettiva realizzazione.

Tutta l'attività religiosa, dai suoi profili organizzativi a quelli funzionali, dagli aspetti meramente liturgici a quelli propriamente dogmatici, dipende dalle determinazioni del potere politico, che è arbitro e regista dell'esistenza complessiva della *sua* Chiesa (sistema della c.d. *Chiesa di Stato*)⁷. La religione diviene il "culto ufficiale" dello Stato, e tutte le sue espressioni e manifestazioni, in tanto sono giustificate e legittimate giuridicamente, in quanto rappresentano particolari estrinsecazioni strumentali poste al servizio finale della "ragion di Stato".

⁷ Cfr. G. DALLA TORRE, *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*, AVE, Roma, 2007, p. 27; P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano. Parte generale*, cit., p. 265 ss.; L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 29 ss.

Questi sistemi *unionistici* implicano una prevalenza della politica sulla religione, postulano un assorbente primato politico che tende ad attrarre, in modo assolutizzante e totalizzante, ogni tipo di esperienza umana nell'ambito della sua generale competenza. In queste particolari esperienze istituzionali, il Capo politico alcune volte può assumere (anche) la funzione di Capo della religione (in tal caso si parla, più propriamente, di sistema *cesaropapista*), la quale viene considerata come un ramo ovvero come semplice settore della pubblica amministrazione e, in questa veste, viene ridotta a mero “affare di Stato”⁸.

In questo quadro, la religione e tutte le sue diverse forme ed espressioni hanno rilevanza *pubblica* (o meglio *pubblicistica*), nel senso di rappresentare un elemento di identificazione nazionale, uno dei fondamentali fattori di integrazione, di strutturazione e di elevazione civica e morale della comunità politica.

Da questo punto di vista, l'attività religiosa viene considerata funzione eminentemente *pubblica*, quasi come se fosse una particolare “branca” della pubblica amministrazione. Così concepita, la religione risulta sottoposta alla direzione e al controllo del potere politico, che la gestisce direttamente e in modo predominante attraverso propri apparati e funzionari pubblici; i quali, in tal modo, possono arricchire il loro personale *cursus honorum* anche di cariche e di riconoscimenti pubblici di carattere prettamente religioso.

Il primato statale su tutto l'ordine del reale (anche spirituale) viene, dunque, suggellato attraverso diverse forme di “sacralizzazione” della politica, estendendone il relativo raggio di azione e di materiale competenza. In questo quadro, l'attività politica non persegue soltanto finalità d'ordine temporale, ma – proprio in quanto potere puro e omnicomprensivo *monisticamente* inteso – persegue anche obiettivi di carattere spirituale, investendo tutte le sfere afferenti al complessivo ordine umano e sociale.

3. Polis greche e Civitas romana

I regimi basati sul sistema del *cesaropapismo* appartengono, soprattutto, all'esperienza politica del mondo antico *pre-cristiano*. Ne offrono significativo esempio, rispettivamente, i sistemi delle *Città-Stato* greche e della *Civitas* romana.

Per quanto concerne l'esperienza greca, un particolare sistema di *unione* fra politica e religione è riscontrabile nel periodo storico successivo alla fine dell'età micenea e alla caduta dell'ordinamento monarchico (XI sec. a.C.), in cui le principali città greche si strutturarono in piccole Repubbliche, ciascuna indipendente dall'altra (c.d. *particolarismo greco*).

⁸ Cfr. in argomento, C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, il Mulino, Bologna, 1996, p. 26 ss.; P.G. CARON, *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, I, *Chiesa e Stato dall'avvento del cristianesimo agli inizi della monarchia assoluta*, Giuffrè, Milano, 1981, p. 11 ss.; F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, aggiornamento a cura di A. Bettetini e G. Lo Castro Zanichelli, Bologna, 2015, p. 18; F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, a cura di F. Margiotta Broglio, il Mulino, Bologna, 1974, p. 67 ss.; ID., *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, cit., p. 113 ss.

Ogni *Città* si era costituita in entità politica, economica e militare indipendente, avente come centro spirituale un tempio collocato sulla parte più alta del territorio (*acropoli*), ove pure era situata la sede del governo cittadino. Sorse, così, la *Città-Stato* (*polis*), ossia una unità politica territorialmente circoscritta la cui autorità di governo (in un primo tempo esercitato in forma aristocratica o tirannica, successivamente in forma oligarchica o democratica) è diretta verso una determinata comunità umana socialmente e giuridicamente organizzata, che ne rappresenta l'elemento popolare.

La *Città-Stato* era concepita non solo come una società politica chiusa, dotata di un ordinamento giuridico particolare caratterizzato da una rete di relazioni e di strutture esclusive, ma anche come un centro religioso, in cui veniva seguito e praticato un determinato culto, il *culto della Città*. Il sentimento religioso greco non era, infatti, un elemento radicato nell'ambito della vita spirituale personale o collettiva, ma era fattore coesivo e distintivo del nucleo cittadino unitariamente inteso, costituiva fondamentale fattore di aggregazione e di identificazione civica⁹.

La pratica religiosa precedeva o accompagnava gli eventi più salienti della vita privata e pubblica dei singoli e della collettività. I momenti e le questioni più importanti dell'esistenza individuale, sociale e politica dell'intera comunità erano sempre accompagnati dalla pratica di rituali e liturgie religiose volte a ottenere il benefico appoggio delle divinità, il cui sostegno era considerato fattore positivo ed essenziale anche per la vita e la crescita complessiva della società cittadina.

L'ordinamento della comunità non si limitava a regolare i profili organizzativi e funzionali dell'assetto politico-istituzionale della città, ma disciplinava altresì la "materia culturale", prescrivendo una serie di precetti di carattere cogente che presiedevano alle usanze e alle pratiche religiose. Seguendo questo orientamento, ogni *Città-Stato* considerava come propria la religione praticata, e traduceva giuridicamente questa formula di appartenenza garantendo ampia protezione al culto degli dèi della *polis*, condannando, peraltro, severamente i loro negatori od oppositori (afferenti, per lo più, ad alcuni circoli filosofico-culturali).

In questi sistemi cittadini, sussisteva, pertanto, un intreccio indissolubile fra rapporti sociali e dimensione religiosa, fra la struttura giuridica ed istituzionale della *Città* e la pratica religiosa, la quale ultima era concepita come strumento essenziale per la costruzione e la conservazione dell'unità politica dello Stato. La religione, insieme ad altri fattori di aggregazione nazionale (gare atletiche, feste e credenze, usi e

⁹ Cfr. R. PETTAZZONI, *La religione della Grecia fino ad Alessandro*, Einaudi, Torino, 1953.

In particolare, la religione greca – che univa agli ufficiali culti "olimpici" singolari culti "popolari" – era di stampo *politeistico*, basata sulla personificazione delle *forze della Natura*, dominate dalle diverse divinità – che presentavano volti, virtù e passioni simili a quelli umani (*antropomorfismo*) – a loro volta sottomesse, insieme agli esseri umani, al *Fato*. Sotto il profilo dogmatico e rituale, le religioni praticate all'interno delle singole *Città-Stato* erano praticamente simili se non identiche; tanto che, accanto ai templi cittadini, esistevano anche "santuari anfizionici", ossia comuni a più centri abitati che si univano a protezione del santuario, e dove i fedeli seguivano indistintamente le diverse pratiche culturali.

tradizioni), era vista come rilevante fattore di coesione e di unificazione popolare, e, in quanto materialmente appartenente alla diretta competenza dello Stato, veniva da questo funzionalizzata alla realizzazione di scopi politici e sociali.

Anche nella *Civitas* romana *pre*-cristiana si viene ad impiantare un sistema di stretta *unione* fra politica e religione, che assume connotati prettamente *cesaropapisti*¹⁰.

In particolare, accanto ai culti privati direttamente praticati all'interno dei nuclei familiari dal *paterfamilias*, la vita romana conosceva una serie di pratiche e rituali religiosi collettivi che andavano a costituire il “culto pubblico” della *Civitas*. Tale forma culturale è qualificabile come “pubblica” non solo perché generalmente aperta alla partecipazione popolare, ma soprattutto perché officiata, per competenza istituzionale, da funzionari pubblici.

Il “culto pubblico” romano, configurandosi come religione di rilievo nazionale, apparteneva alla sfera di competenza dello Stato, che lo gestiva direttamente ponendolo alle sue esclusive dipendenze.

In epoca monarchica, il sovrano politico si poneva altresì come capo religioso del popolo romano, ed era assistito, per l'esercizio concreto delle pratiche liturgiche, da sacerdoti spesso riuniti in “collegi”. Accanto ad una serie di “collegi” sacerdotali aventi compiti particolari (*Aruspici*, *Auguri*, *Vestali*), il più importante di questi organismi collegiali era quello dei *Pontefici*, presieduto dal *Pontifex Maximus*, il quale ultimo rappresentava il supremo organo sacerdotale dello Stato romano.

Questa massima carica religiosa, nei due diversi periodi storico-politici della monarchia e dell'impero, fu assunta dal re, che racchiudeva, così, su di sé – contemporaneamente – la funzione di capo dello Stato e la carica di suprema autorità religiosa, fino a vedersi riconosciuti più tardi, in piena epoca imperiale, onori ed attributi divini. Sebbene sotto il profilo “culturale”, in linea di principio, spettava al sovrano rappresentare tutto il popolo romano eseguendo pubblicamente determinati rituali, di fatto, già durante il periodo monarchico le funzioni religiose regali furono delegate a persone estranee alla famiglia reale. E, in età repubblicana, furono istituzionalmente devolute al *rex sacrorum* (o *rex sacrificulus*), che era un funzionario civile avente compiti eminentemente culturali.

La religione romana, che, accanto alle originarie divinità agresti e pastorali ben presto affiancherà le divinità “olimpiche” derivanti dall'esperienza religiosa greca, risulta completamente assorbita nella vita politica e istituzionale romana, e viene essenzialmente funzionalizzata al raggiungimento di finalità pubbliche statuali. E' lo Stato ad organizzare la vita religiosa e tutte le sue manifestazioni culturali, le quali, attraverso il compimento di specifici e minuziosi rituali formali (*devotio*, *precatio*, *sacrificium*, *votum*, etc.) cui venivano annesse virtù di carattere “magico-sacrale”, non solo erano destinate a soddisfare gli aneliti

¹⁰ Per uno studio della religione romana pagana, cfr. A. PASTORINO, *La religione romana*, Mursia, Milano, 1973.

spirituali delle anime individuali, quanto ad influire beneficamente sulle diverse attività civili nella prospettiva di ottenere la benevolenza degli dei.

In questa prospettiva, in età repubblicana, ad esempio, all'inizio di ogni anno i nuovi consoli innalzavano preghiere e compivano voti agli dei per il benessere pubblico dello Stato, e, contestualmente, onoravano con specifici sacrifici le promesse pubblicamente formulate l'anno precedente. Anche in epoca imperiale venivano compiute pratiche religiose dirette (nelle intenzioni) ad incidere positivamente sulle dinamiche proprie della sfera politica, come, per esempio, l'espressione di quei voti con cui si impetrava annualmente l'assistenza e la benevolenza divina per tutelare la salute del principe.

Le divinità presiedevano ad ogni atto dell'esistenza privata e pubblica della *Civitas* romana (nascita, matrimonio, morte, semine, raccolti, viaggi, guerre, vittorie, pace), e il culto loro tributato assolveva altresì ad una funzione educativa: alimentava l'amor di Patria, consacrando il sentimento patriottico della collettività in maniera unitaria. In questo quadro funzionale di orientamento e di intento pedagogico, la pratica religiosa non solo contribuiva ad educare il popolo a considerare gli interessi individuali subordinati agli interessi preminenti dello Stato, ma induceva altresì i consociati ad essere riverenti verso la tradizione sacra della Nazione, concorrendo ad alimentare un profondo senso di responsabilità personale e collettiva nei confronti della Patria.

Nell'età romana, in conclusione, il potere politico non si limitava a fagocitare la sua religione ufficiale disciplinandola, organizzandola e tutelandola (si pensi, sotto quest'ultimo profilo, ai privilegi legalmente attribuiti alle classi sacerdotali, e agli oneri posti a carico dello Stato per la costruzione e la manutenzione dei templi sacri) quasi come se essa fosse una sua particolare emanazione (*Chiesa di Stato*), ma la funzionalizzava completamente all'interesse pubblico, assumendone direttamente la relativa gestione e la suprema direzione (*cesaropapismo*).

4. Forme di cesaropapismo nell'esperienza politica cattolica.

L'impostazione *monistica* di tipo *cesaropapistico*, che sopravvive – sia pure in forma ridotta e in casi limitatissimi – anche in alcuni ordinamenti politici dell'età contemporanea, non ha sempre esattamente rappresentato il frutto di teorizzazioni confessionali. Infatti, a ben guardare, le religioni che hanno sperimentato la formula della *Chiesa di Stato* e che sono risultate in qualche misura compartecipi della affermazione storica di siffatti sistemi, hanno vissuto queste esperienze relazionali con la comunità politica interpretando un ruolo sostanzialmente *passivo*.

Dal punto di vista generale, esse hanno subito lo *status* di subordinazione al potere politico in un contesto squisitamente *cesaropapistico*, a seconda dei casi e delle circostanze, per due diverse ragioni.

In primo luogo, lo hanno subito per ragioni di opportunità *estrinseca*, di natura storica e di carattere contingente: si tratta di ragioni, le quali, di fatto, si sono imposte in alcuni casi, oggettivamente e soggettivamente, al di là delle rispettive intenzioni e determinazioni confessionali. In queste circostanze, le organizzazioni religiose si sono trovate, in fondo, succubi dell'invadente (stra-)potere politico, restando più o meno completamente assoggettate alla sua sfera di giurisdizione a causa della loro intrinseca debolezza, che non ha consentito alle medesime di potersi emancipare in modo effettivo dall'autorità statale.

In secondo luogo, in altre ipotesi e in diversi contesti storico-politici, l'adattamento al modulo *cesaropapistico* da parte delle istituzioni religiose è dipeso da ragioni giuridiche di carattere *intrinseco*, di natura dottrinale e dogmatico, e, in quanto tali, strettamente *interne* al loro stesso patrimonio fideistico. Difatti, hanno preferito o (comunque di buon grado) hanno accettato di essere regolate e governate direttamente, sotto molteplici aspetti, dal diritto dello Stato quelle comunità religiose che, sul terreno propriamente dogmatico, tendono a svalutare il profilo giuridico-istituzionale della loro stessa dimensione confessionale.

Limitando l'esposizione ad alcune sintetiche osservazioni – ma la questione sarebbe meritevole di più ampia e articolata trattazione storico-sistematica, che non può essere svolta in questa sede – può essere indicato come esempio del primo tipo quello della Chiesa cristiana nell'età antica, durante i suoi primi secoli di vita all'interno del mondo romano¹¹.

Il modulo *cesaropapistico* utilizzato dai romani nei confronti della religione pagana viene praticamente esteso, a partire dall'Editto di Costantino e Licinio (Milano, 313 d.C.) e soprattutto dall'Editto di Graziano, Valentiniano e Teodosio (Tessalonica, 380 d.C.), al Cristianesimo, che, nel giro di non molti anni, da religione perseguitata era stata promossa, prima, a *religio licita* e, infine, al rango di “religione ufficiale” dell'Impero. L'Imperatore dello Stato romano cristianizzato conservava il titolo di *pontifex maximus* (almeno fino a Graziano, 382 d.C.), continuandosi a ritenere la massima autorità religiosa esistente, ed esercitando, in questa veste, una serie di poteri giurisdizionali sulla Chiesa¹².

In particolare, il potere politico condizionava la vita religiosa cristiana non solo attraverso provvedimenti legislativi ed amministrativi che incidevano sul profilo organizzativo e funzionale ecclesiale, ma intervenendo altresì direttamente in materia dogmatica e dottrinale, convocando e presiedendo Concili generali e locali e controllandone e ratificandone le relative deliberazioni. Nel contempo lo Stato tutelava la sua Chiesa, sia nei confronti dei pericoli provenienti dall'azione dei nemici interni (gli eretici), sia nei confronti dei nemici esterni (pagani, infedeli, giudei), e la ricolmava di molti privilegi e benefici.

¹¹ Cfr. J. GAUDMET, *Storia del diritto canonico*. Ecclesia et Civitas, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 1998, p. 35 ss.

¹² Cfr. al riguardo, B. BIONDI, *Il diritto romano cristiano*, I, Giuffrè, Milano, 1952, p. 115 ss.

Tale sistema, che troverà una sua compiuta definizione dopo la caduta dell'Impero romano d'Occidente (476 d.C.) con l'ascesa al trono imperiale di Giustiniano (527-565 d.C.) e con l'affermazione della sua specifica politica ecclesiastica, accompagnerà le dinamiche dei rapporti fra l'Impero romano orientale e le due Chiese cristiane, ossia quella romana e quella bizantina. Con la differenza, però, che, mentre la pressione *cesaropapistica* sarà effettivamente operante nei confronti della Chiesa orientale (che era anche topograficamente più vicina al potere imperiale), verso la Chiesa d'Occidente le interferenze imperiali saranno di fatto più attenuate, correlativamente alla sempre meno rilevante presenza politica e militare dei bizantini in Italia.

Talché, quando a seguito della nuova alleanza stretta dal Papato romano con i Franchi si romperà ormai definitivamente ogni legame e dipendenza (sia pure ormai fittizia) della Chiesa di Roma da Bisanzio (intorno al 750 d.C.), si affermeranno, nell'ambito cristiano, due forme di *cesaropapismo*. Precisamente, l'una nel quadrante europeo occidentale, con il Sacro Romano Impero, che coinvolgeva la Chiesa latina; l'altra nel quadrante mediterraneo orientale, gestita dall'Impero bizantino, che investiva la Chiesa bizantina.

Questo sistema di rapporti con il potere politico, che durerà in Occidente sino al Concordato di *Worms* (1122 d.C.) – implicante una subordinazione della Chiesa alla sovranità dello Stato – non fu mai accettato dalla Chiesa romana in quanto menomava la sua *libertas Ecclesiae* impedendole di svolgere pienamente la sua missione di salvezza nel mondo. Inoltre, tale sistema urtava – *funditus* – con il postulato evangelico del *dualismo cristiano*, che implicava, fra l'altro, il diritto della Chiesa di organizzarsi liberamente anche sul piano giuridico e istituzionale, dotandosi di un proprio esclusivo ordinamento giuridico, senza interferenza alcuna da parte del potere politico, sia sotto il profilo giurisdizionale e funzionale sia sotto l'aspetto dogmatico e dottrinale¹³.

5. Sistemi cesaropapisti nell'ambito delle Chiese cristiane orientali e delle Chiese riformate

A differenza di quanto in parte riscontrato nell'esperienza cattolica occidentale e seguendo distinta impostazione, il modulo *cesaropapistico* viene generalmente accettato, senza presentare particolari resistenze, dalle Chiese cristiane d'Oriente.

Sia prima dello scisma dalla Chiesa romana d'Occidente consumatosi nel 1054 d.C.¹⁴, sia fino a tutta la durata dell'Impero bizantino (che cadde ad opera degli Ottomani nel 1453) le diverse Chiese orientali

¹³ Per una trattazione critica di questa tematica, cfr., G. LEZIROLI, *Stato e Chiesa. Per una storia del dualismo giurisdizionale cristiano*, Giappichelli, Torino, 1991, p. 18 ss.; G. SARACENI, voce *Potestas in temporalibus*, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, XI, UTET, Torino, 1996, p. 380 ss.

¹⁴ Cfr. in argomento J. LORTZ, *Storia della Chiesa in prospettiva di storia delle idee*, I, *Antichità e Medioevo*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 1992, p. 398 ss.; P. PIERRARD, *Storia della Chiesa*, Borla, Roma, 1978, p. 98 ss.

ortodosse hanno sempre pacificamente coabitato con il potere politico sotto un tetto tipicamente *cesaropapistico*. Questa realtà sistematica vissuta dalle Chiese ortodosse ha frenato costantemente nel tempo una loro piena affermazione sul piano giuridico e istituzionale, e ha determinato parallelamente una profonda influenza del potere e degli ordinamenti politici anche all'interno della loro stessa vita ecclesiale. Tuttavia, l'accettazione di tale *status* di subordinazione all'autorità civile è dipeso non solo dall'oggettiva forza politica dell'Impero bizantino (causa *esterna*), bensì anche da ragioni dottrinali della religione ortodossa (causa *interna*)¹⁵. Nella specie, il tradizionale atteggiamento di acquiescenza del mondo cristiano-ortodosso nei confronti del potere politico statale, e alla sua penetrante influenza (pure) all'interno della relativa società religiosa, sembra derivare essenzialmente dal fatto che nell'ambito cristiano-orientale si registra la tendenza a svalutare, a livello dogmatico, l'elemento e il profilo giuridico delle stesse Chiese ortodosse, ammettendo che la complessiva vita ecclesiale possa essere fortemente influenzata e condizionata dal diritto e dalla potestà secolare¹⁶.

Per quanto concerne i sistemi di relazione fra Stato e Chiese ortodosse, va qui succintamente ricordato che l'antico sistema *cesaropapista* orientale, che aveva caratterizzato, almeno fino al 1453, l'Impero bizantino¹⁷, era ancora presente, nell'età contemporanea e sia pure con connotazioni piuttosto originali, nella Russia zarista¹⁸.

Lo scisma fra ortodossi e cattolici fu accompagnato da reciproche scomuniche, ormai, peraltro, formalmente abolite, nel nuovo quadro di *relazioni ecumeniche*, mediante la *Dichiarazione comune* del Papa Paolo VI e del Patriarca di Costantinopoli Atenagora I, formulata in data 7 dicembre 1965 (in *AAS* 58, 1966, p. 20 ss.).

¹⁵ Per un esame della dottrina ortodossa, cfr., fra gli altri, E. MORINI, *La Chiesa ortodossa. Storia Disciplina Culto*, ESD-Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1996.

¹⁶ Sul punto cfr., sia pure da diversa angolazione di studio, V. PARLATO, voce *Ortodosse (diritto delle Chiese)*, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, X, UTET, Torino, 1995, p. 530 ss.; A. RONZANI, voce *Ortodossi*, in *Enc. dir.*, XXXI, Giuffrè, Milano, 1981, p. 451-452.

In particolare, nella «concezione giuspubblicistica ortodossa nessun modello di stato ha valore universale (sia esso impero teocratico, democrazia pluralista, stato marxista); il cristiano e la chiesa ortodossa devono accettare le autorità civili, qualunque esse siano, considerandole come contingenti e operanti nelle singole realtà temporali e locali», con la conseguenza che l'acquiescenza alle realtà politiche non può formare oggetto di contestazione, «sotto pena per i dissenzienti di trovarsi fuori della stessa chiesa» (V. PARLATO, voce *Ortodossi*, in *Enc. giur.*, XXII, Treccani, Roma, 1990, p. 4).

¹⁷ Cfr. P.G. CARON, *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, I, *Chiesa e Stato dall'avvento del cristianesimo agli inizi della monarchia assoluta*, cit., p. 11 ss.

Attualmente, invece, caduti formalmente i regimi *cesaropapisti*, nel mondo greco-ortodosso permangono comunque forme relazionali di tipo sostanzialmente *unionistico*, ma basate essenzialmente su una qualificazione dello Stato in senso *confessionistico* e non propriamente *cesaropapistico*. Per l'esempio della Grecia, cfr. A.N. MARINOS, *La nuova Costituzione greca*, in *Coscienza e libertà*, 1, 1978, p. 76; V. PARLATO, *Confessionismo e giurisdizionalismo nella Grecia degli anni '80*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 1988, p. 183 ss.; ID., *Uno Stato confessionista degli anni '80: la Grecia*, in *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del Profesor Pedro Lombardía*, Universidad Complutense de Madrid – Universidad de Navarra – Edersa, Madrid, 1989, p. 607 ss.; C.K. PAPASTATHIS, *Stato e Chiesa in Grecia*, in G. ROBBERS (ed.), *Stato e Chiesa nell'Unione Europea*, Giuffrè, Milano, 1996, p. 77 ss.; G.C. VLACHOS, *Chiesa e Stato in Grecia*, in *Coscienza e libertà*, 11-12, 1987-88, p. 94 ss.

¹⁸ Cfr. G. CODEVILLA, *Lo Zar e il Patriarca. I rapporti tra trono e altare in Russia dalle origini ai giorni nostri*, La Casa di Matriona, Milano, 2008, p. 46 ss., e p. 99 ss.; C. KOROLEVSKIJ, voce *Mosca (Il Patriarcato di Mosca)*, in *Enc. it.*, XXIII, Treccani, Roma, 1951, p. 915; J. REZAC, *Chiesa e Stato in Oriente*, in AA.VV., *Ius Populi Dei*, Miscellanea in honorem Raymundi

I rapporti fra lo Stato russo e la Chiesa ortodossa si svolgevano in un contesto unitario, di totale assorbimento ed asservimento della religione alla politica imperiale zarista. Nella Russia dominata dagli zar, si era dato vita, così, ad un sistema *cesaropapistico* formalmente durato fino al crollo dell'Impero provocato dalla Rivoluzione bolscevica del 1917¹⁹.

Sempre in età contemporanea, tale modulo relazionale è stato inoltre sostanzialmente impiantato nel sistema dei rapporti fra Stato e Chiesa ortodossa nell'Impero etiopico, successivamente alla conclusione del secondo conflitto mondiale e alla cessazione della breve amministrazione coloniale italiana²⁰.

Nell'ordinamento dell'Etiopia, vigente la Costituzione del 1955 poi abrogata nel 1975, l'Imperatore era, nello stesso tempo, capo dello Stato e supremo moderatore della vita della Chiesa ortodossa cristiano-copta: Chiesa che l'Imperatore stesso, al momento della sua incoronazione, e con formula di giuramento religiosa, si impegnavo solennemente a difendere e proteggere (art. 21 cost. etiopica del 1955). L'Imperatore, il cui nome doveva essere citato in tutti i "servizi religiosi" (art. 126 cost. etiopica del 1955), esercitava sulla Chiesa copta, che era considerata "religione ufficiale" dell'Impero (art. 126 cost. etiopica del 1955), una serie di prerogative sovrane. Di più, oltre a svolgere sul piano giuridico costituzionale un potere di approvazione delle nomine episcopali che precedeva la consacrazione religiosa dell'eletto (art. 127 cost. etiopica del 1955), l'Imperatore godeva, fra l'altro, della potestà di «promulgare decreti, editti e regolamenti amministrativi» relativi al complessivo funzionamento ecclesiale²¹.

Anche nel mondo protestante, in base ai principi postulati dalla Riforma luterana, si afferma l'idea della necessità di una svalutazione del profilo organizzativo-strutturale e giuridico-istituzionale della Chiesa²²: per esaltarne, invece, l'aspetto spirituale e carismatico, misterico e invisibile²³. Il momento giuridico non

Bidagor, Università Gregoriana Editrice, Roma, 1972, p. 255 ss.; A. TAMBORRA, *La teoria politico-religiosa di "Mosca-Terza Roma" nei secoli XVII-XIX: sopravvivenza e linee di svolgimento*, in AA.VV., *Roma Costantinopoli Mosca*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1983, p. 517 ss.

¹⁹ Cfr. F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 18. Peraltro, secondo G. CODEVILLA, *Pietro I di Russia e la tentazione del Protestantismo*, in Rivista telematica *Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoeChiese.it), n. 40/2018, p. 45 ss., durante il regno di Pietro I, detto "Pietro il Grande" (1682-1725), nella Russia zarista, non solo fu introdotto un sistema di potere politico-religioso basato sul *cesaropapismo*, ma si arrivò a riconoscere, addirittura, «un vero e proprio culto del sovrano» (*ivi*, p. 46).

²⁰ Cfr. J. VANDERLINDEN, *Introduction au droit de l'Ethiopie moderne*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1971, p. 37 ss., e 85 ss.

²¹ S. FODERARO, *Le Costituzioni africane*, I, Magrelli, Roma, 1969, p. 229 ss.

²² Cfr. in argomento, di recente, M. SAPORITI, *La Riforma luterana e la nascita del concetto moderno di sovranità. Sulla poliforma natura del «religioso» nella prima età moderna*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2018/2, p. 551 ss., spec. 558 ss.

²³ Per un'analisi dei presupposti e dei principi della Riforma protestante, cfr., fra gli altri, G. MARTINA, *Storia della Chiesa. Da Lutero ai nostri giorni*, I, *L'età della Riforma*, Morcelliana, Brescia, 1993, p. 55 ss.; G. ZANGHENI, *L'età moderna. Corso di storia della Chiesa*, III, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 1995, p. 58 ss., spec. 72 ss.

Ciò nondimeno, per corrispondere a quelle esigenze proprie di ogni gruppo sociale di ordinare la propria vita interna e di relazione secondo uno specifico apparato di regole fondamentali di condotta, che, oltre a fungere da criteri di identificazione e di unificazione del gruppo stesso, garantiscono altresì stabilità e certezza allo svolgimento dei relativi rapporti [resta, al riguardo, sempre attuale il magistrale insegnamento di SANTI ROMANO, *L'ordinamento giuridico*, Sansoni, Firenze, 1951, p. 25 ss., che postula un'equazione fra gruppo sociale e diritto in termini di logica, obiettiva e

viene considerato come elemento strutturale e caratterizzante la sfera confessionale, ma viene quasi concepito come una mera “sovrastuttura” formale che riveste esteriormente il corpo ecclesiale.

Sul fondamento di questa base ideale e dottrinale, che caratterizzerà sia pure in maniera differenziata l’affermazione e l’espansione in Europa, durante l’età moderna, delle diverse Chiese e denominazioni protestanti, i rapporti fra le relative Chiese e lo Stato verranno costruiti e modulati secondo schemi di stampo *unionistico*²⁴. L’introduzione di tale sistema nei Paesi protestanti europei consentirà, di volta in volta, al Principe – forte del principio affermato con la Pace di Augusta (1555 d.C.) del «*cuius regio eius et religio*» – non solo di potere imporre autoritativamente ai suoi sudditi la propria religione di appartenenza, bensì anche di potere controllare in modo penetrante – nell’ambito dell’assorbente quadro statale assolutistico – la vita complessiva della Chiesa, di cui il sovrano politico diveniva supremo moderatore e reggitore.

Per quanto riguarda i sistemi dei rapporti fra Stato e Chiese protestanti nell’età contemporanea, il regime di *Chiesa di Stato* in senso tecnico o *cesaropapismo*, particolarmente diffuso in diversi Paesi dell’Europa centro-settentrionale successivamente all’età della Riforma²⁵, viene attualmente conservato in senso stretto, peraltro formale, soltanto in Inghilterra²⁶.

Nell’ordinamento inglese, infatti, il sovrano conserva ancora – *pleno titolo* – la carica di Capo della Chiesa anglicana d’Inghilterra, incidendo autoritativamente in maniera rilevante nelle dinamiche complessive della vita ecclesiale, in qualità di suo supremo governatore. In questo quadro, la Chiesa d’Inghilterra risulta formalmente sottoposta, sotto il profilo legislativo, amministrativo, giudiziario, organizzativo, liturgico e funzionale ad una serie di poteri e di interferenze da parte dei massimi organi costituzionali inglesi,

reciproca *relazionalità* («*ubi societas ibi ius*»)], la generalità delle Chiese cristiane riformate si presenta attualmente più aperta e più sensibile verso il dato giuridico. Esse Chiese appaiono oggi dotate, quanto meno, di una propria struttura, di una disciplina interna dell’organizzazione confessionale e di un regolamento delle relative funzioni e complessive attività, dunque, è corretto affermare, dotate di un certo «ordinamento giuridico» confessionale: cfr. al riguardo, S. BERLINGO, *Diritto canonico*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 20, il quale ricorda che, al di fuori del Cattolicesimo, mentre la vita delle Chiese dell’Oriente cristiano è sempre stata regolata da «canoni» contenuti in specifici corpi normativi, invece, le Chiese riformate, in origine contrarie a qualsivoglia regolamentazione *interna* della sfera religiosa confessionale, dopo le delibere della Dieta di Francoforte (1848), risultano ormai tutte dotate di un proprio «ordinamento disciplinare».

²⁴ Cfr. in tal senso F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, cit., p. 93-94.

²⁵ Cfr. C. MARONGIU BUONAIUTI, *Chiese e Stati. Dall’età dell’Illuminismo alla Prima guerra mondiale*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997, p. 25 ss.; F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., p. 93-94; e L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 58.

²⁶ Cfr. Per quanto riguarda specificatamente l’Inghilterra, cfr. P. CUMPER, *I diritti religiosi dell’uomo nel Regno Unito*, in *Coscienza e libertà*, 27, 1996, p. 113 ss.; S. FERRARI, *Stato e Chiesa in Gran Bretagna*, in *Città & Regione*, 1982, 6, *Stati e Chiese nell’Europa dei Dieci*, p. 91 ss.; ID., voce *Diritto della Chiesa d’Inghilterra*, in *Digesto delle Discipline Privatistiche. Sezione Civile*, VI, UTET, Torino, 1990, p. 181 ss.; H.H. LEONARD, *Stato e Chiesa in Gran Bretagna*, in *Coscienza e libertà*, 11-12, 1987-88, p. 85 ss.; L. McCLEAN, *Stato e Chiesa nel Regno Unito*, in G. ROBBERS (ed.), *Stato e Chiesa nell’Unione Europea*, cit., p. 331 ss.

configurandosi come vera e propria Istituzione nazionale ecclesiastica di carattere pubblico, giuridicamente appartenente alla struttura costituzionale dello Stato (c.d. “*Establishment Church*”).

Invece, in altri Stati europei di cultura e di tradizione parimenti evangelico-protestante, come, ad esempio, la Danimarca, la Norvegia e la Svezia²⁷ (almeno fino al 2000) vigono sistemi sostanzialmente *giurisdizionalisti*, basati sul principio del *confessionismo* di Stato²⁸. Tali Stati, pur partendo da impostazioni di fondo di carattere *monistico*, si pongono, nondimeno, in tendenziale, ma lenta, evoluzione verso aperture di tipo *pluralistico*, soprattutto nei confronti delle altre comunità religiose pure presenti nei rispettivi territori nazionali²⁹.

6. Casi di “divinizzazione” politica nel mondo occidentale.

Nel corso della storia, l'impostazione *monistica* del rapporto fra politica e religione ha dato vita, peraltro, a delle forme relazionali (per certi versi) “estreme”, e del tutto eccezionali. Tali originali esperienze relazionali hanno trovato specifica materializzazione in alcuni singolari sistemi di *unione* fra Stato e Chiesa, essenzialmente basati su alcune esperienze di “sacralizzazione” del potere politico, a loro volta, di difficile inquadramento sistematico.

In particolare, talune espressioni istituzionali di commistione o di compenetrazione fra l'elemento politico e quello religioso, che hanno rivestito forme “sacralizzate”, hanno trovato le loro più intense manifestazioni e le più peculiari realizzazioni nell'ambito di quei sistemi antichi in cui si è operata una sorta di “divinizzazione” del monarca, quasi identificandolo con *una* o con *la* Divinità stessa.

Tali sistemi di relazione fra politica e religione appaiono spesso strutturalmente eterogenei fra loro, e non sono sempre esattamente e tecnicamente riconducibili al modulo *cesaropapistico* in senso stretto. Ciò rappresenta ulteriore prova della *relatività scientifica* degli astratti schemi classificatori, attraverso i quali si tende ad inquadrare rigidamente entro caselle precostituite formalmente anche rapporti ed esperienze (invece) connotati da particolari indici di originalità, di unicità e di irripetibilità³⁰.

Giova, infatti, ricordare – per inciso – che le diverse classificazioni formali dei sistemi di relazione fra Stato e istituzioni religiose tradizionalmente elaborate dalla dottrina (*teocrazia*, *cesaropapismo*, *giurisdizionalismo*, *separatismo*, *coordinazione*, ecc.) hanno semplice carattere descrittivo, e non hanno, per contro, rigore scientifico o valore dogmatico, alla stregua di vere e proprie teorizzazioni definitive. La

²⁷ Su cui v., rispettivamente, F. DURANTI, *Church and State in the Constitutional System of Norway*, in *Diritto e religioni*, 2017, 1, p. 382 ss.; J. STENBAEK, *Chiesa e Stato in Danimarca*, in *Coscienza e libertà*, 11-12, cit., p. 48 ss.; L. MUSSELLI, *Cenni sulla recente evoluzione dei rapporti tra Chiesa e Stato in Svezia*, in *Dir. eccl.*, 1987, I, p. 892 ss.

²⁸ Cfr. C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 152-153.

²⁹ Cfr. C. CARDIA, voce *Religione dello Stato. II) Ordinamenti stranieri*, in *Enc. giur.*, XXVI, Treccani, Roma, 1991, p. 2 e 5.

³⁰ Resta sempre di perdurante attualità, in questa direzione, il fondamentale insegnamento di A.C. JEMOLO, *La classifica dei rapporti fra Stato e Chiesa (A proposito di un libro)*, in *Archivio giuridico*, 1938, p. 30 ss.

necessità di ricorrere a tali categorie senza pretese di rigore scientifico o di assolutezza sul piano giuridico, bensì solo per esigenze pratiche di natura eminentemente espositiva, deriva, infatti, dalle singolarità che presentano i differenti sistemi. Singolarità, che fanno spesso di ciascuno di essi – dal punto di vista diacronico come dal punto di vista sincronico – un *unicum*, e, dunque, un caso esemplare, originale ed irripetibile, e, per ciò stesso, sfuggente a qualsivoglia schema od inquadramento formale che abbia pretese o finalità di classificazione definitiva.

Sulla base di questa precisazione sistematica, sembra interessante segnalare brevemente che nell'età antica sono esistiti, in primo luogo, regimi statali in cui il monarca appare “divinizzato” – proprio nella qualità di suprema autorità politica della società civile – con la conseguenza che l'attributo religioso rappresenta un elemento accessorio alla carica e alle prerogative sovrane. Il fattore religioso rappresenta, cioè, un elemento aggiuntivo e ancillare rispetto alla carica politica, il quale sublima e rafforza ulteriormente l'autorità di governo del sovrano garantendogli un più profondo e diffuso “consenso” popolare.

Questi particolarissimi sistemi si avvicinano strutturalmente, per certi versi, alle esperienze politiche *cesaropapiste*, in quanto l'elemento religioso occupa comunque una posizione strumentale e funzionale alla “ragion di stato”, che assegna comunque alla dimensione politica una *primazia d'ordine* rispetto alla stessa sfera religiosa.

Un primo esempio di “sacralizzazione” regale di tipo *cesaropapistico* può trarsi dall'esperienza dell'ordinamento giuridico romano dell'età imperiale.

Più esattamente, a partire da Ottaviano (27 a.C.), si afferma la concezione secondo la quale l'Imperatore, in quanto successore di Cesare, è anche *Augustus* (“sacro”, “sublime”) e partecipa della medesima origine divina del “divo Giulio”³¹. Sulla base di questa impostazione, la dimensione religiosa dell'Imperatore viene progressivamente consolidata fino a far coincidere il suo primato politico con un primato d'ordine spirituale nell'ambito dell'intero ordinamento statale. Infatti, mentre in un primo tempo gli onori divini vengono tributati all'Imperatore *post mortem*, successivamente si crea l'uso di venerare in vita il “genio imperiale”, tributandogli specifici voti, preghiere e sacrifici, fino ad istituirne un vero e proprio culto religioso. Tale graduale processo di “divinizzazione” della carica imperiale culmina con l'instaurazione della monarchia assoluta ad opera di Diocleziano (285 d.C.), il quale, eliminando ogni forma di partecipazione democratica del Senato alla vita pubblica romana³², concentra su di sé tutta la potestà suprema di governo, divenendo un “*dominus*” dalla volontà “sacra” e dalla personalità “deificata”. Nel quadro del pluralismo religioso che dà luogo ad una pacifica coabitazione fideistica caratterizzante l'età romana pagana, in cui si afferma, peraltro, una diffusa tendenza sincretistica delle diverse religioni:

³¹ Cfr. G. GROSSO, *Lezioni di storia del diritto romano*, Giappichelli, Torino, 1965, p. 353 ss.

³² Cfr. G. GROSSO, *Lezioni di storia del diritto romano*, cit., p. 423 ss.

il “culto dell’Imperatore”³³ si aggiunge e non sostituisce gli altri culti pagani preesistenti, ma, anzi, ne rappresenta, in certo qual modo, una sintesi superiore. Esso diviene, di fatto, l’unico “culto” generalmente praticato in modo uniforme all’interno di tutto il territorio dell’Impero; simboleggiando, accanto alla consolidata *unità* politica del mondo romano, anche la raggiunta *unità* dal punto di vista religioso³⁴.

7. Impero cinese, Impero giapponese, Regno egiziano

Un altro esempio di “sacralizzazione” regale in senso *cesaropapistico* appare essere quello relativo all’Impero cinese, che ha dato vita ad un antichissimo sistema politico sopravvissuto, pur non senza qualche breve interruzione, fino al 1911³⁵.

L’ordinamento imperiale si muove sullo sfondo dell’affermazione e della diffusione delle religioni cinesi tradizionali (Confucianesimo, Taoismo e Buddismo cinese o “*ch’an*”), le quali compaiono nella civiltà cinese in periodi storici differenziati, influenzandone profondamente molteplici aspetti della vita sociale³⁶. Le tre religioni tradizionali, pur muovendo da presupposti d’ordine teologico e dogmatico fra loro differenti (a tal punto che, ad esempio, il Confucianesimo viene visto da molti più come una filosofia etico-umanistica o come una sorta di “religione civile”, che non quale vera e propria “dottrina religiosa” di essenza spirituale in senso tecnico³⁷), si sovrappongono e si compenetrano reciprocamente sotto diversi aspetti, quasi integrandosi e fondendosi – anche sotto il profilo culturale – in una religione unica o unificata: la c.d. “antica religione cinese”³⁸.

Questa composita concezione religiosa influenzava anche la vita politica dello Stato, al cui vertice era preposto l’Imperatore, che governava esercitando – almeno sotto alcune dinastie di particolare splendore – poteri monocratici di carattere assoluto. L’Imperatore s’intendeva assegnatario di un personale “mandato celeste” – sottoposto a costanti verifiche e, in determinate ipotesi, sempre revocabile – che gli conferiva tutti gli attributi sovrani, cui il monarca stesso doveva corrispondere puntualmente attraverso l’esercizio di una esistenza virtuosa³⁹.

³³ C. CARDIA, *La Chiesa tra storia e diritto*, Giappichelli, Torino, 2010, p. 392.

³⁴ Cfr. F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., p. 32 e 69.

³⁵ Cfr. M. GRANET, *La civiltà cinese*, Einaudi, Torino, 1954; H. MASPERO, E. BALAZS, *Histoire et institutions de la Chine ancienne* (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d’Études, tome LXXIII), Armand Colin, Paris, 1968. Di tale particolare sistema di relazioni fra “diritto” e “religione” non risulta esservi più alcuna traccia nell’ordinamento cinese contemporaneo: cfr. S. HUAILLIANG, *Laws on Religion in China since 1990: a Constitution-centered Analysis*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2018/1, p. 229 ss.

³⁶ Cfr. R. ISABELLE, *Storia del Taoismo. Dalle origini al quattordicesimo secolo*, Ubaldini, Roma, 1993.

³⁷ Cfr. H.P. GLENN, *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, cit., p. 501 ss.

³⁸ Cfr. in tal senso, G. LANCZKOWSKI, *Dizionario delle Religioni non cristiane*, trad. di F. Solinas, Mondadori, Milano, 1991, p. 107. Più in generale, sull’argomento, cfr. M. GRANET, *La religione dei cinesi*, a cura di B. Candian, Adelphi, Milano, 1986.

³⁹ Cfr. R. SACCO, voce *Cina*, in *Digesto delle Discipline Privatistiche - Sezione Civile*, II, UTET, Torino, 1988, p. 362.

In particolare, nell'esercizio delle sue funzioni sovrane, l'Imperatore era affiancato da un potente apparato burocratico di funzionari pubblici, alcuni dei quali (i c.d. *censori*) svolgevano nei confronti dell'Imperatore una sorta di potestà di tutela. Tale forma di controllo poteva arrivare fino al punto di privare il sovrano, in caso di violazioni particolarmente gravi, del suo stesso "mandato celeste", di fatto destituitendolo in nome del "popolo insorto" della cui volontà i *censori* cinesi ritenevano di essere gli esclusivi interpreti⁴⁰.

Il monarca, nel rivestire il rilevante ruolo di anello di congiunzione essenziale fra la "Terra" e il "Cielo" (il quale ultimo è considerato la figura divina suprema), era qualificato "Figlio del Cielo", e, con le sue personali virtù, doveva garantire la continuità dell'*unione* fra l'elemento terrestre e dimensione celeste, onde assicurare al suo popolo felicità e benessere.

In quanto strumento intermedio di collegamento fra la "Terra" e il "Cielo", l'Imperatore era *sommo sacerdote*, nel limitato senso – di fatto mancando una vera e propria classe sacerdotale – di essere l'unico ad essere abilitato ad offrire al *Cielo* i grandi sacrifici in nome dello Stato. In base al divino mandato ricevuto, il monarca era tenuto a vivere in perfetta armonia con i fenomeni naturali, offrendo ai suoi sudditi l'esempio su cui modellare uno stile di vita conforme all'ordine naturale oggettivamente esistente. Questa "sacralizzazione" del "*Celeste Impero*", che attuava una singolare forma di collegamento istituzionale alla Divinità, è risultata funzionale alla vita politica dello Stato, che ha conservato la sua antica struttura imperiale, più o meno intatta, fino al XX secolo.

Ancora poco tempo prima della definitiva caduta politica del regime imperiale, la società cinese considerava la vita regale circondata da una speciale ed impenetrabile sfera di mistero e di sacralità, discendente dall'intimo legame che univa in maniera esclusiva la figura imperiale alla dimensione celeste. In questa prospettiva, anche la figura dell'*Ultimo Imperatore* cinese esistito risultava rivestita da un alone misterico e sacrale, efficacemente simboleggiato, fra l'altro, dall'inalicabilità fisica della cinta muraria che perimetrava la c.d. "*Città proibita*" ove risiedeva la famiglia reale⁴¹.

Altro esempio di "sacralizzazione" della politica in senso *cesaropapistico* è ricavabile dall'esperienza dell'Impero giapponese, che rappresenta un'istituzione di antichissima origine, strutturalmente legata con la religione ufficiale dello Stato (almeno fino al 1945), lo Scintoismo (*Shinto*)⁴².

⁴⁰ Cfr. J. GILISSEN, voce *Diritto cinese. I) Antichità e tradizione*, in *Enc. giur.*, XI, Treccani, Roma, 1989, p. 19.

⁴¹ L'*Ultimo Imperatore* della dinastia mancese dei *Qing* abdicò nel 1911, aprendo così la strada all'instaurazione di un regime repubblicano (praticamente fondato nel 1912 da *Sun Yet-Sen*) di carattere nazionalista, che sarà di seguito travolto nel 1949 dal regime comunista-maoista, rimanendo, tuttavia, conservato nell'Isola di *Taiwan*.

Per uno studio dell'attuale ordinamento giuridico cinese e delle sue progressive evoluzioni, cfr. SHEN YU, ZENG QING-MIN, voce *Diritto cinese. II) Cina popolare*, in *Enc. giur.*, XI, cit.

⁴² Cfr. sul tema G. LANCZKOWSKI, *Dizionario delle Religioni non cristiane*, cit., p. 383 ss.; e P. VILLANI, *Lo shintoismo*, Morano, Napoli, 1991; G. SANDRI FIORONI, *Kami no michi. Religiosità e tradizione dell'uomo giapponese*, Zephyro, Milano, 2011.

Secondo la visione religiosa scintoista tradizionale – ormai in via di graduale superamento sul piano culturale in una coscienza sociale sempre più generalizzata – esiste un intreccio strettissimo fra sfera religiosa e ordine temporale: tale intima connessione si traduce, sul piano politico, in un profondo ed indissolubile legame fra la religione e il governo della società. In questa prospettiva, la direzione politica del Paese del “*Sol Levante*” è affidata all’Imperatore (*Tenno*, ossia il *Principe celeste*), il quale unisce alle prerogative sovrane, che gli consentono l’esercizio supremo di una potestà di governo praticamente assoluta, un’origine dinastica di derivazione divina.

In questa veste, l’Imperatore nipponico è venerato come un essere superiore (*Kami*) vivente, ed è considerato degno di venerazione religiosa sia mentre è in vita sia dopo la sua morte. Sotto questo specifico profilo, sin dall’antichità, era convincimento diffuso nella cultura giapponese che il “divino Imperatore” fosse destinato a passare, dopo la morte, nei mondi celesti da cui geneticamente derivava; conseguentemente, la sua persona continuava a formare oggetto di culto pubblico anche all’interno di appositi santuari imperiali.

Questa particolare simbiosi politico-religiosa della carica imperiale nipponica durò fino al 552 d.C., in cui si affermò e si diffuse nella società giapponese il nuovo credo religioso buddista, che mise in grande difficoltà l’intero impianto dogmatico scintoista. Successivamente, ad opera del movimento di rinnovamento religioso scintoista, avviato nel XVIII secolo, ma che realizzò i suoi obiettivi soltanto durante il regno di *Meiji Tenno* (1867-1912), fu pienamente restaurato il governo politico-religioso imperiale tradizionale⁴³, che durò incontrastato fino al 1945, cadendo in coincidenza con la capitolazione del Giappone durante la Seconda Guerra Mondiale.

In particolare, la c.d. Costituzione *Meiji* del 1889 confermava all’Imperatore nipponico la carica di capo dello Stato, riconoscendogli la titolarità di pieni poteri sovrani che esercitava in modo assoluto⁴⁴. Conformemente alla tradizione socio-culturale e politico-religiosa giapponese, la Costituzione del 1889 definiva l’Imperatore “divino ed inviolabile”, ponendo la sua persona alla sommità gerarchica del sistema istituzionale, e considerando la sua carica come esclusiva fonte di emanazione di qualsiasi altro potere costituito.

La situazione politica e istituzionale del Giappone è profondamente mutata con l’entrata in vigore della Costituzione del 1946, la quale è espressiva delle incisive trasformazioni che hanno sostanzialmente investito le strutture e le concezioni sociali e giuridiche della società nipponica nel secondo dopoguerra⁴⁵. Difatti, La Costituzione nipponica vigente configura il Giappone in senso democratico, attua una

⁴³ Cfr. A. CHIANALE, voce *Giappone*, in *Digesto delle Discipline Privatistiche - Sezione Civile*, IX, UTET, Torino, 1993, p. 2.

⁴⁴ Cfr. in proposito Y. TANIGUCHI, T. KOJIMA, voce *Diritto giapponese*, in *Enc. giur.*, XI, Treccani, Roma, 1989, p. 5.

⁴⁵ Cfr. P. BISCARETTI DI RUFFIA, *Costituzioni straniere contemporanee*, I, *Gli Stati di democrazia classica*, Giuffrè, Milano, 1990, p. 157 ss.

sostanziale e profonda separazione dei poteri, e distingue anche la religione dalla politica, prevedendo un sistema istituzionale basato essenzialmente sul principio di “laicità” dello Stato⁴⁶.

Pur conservando la figura imperiale, il nuovo testo costituzionale, nell'accogliere i postulati “occidentali” della separazione dei poteri e della sovranità popolare, la spoglia di qualsiasi potere effettivo. Difatti, sotto questo profilo, la figura imperiale appare ridotta a «simbolo dello Stato e dell'unità del popolo» (art. 1 cost. giapponese); e risulta previsto espressamente che l'Imperatore non detiene e non esercita «in nessun caso poteri di governo» (art. 4 cost. giapponese)⁴⁷.

Nessun riferimento, invece, alla tradizionale concezione dell'origine divina dell'Imperatore. Esso, tuttavia, rimane ancora oggetto di venerazione – ma ormai su un piano etico-religioso e socio-culturale – all'interno di alcuni circoli scintoisti maggiormente legati al pensiero religioso più tradizionale⁴⁸.

Seguendo uno schema organizzativo e istituzionale ben diverso, sul piano storico sono esistiti altri antichi sistemi politici in cui si è parimenti operata una sorta di “divinizzazione” del monarca, ma al diverso scopo di meglio garantire e di potenziare in maniera efficace la “religione ufficiale” dello Stato. In queste ultime singolari società umane, i principi religiosi rappresentavano i valori informatori e costitutivi dell'ordinamento civile, e lo stesso potere giurisdizionale era praticamente condiviso dal sovrano politico con la casta sacerdotale.

In tali esperienze politiche, esisteva un concorso, se non una prevalenza, della classe religiosa su quella politica, dandosi vita, dunque, non un sistema *cesaropapista* in senso tecnico, bensì, semmai, ad un sistema con significative venature *ierocratiche*.

⁴⁶ Cfr. in proposito, I. BURUMA, *Domare gli Dei. Religione e Democrazia in tre Continenti*, trad. di E. Del Sero, Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 69 ss., spec. 80 ss.

⁴⁷ Cfr. Sul punto cfr. A. PIZZORUSSO, voce *Sistemi costituzionali stranieri*, in *Enc. giur.*, XXIX, Treccani, Roma, 1993, p. 18.

⁴⁸ S. BALDETTI, *La religione nel sistema costituzionale giapponese*, in *Diritto e religioni*, 2016, 1, p. 301 ss., il quale sottolinea che «l'attaccamento del Giappone ai valori della tradizione non sembra essere del tutto scomparso con il nuovo costituzionalismo modellato dagli americani. Ad oggi, l'Imperatore non è più considerato ufficialmente un Dio vivente e non gli sono dovuti gli onori del periodo Meiji, ma molti giapponesi continuano a ritenerlo di natura divina e a rendergli culto. Storicamente la negazione della divinità dell'Imperatore risale al primo gennaio del 1946, quando l'Imperatore Hirohito pronunciò davanti alla nazione la famosa *Ningen Sengen* (*Dichiarazione della natura umana dell'imperatore*). Qualcuno ha però notato come Hirohito nel suo discorso si riferisca a sé stesso affermando di non essere un “*akitsumikami*”, una “divinità manifesta”. Avrebbe quindi negato di non essere un *kami* incarnato, ma non avrebbe disconosciuto la millenaria discendenza della famiglia imperiale dalla Dea del Sole *Amaterasu*. L'Imperatore non è dunque un *kami* fatto uomo, benché possa vantare i *kami* tra i suoi antenati. Pare che neppure di fronte a un paese sconfitto e devastato dalla guerra il sovrano potesse rinunciare a secoli di tradizione. Sicuramente questo è da attribuire al profondo legame tra politica e tradizione che caratterizza l'istituto del trono imperiale giapponese, per il quale è complesso definire quanto vi è di effettivamente religioso nelle attribuzioni del *Tenno* e quanto non lo sia. L'immaginario e la tradizione rituale *shinto* sono infatti molto radicati anche nella quotidianità dei giapponesi e la particolare impostazione, poco o nulla dogmatica, per cui lo *shinto* si concentra sulla perfetta esecuzione del rito piuttosto che sulle riflessioni teologiche, contribuisce a rendere labile il confine tra religione e costume sociale. In molti casi infatti, i problemi dei rapporti tra Stato e religione nel Giappone contemporaneo originano da questo incontro – scontro tra il modello di laicità introdotto dalla nuova Costituzione e le tradizionali forme di espressione della religione nel Paese».

Un singolare esempio di antico sistema politico operante una forma di “divinizzazione” del monarca di stampo *ierocratico* è riscontrabile, ad esempio, nell’esperienza dell’ordinamento egiziano nel periodo dell’*Antico Regno* (3200-2000 circa a. C.), caratterizzata dalla cogenza giuridica e civile di principi generali e di precetti particolari di natura religiosa⁴⁹.

L’ordine cosmico dell’*Antico Regno* egiziano era essenzialmente caratterizzato dall’idea della “regalità sacra”, che identificava il Faraone con la Divinità, qualificandolo come il “Grande Dio”. Il “Dio-re”, afferente ad un ordine arcano e superiore di natura sovraumana, dominava l’antico Egitto, esercitando sul popolo e sul territorio un potere di governo assoluto, giustificato dalla sua personale (e supposta) derivazione divina⁵⁰.

Secondo questa antica concezione, il Faraone rappresentava un’immagine terrena della Divinità. Era dotato di una particolare forza in grado di regolare in modo ordinato il gioco delle “potenze vitali”, ed era capace di raccordare spiritualmente la sfera divina con quella umana. Nell’assolvere a questo compito, il “Dio-re” era costantemente chiamato a conformarsi all’ordine divino, in quanto la sua funzione consisteva essenzialmente nell’attuazione e nella realizzazione terrena dell’equilibrio cosmico ed etico che sovrintende alla vita stessa del “Creato”⁵¹.

Il sovrano, nell’attendere alle sue competenze d’ordine sacro, era affiancato dalla casta sacerdotale, che occupava una posizione di particolare preminenza nella scala gerarchica sociale⁵².

I sacerdoti non svolgevano soltanto funzioni di carattere strettamente religioso, ma partecipavano attivamente alla vita economica egiziana, organizzando le principali attività produttive e possedendo in molti casi immense ricchezze e copiose quantità di beni materiali. Inoltre, i sacerdoti, per la speciale posizione sociale che rivestivano, fornivano al Faraone un prezioso apporto alla direzione generale dello Stato, fino a diventare un ceto fortemente condizionante la complessiva attività di governo del monarca e a piegare il sistema politico egiziano verso modelli di stampo *ierocratico*⁵³.

8. Forme di teocrazia nell’esperienza politica cristiana.

L’altra versione *monistica* che appare interessante esaminare in questa sede è quella *teocratica*, la quale trova la sua matrice più profonda nel pensiero religioso di alcune organizzazioni confessionali che hanno avuto radicamento genetico e particolare diffusione storica segnatamente nell’area geo-politica “orientale”.

⁴⁹ Cfr. in argomento, J. PIRENNE, *Storia della civiltà dell’antico Egitto*, Sansoni, Firenze, 1968.

⁵⁰ Cfr. S. DONADONI, *La religione dell’antico Egitto*, Laterza, Roma-Bari, 1959; H. RANKFORD, *La religione dell’antico Egitto*, con prefazione di E. de Martino, Einaudi, Torino, 1957; S. MORENZ, *La religion égyptienne*, Payot, Paris, 1962.

⁵¹ G. LANCZKOWSKI, *Dizionario delle Religioni non cristiane*, cit., p. 126 ss.

⁵² Cfr. S. SAUNERON, *I preti dell’antico Egitto*, Mondadori, Milano, 1961.

⁵³ Per un esame del particolare sistema politico-religioso dell’antico Egitto, cfr. R.A. SCHWALLER DE LUBICZ, *La teocrazia faraonica*, trad. di P. Crimini, Ed. Mediterranee, Roma, 1994.

I sistemi *teocratici* presentano un ribaltamento dell'impostazione precedente, nel senso che la compenetrazione fra Stato e Chiesa si risolve in tal caso a favore dell'elemento religioso, che rappresenta il nucleo fondatore, propulsore e informatore della vita giuridica e politica della comunità civile. L'ordinamento statuale trova la sua base giustificativa, e la sua stessa ragion d'essere, nella normazione religiosa, la quale diviene *limite (negativo)* e *fondamento (positivo)* del potere politico e di tutte le sue particolari estrinsecazioni.

In questa prospettiva, lo Stato appare essere una sorta di emanazione e di espressione del potere religioso, che si incarna organicamente nelle strutture politiche attraversandone e condizionandone l'intera attività giuridica e istituzionale. Ogni aspetto della vita politica è imbevuto di spirito religioso, che non solo guida e orienta l'operato e le determinazioni delle istituzioni statuali, ma partecipa e presiede altresì alla graduale trasformazione e all'evoluzione del complessivo ordinamento statuale.

Dal punto di vista giuridico-costituzionale, le istanze religiose sono considerate prevalenti rispetto alle finalità puramente temporali, le quali ultime – nella veste di *instrumentum religionis* – devono essere subordinate, asservite ed eventualmente sacrificate, in ogni caso, al raggiungimento degli interessi spirituali. L'intero impianto giuridico e normativo statuale è sottoposto ed ordinato alla normativa d'ordine soprannaturale, che, attraverso l'efficacia civile dei suoi canoni e dei suoi precetti dogmatici e “rivelati”, indirizza l'organizzazione e il funzionamento dell'apparato statuale verso la realizzazione di supreme finalità di carattere ultra-temporale.

Nella visione *teocratica*, la ragion d'essere e di esistere dello Stato, il suo fondamento genetico e la sua stessa giustificazione ultima, risiedono, anche sotto il profilo strettamente giuridico, in un ordine e in una *Volontà* determinativa *esterna* ed *estranea* alla sfera di sovranità statuale.

Per sua propria natura, questo “*centro vitale*” creativo e fondativo dello Stato non può che essere d'ordine e di livello *superiore* rispetto al soggetto statuale, e non può non coincidere, per logica conseguenza, che con la Divinità. Di conseguenza, dal punto di vista istituzionale, nelle *teocrazie* la Divinità è al vertice del potere, che viene esercitato, in concreto, da soggetti e da istituzioni pubbliche non in nome proprio, bensì in funzione meramente vicaria e rappresentativa della “*Volontà divina*”.

In questo quadro, la classe religiosa, in qualità di naturale e, perciò, legittima depositaria ed interprete delle determinazioni divine, o si colloca al livello gerarchico più elevato della scala dell'ordinamento sociale ovvero assume, in via diretta ed esclusiva, il *governo sovrano* della società politica.

Nel primo caso, la casta sacerdotale non gestisce formalmente ed apparentemente il supremo potere dello Stato, essendo questo ufficialmente devoluto ad una distinta classe politica e direttiva. Nondimeno, vantando poteri di diretta derivazione e attribuzione divina, la gerarchia ecclesiastica viene ad influire, in maniera sostanziale, sul *governo generale* della cosa pubblica, limitando – di fatto e di diritto – l'autonomia

e la sfera d'incidenza effettiva dell'autorità politica, divenendo praticamente arbitra e moderatrice delle complessive dinamiche politiche.

Nel secondo caso, per contro, il Capo religioso (ossia il soggetto collocato al vertice della struttura sacerdotale) esercita direttamente funzioni istituzionali di *direzione politica* dello Stato, assumendo conseguentemente, altresì, il ruolo e la carica di Capo politico. In questa ipotesi, l'esercizio delle funzioni sovrane dello Stato, e quindi il governo della cosa pubblica, l'emanazione delle leggi e l'amministrazione della giustizia, risultano pienamente e *monisticamente* accentrati nelle mani della sola casta sacerdotale (*ierocrazia*), e il *Sommo Sacerdote*, in quanto emanazione diretta della *Volontà* di Dio e nella qualità di supremo responsabile ed esecutore delle determinazioni divine, riunisce nella sua persona la totalità dei poteri, di natura religiosa e d'ordine politico, in maniera assoluta ed autocratica⁵⁴.

Si determina, così, una "politicizzazione" della religione, la quale assume un ruolo primario nell'ambito societario, di preminenza assoluta sul potere politico, che rimane completamente assoggettato ed assorbito nell'ambito giurisdizionale confessionale.

Nelle società *teocratiche*, infine, il fattore religioso non compenetra solo le istituzioni politiche e la rete e la struttura giuridica dell'ordinamento positivo dello Stato, ma raggiunge anche la sfera dei rapporti sociali. La comunità sottoposta al regime *teocratico* avverte l'elemento religioso come fattore essenziale e costitutivo del suo stesso vivere, come fonte di valori e di principi che illuminano e guidano tutto l'agire umano. Ogni profilo della vita civile è intimamente legato alla dimensione religiosa, qualsiasi azione personale e collettiva ed ogni decisione o comportamento umano e sociale risulta di continuo parametrato alla scala valoriale religiosa, che rappresenta, nello stesso tempo, il nucleo fondativo e il limite ostativo di tutte le manifestazioni e le attività dei credenti.

A differenza della concezione sistematica della *Chiesa di Stato* (o *cesaropapistica*), che trova fertile terreno di impianto e di coltura nell'area geo-politica mediterranea "occidentale" (*Città-Stato* greche e *Civitas* romana), l'impostazione *unionistica* di carattere *teocratico* si afferma soprattutto in Oriente⁵⁵. In questa diversa area geografica, alcune dottrine religiose – segnatamente nell'ambito di determinati contesti politici ovvero in particolari periodi storici – hanno influenzato in maniera rilevante la costituzione, l'evoluzione e le dinamiche complessive delle relative comunità umane, informando dei loro contenuti i singoli tessuti normativi e istituzionali di taluni ordinamenti politici orientali⁵⁶.

⁵⁴ Sulle caratteristiche di questi sistemi, cfr. G. DALLA TORRE, *La città sul monte*, cit., p. 26-27; P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, cit., p. 265-266; L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 27 ss.

⁵⁵ Cfr. P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, cit., p. 265 ss.; L. SPINELLI, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 29 ss.

⁵⁶ Cfr. sul punto S. GHERRO, *Stato e Chiesa ordinamento*, Giappichelli, Torino, 1994, p. 3. Per un esame delle diverse credenze religiose orientali e dei loro rispettivi contenuti fideistici e dottrinali, cfr. AA.VV., *Dizionario delle religioni orientali*, Vallardi, Milano, 1993; AA.VV., *Dizionario delle religioni del Medio Oriente*, Vallardi, Milano, 1994.

Tuttavia, sembra opportuno segnalare che la concezione *teocratica* è stata accettata anche da parte di altre correnti religiose che si sono sviluppate sin dagli albori, soprattutto nel mondo “occidentale”; ma tale fenomeno si è verificato soltanto in via eccezionale e contingente rispetto alla dottrina politica classica e ufficiale (*dualista* e non *monista*) formalmente seguita in materia.

Esempi di quest’ultimo genere sono offerti dall’esperienza di alcune Chiese cristiane. In specie, hanno abbracciato impostazioni politiche di natura *monistica*, sia pure esclusivamente in determinati periodi e in particolari contingenze storiche, tanto la Chiesa cattolica quanto alcune Chiese protestanti.

Al riguardo, va rilevato che le Chiese cristiane non avrebbero potuto e dovuto abbracciare in nessun caso ideali *teocratici*, in quanto avrebbero dovuto, viceversa, sempre ispirarsi al diverso e fondamentale principio del *dualismo* evangelico, tendente ad escludere – *natura sua* – ogni forma di commistione giurisdizionale fra religione e politica. Ma la tensione verso il modello *dualista cristiano* talora è stata, di fatto, più distante da esso, segnata in alcune particolari circostanze: o attraverso opzioni *monistiche* di tipo *cesaropapistico* (caratterizzanti – come già visto – l’esperienza religiosa protestante degli Stati “moderni” dell’Europa centro settentrionale, che avevano dato vita a sistemi a *Chiesa di Stato*) ovvero attraverso scelte *unionistiche* di natura *teocratica*, che hanno in parte eccezionalmente riguardato, comunque per brevi periodi storici, sia l’impostazione seguita da determinate confessioni protestanti, sia l’esperienza giuridica della Chiesa cattolica.

Si tratta di profilo tematico di particolare rilevanza storica, giuridica e religiosa, al quale conviene qui fare riferimento in maniera (necessariamente) sintetica, pur nella consapevolezza che l’argomento sarebbe meritevole di una più articolata e approfondita trattazione non effettuabile in questa sede.

Sul presupposto di questa notazione, sembra interessante accennare che, per quanto concerne l’esperienza *teocratica* nell’ambito di alcune Chiese protestanti, possono essere ricordati brevemente il caso calvinista a Ginevra, e quello dei *Coloni inglesi* puritani nelle terre del continente nord-americano.

Giovanni Calvino, tra il 1541 e il 1564, costruì la *Città-Stato* ginevrina plasmandola secondo un modulo eminentemente *teocratico*, costituzionalmente fondato sulla supremazia legale delle *Sacre Scritture* e sostanzialmente diretto e governato dalla classe religiosa. In questa singolare costruzione statuale, la funzione e le attività politiche erano completamente asservite alle ragioni della fede, che prevalevano in ogni caso su qualsiasi interesse o questione d’ordine civile⁵⁷.

L’intento perseguito non sembrava tanto quello di assicurare la “vittoria” o la prevalenza della religione sugli interessi dello Stato, quanto quello di introdurre un sistema di controllo religioso penetrante, politicamente supportato e sanzionato, che garantisse l’esistenza dell’ortodossia e dell’ortoprassi

⁵⁷ Cfr. in proposito C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 96 ss.; G. LEZIROLI, *Relazioni fra Chiesa cattolica e potere politico. La religione come limite del potere (Cenni storici)*, Giappichelli, Torino, 1998, p. 171-173.

calvinista. Tali forme di controllo assorbente, intollerante e totalitario investivano non solo i comportamenti personali ed esteriori dei consociati, ma giungevano in profondità, fino a cogliere gli aspetti e i moti più reconditi dell'animo umano, in modo da scongiurare la dissidenza e da assicurarne la piena adesione alla fede calvinista.

Altro esempio cristiano-protestante di società *teocratica* cui sembra interessante accennare è offerto dalle vicende storiche e politiche vissute da alcuni successori inglesi delle concezioni calviniste, vale a dire i puritani (o congregazionalisti), quando tentarono inizialmente di esportare tale modello nelle nuove Colonie americane⁵⁸.

In talune primitive Colonie inglesi fondate in America, e precisamente negli insediamenti puritani della c.d. “Nuova Inghilterra” e nel *Massachussets*, dove i *Pilgrim Fathers* erano sbarcati nel 1620 con lo storico naviglio della *May Flower*, i puritani tentarono di instaurare delle collettività sociali politicamente governate da regimi di carattere *teocratico*, fondati sulla preminenza istituzionale e giurisdizionale della religione sulla “ragion di Stato”.

Tali Colonie furono dichiarate “Regni” sottoposti alla diretta volontà di Gesù Cristo (“*The Kingdom of Jesus Christ*”); e, in quanto tali, assunsero costituzionalmente come loro *statuto* fondamentale la *Sacra Bibbia*. Le Congregazioni religiose dei “Coloni pellegrini” deliberavano indistintamente sia in materia civile sia su questioni ecclesiastiche, applicando rigorosamente le leggi e le prescrizioni contenute nei *Testi Sacri*: che venivano, così, ad orientare e a guidare, nella duplice dimensione civica e spirituale, la vita individuale e collettiva della comunità delle persone che la animavano.

Per quanto concerne la Chiesa cattolica e romana, una sua opzione in senso *teocratico* era maturato in età medioevale, soprattutto dopo la stipulazione del Concordato di *Worms* (1122 d.C.), che rappresenta un tornante fondamentale nella storia medioevale dei rapporti fra Stato e Chiesa⁵⁹. Infatti, dopo la conclusione bilaterale di questo primo esempio storico di accordo concordatario, definitasi in senso favorevole alla libertà della Chiesa la c.d. “lotta delle investiture”⁶⁰, ridimensionatasi nei suoi confini temporali la giurisdizione dello Stato nell’ambito della *Respublica gentium christianarum*, il Papato si venne a trovare al vertice del *Sacro Romano Impero*, divenendo la massima autorità del mondo cristiano occidentale.

⁵⁸ Cfr. sul punto F. RUFFINI, *La libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo*, cit., p. 310 ss.

⁵⁹ Cfr. P.G. CARON, *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, I, cit., p. 71 ss.; L. SPINELLI, *Libertas Ecclesiae. Lezioni di diritto canonico*, Giuffrè, Milano, 1979, p. 42 ss., e 53 ss.

⁶⁰ Cfr. M. HEIM, *Introduzione alla storia della Chiesa*, ediz. it. a cura di C. Asso, Einaudi, Torino, 2002, p. 73 ss.

La nuova “*Respublica sub Deo*” – espressione istituzionale della situazione politica europea esistente in quel particolare frangente storico dell’età medioevale – venne a configurarsi strutturalmente, in linea di tendenza, secondo schemi e paradigmi di natura tipicamente *teocratica*⁶¹.

L’ideale *teocratico* era sostenuto, a livello dottrinale, dall’affermazione curialista della teorica della *potestas Ecclesiae directa in temporalibus*, implicante l’esistenza di un *potere giuridico diretto* della Chiesa tanto nella sfera spirituale quanto nell’ordine temporale⁶². In base a questa nuova teorica, che trovava specifico supporto anche nel pensiero e in provvedimenti del supremo magistero ufficiale di quell’epoca⁶³, il Papa, in quanto investito da Dio di piena potestà giurisdizionale sulle cose spirituali e sugli “affari terreni” – sulle c.d. “questioni temporali” – esercitava poteri assoluti e incondizionati sugli uomini, sulle cose e, naturalmente, sugli ordinamenti politici, decidendone la vita e la sorte⁶⁴.

In questa prospettiva, il Pontefice aveva il diritto di nominare e di deporre i principi e gli imperatori, di revocare sentenze e provvedimenti imperiali, di legiferare su materie civili e di abrogare o ‘correggere’ leggi civili, di sciogliere i sudditi dal giuramento di fedeltà che li legava all’Imperatore. In sostanza, il Papa era arbitro della guerra e della pace, del destino personale e politico dei popoli e dell’umanità, ponendosi come supremo moderatore e reggitore della vita politica, religiosa e morale – interna ed internazionale – dell’*Orbe* della Cristianità occidentale⁶⁵.

9. Stato pontificio e Stato Città del Vaticano

Una evidente conformazione politica e istituzionale di natura *unionistica*, implicante una tendenziale preminenza giurisdizionale dell’autorità religiosa sulla dimensione temporale, attraversava anche la struttura interna dello Stato pontificio (c.d. *Stato della Chiesa* o *Patrimonio di S. Pietro*). Il suo primo nucleo costitutivo risaliva alla metà dell’VIII secolo, quando il Papato, ormai di fatto politicamente sganciato dall’Impero bizantino, era riuscito ad affrancarsi anche dall’egemonia longobarda con l’aiuto dei Franchi.

⁶¹ Cfr. P. BELLINI, *Respublica sub Deo. Il primato del Sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanistica*, Le Monnier, Firenze, 1984, p. 112 ss.

⁶² Cfr. al riguardo, P. BELLINI, *Sugli usati paradigmi della canonistica osservante. Considerazioni dissenzienti d’un canonista trasgressivo*, Giuffrè, Milano, 2016, p. 111 ss.; G. SARACENI, voce *Potestas in temporalibus*, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, cit., p. 382; e, più di recente, C. FANTAPPIE’, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, il Mulino, Bologna, 2011, p. 96 ss.; I. ZUANAZZI, *Tra spirituale e temporale: la laicità nel diritto canonico e nei diritti secolari*, in *Diritto e religioni*, 2017, 2, p. 498 ss.

⁶³ Cfr. P.G. CARON, *Corso di storia dei rapporti fra Stato e Chiesa*, I, cit., p. 82 ss.; F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., p. 125 ss.

⁶⁴ Cfr. G. SARACENI, *Chiesa e comunità politica*, Giuffrè, Milano, 1983, p. 8 ss.; F. RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, cit., p. 132-133.

⁶⁵ Da angolazione di studio diversa, circa la “presenza giuridica” della Chiesa nella società politica medioevale, cfr. P. GROSSI, *L’ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 5 ss.

La sovranità temporale del Pontefice romano esercitata sul territorio del c.d. *Stato della Chiesa* durò, sia pure con alterne vicende, per circa un millennio, fino alla sua definitiva estinzione nel 1870⁶⁶. Tale potere temporale si consolidò in modo effettivo soltanto a partire dalla metà del sec. XV, quando, di fronte al sorgere degli Stati moderni, anche la Chiesa si costituì in “*Principatus civilis*” per garantirsi un proprio spazio vitale di azione e di indipendenza dalle Potenze secolari europee⁶⁷.

Si tratta di una figura statuale del tutto particolare, costituente un *unicum* nel panorama politico mondiale, la cui creazione sarebbe stata motivata dall’esigenza di sottrarre i Pontefici – insieme al loro Ufficio centrale di governo della Chiesa universale – dai (possibili e) contingenti condizionamenti delle varie sovranità temporali. Sulla base di questa specifica finalizzazione, accreditata dottrina ritiene in particolare che, «se le vicende terrene e le passioni umane possono talora aver offuscato la ragione profonda della sovranità temporale dei Papi, questa è data in sostanza dalla esigenza di salvaguardare *in apicibus* il principio *dualista* cristiano, che impone di tenere distinte religione e politica. Dunque, contrariamente a quanto potrebbe credersi, e talora si è pur pensato e detto, quella del potere temporale pontificio non è stata espressione di pretese teocratiche; tutto all’opposto, è stata una manifestazione della lotta, nel tempo, per mantenere distinto ciò che è di Cesare da ciò che è di Dio»⁶⁸.

Non può considerarsi continuazione storico-politica dello Stato pontificio (che si era definitivamente estinto per *debellatio* nel 1870) l’attuale Stato della Città del Vaticano, sorto nel 1929 in virtù del Trattato lateranense stipulato fra l’Italia e la Santa Sede per risolvere la c.d. “*Questione romana*”⁶⁹.

Lo S.C.V. rappresenta una entità statuale geneticamente originale e del tutto *sui generis*, sia sotto l’aspetto strutturale, sia sotto il profilo funzionale⁷⁰.

Sotto il primo aspetto, i suoi elementi costitutivi (*popolo, territorio e sovranità*) presentano delle caratteristiche peculiari, non riscontrabili nell’esperienza di altri ordinamenti statuali⁷¹. Da questo punto di vista, infatti, sembra opportuno segnalare che, a parte la singolare esiguità geografica (quasi “simbolica”) del *territorio*

⁶⁶ Per un esame delle diverse tappe storiche dello Stato pontificio, cfr. F. ERCOLE, voce *Chiesa (Lo Stato della Chiesa)*, in *Enc. it.*, X, Treccani, Roma, 1950, p. 38 ss.

⁶⁷ Cfr. P. PRODI, *Il sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna, 1982, p. 9.

⁶⁸ G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto vaticano*, Giappichelli, Torino, 2018, p. 2, il quale osserva inoltre che, «al di là delle nostalgie per una inattuale teocrazia di stampo medievale, che pure allora albergarono in più di uno, la reazione alla fine violenta imposta allo stato pontificio era più profondamente motivata dalla necessità di garantire l’assoluta indipendenza, di diritto e di fatto, sostanziale ma anche formale, di un’altissima autorità spirituale che è posta a capo di una comunità religiosa di cui è chiamata a presidiare, tra l’altro, l’unità. Una unità, si noti, da salvaguardarsi non solo in relazione alla realtà interna della società ecclesiastica, ma anche in una dimensione assolutamente sovranazionale» (*ivi*, p. 4).

⁶⁹ Cfr. M. TEDESCHI, voce *Vaticano (Stato Città del)*, in *Enc. dir.*, XLVI, Giuffrè, Milano, 1993, p. 284 ss., spec. 295.

⁷⁰ Cfr. F. CAMMEO, *Ordinamento giuridico dello Stato della Città del Vaticano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2005, p. 7 ss.

⁷¹ Cfr. V. DEL GIUDICE, *Manuale di diritto ecclesiastico*, Giuffrè, Milano, 1970, p. 86 ss.

vaticano, il *popolo*, che risulta costituito quasi esclusivamente da funzionari ecclesiastici e da dipendenti laici e dalle loro rispettive famiglie, non dà vita ad una collettività umana stabile e attiva e in potenziale espansione demografica, ma è costituito da un insieme di cittadini aventi (in un certo senso) un ruolo “funzionale” rispetto allo Stato (e non viceversa, come dovrebbe accadere normalmente, invece, all’interno degli Stati); i quali hanno acquisito lo *status civitatis* comunque in modo temporaneo, per concessione o per svolgere una loro specifica “funzione”. Quanto alla *sovranità*, la potestà di governo o d’imperio appartiene costituzionalmente alla Santa Sede, e cioè al Sommo Pontefice, il quale riunisce in modo stabile nella propria persona due potestà supreme: quella di Capo visibile della Chiesa cattolica universale, e quella di sovrano dello Stato della Città del Vaticano⁷².

Sotto il secondo profilo, lo S.C.V. difetta del requisito, tipicamente presente in tutti gli altri Stati, della “politicità” (in senso tecnico), ossia non è stato creato per perseguire istituzionalmente e in via prioritaria fini di carattere generale (e, perciò, “politici”) che interessino il benessere e il progresso della sua collettività. In altri termini, lo S.C.V., pur interessandosi (ovviamente) del “bene comune” e della tutela dei suoi cittadini, non è stato creato allo scopo principale di provvedere a soddisfare i bisogni di coloro i quali possiedono la cittadinanza al suo interno; non appare essere stato costituito, primariamente, quale soggetto statale “politico” (in senso proprio) diretto a provvedere al soddisfacimento delle esigenze fondamentali dei suoi cittadini e alla cura primaria dell’interesse pubblico e generale della sua comunità. Invece, lo S.C.V. appare geneticamente costituito per ragioni e per finalità del tutto diverse, di carattere *strumentale* e non di natura “politica”, come soggetto istituzionale essenzialmente finalizzato ad assicurare alla Santa Sede la libertà e l’assoluta e visibile indipendenza da qualsiasi altro potentato politico nello svolgimento della sua funzione religiosa, e a garantirle piena sovranità anche in campo internazionale.

Dal punto di vista classificatorio, e tenendo sempre in debito conto il fatto della relatività e della oggettiva opinabilità degli schemi qualificatori, lo S.C.V. assume una particolare configurazione sia sotto il profilo del diritto costituzionale sia sotto il profilo del diritto ecclesiastico.

Sotto l’aspetto costituzionalistico, la *Città-Stato* vaticana si presenta come uno Stato *patrimoniale* (*forma di stato*), retto da una monarchia *elettiva e assoluta* (*forma di governo*)⁷³.

Infatti, la Santa Sede non solo esercita un’assoluta potestà pubblicistica su tutto il territorio vaticano, ma ne possiede altresì la piena “proprietà” (di diritto privato), costituendo l’elemento territoriale (insieme a

⁷² Circa le peculiarità della sovranità (o soggettività) internazionale dello Stato della Città del Vaticano, cfr., di recente, E. GREPPI, *Qualche riflessione sulla soggettività internazionale della Santa Sede e dello Stato della Città del Vaticano*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2017/2, p. 325 ss.

⁷³ Cfr. G. DALLA TORRE, voce *Vaticano (Stato della città del)*, in *Enc. giur.*, XXXII, Treccani, Roma, 1994, p. 3; ID., *Lezioni di diritto vaticano*, cit., p. 44 ss.; ID., *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 377, il quale precisa che «la Città del Vaticano rientra nella categoria, conosciuta al diritto pubblico e al diritto internazionale, degli Stati-mezzo anziché a quella, ordinaria, degli Stati-fine».

tutte le sue dotazioni immobiliari, le sue pertinenze e i suoi accessori) “patrimonio” di esclusiva proprietà del sovrano Pontefice⁷⁴. Lo S.C.V., inoltre, è retto da un monarca elettivo che esercita un potere di governo assoluto⁷⁵, in quanto tutte le prerogative e le potestà fondamentali competono istituzionalmente al sovrano, il quale può discrezionalmente demandarne l'esercizio a funzionari delegati, i quali, a sua personale discrezione, possono essere sempre rimossi dall'incarico⁷⁶.

Sotto il profilo ecclesiasticistico, e, in particolare, sotto l'aspetto del rapporto fra potere temporale e sfera religiosa, lo S.C.V. è stato definito da una parte della dottrina come uno Stato *teocratico* e *ierocratico*⁷⁷.

Secondo questa linea di pensiero, «come già in passato nello Stato pontificio, così e soprattutto attualmente nello S.C.V. si ha compenetrazione e fusione, non demarcazione e fusione dell'elemento religioso e del civile nelle sue finalità, nei suoi organi, nella legislazione, nelle varie manifestazioni di tutta la sua attività, e si ha tale compenetrazione e fusione con una supremazia manifesta e un predominio assoluto del primo elemento sul secondo e come ragione prima di esistenza e condizione ultima di vita politica e giuridica dello Stato stesso sia nell'ordine costituzionale interno che in quello esterno internazionale, onde si può veramente affermare che si ha in esso una forma tipica, anzi la forma più spiccata ed accentuata che mai si sia conosciuta, di teocrazia ierocratica»⁷⁸.

Tale qualificazione viene argomentata dal fatto che, nell'ambito dell'ordinamento della *Città-Stato* vaticana, l'autorità suprema di governo spetta in via esclusiva al romano Pontefice, che è, nello stesso tempo, anche Vicario di Cristo in terra e Capo della Chiesa cattolica. Il Sommo Pontefice esercita tutti i poteri istituzionali connessi alla sua sovranità temporale anche attraverso la collaborazione delle gerarchie religiose⁷⁹, la cui presenza e il cui operato, insieme alla particolare posizione riconosciuta alle fonti del diritto canonico nell'ambito del diritto oggettivo dello S.C.V., contribuirebbe a dare vita ad un sistema politico-ecclesiastico di tipo *ierocratico*.

Questa impostazione non appare condivisa da parte di chi la considera eccessivamente formalistica, in quanto la stessa non terrebbe conto delle peculiarità sostanziali caratterizzanti, in modo esclusivo, la singolarissima struttura dello Stato Città del Vaticano⁸⁰.

⁷⁴ Cfr. F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 250-251.

⁷⁵ Cfr. F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 253; S. GHERRO, *Stato e Chiesa ordinamento*, cit., p. 69; W. SCHULZ, voce *Città del Vaticano (Stato della)*, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, III, UTET, Torino, 1989, p. 111.

⁷⁶ Per un'articolata disamina anche delle fonti del diritto vaticano in argomento, cfr. G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto vaticano*, cit., p. 46 ss.

⁷⁷ P.A. D'AVACK, *Vaticano e Santa Sede*, a cura di C. Cardia, il Mulino, Bologna, 1994, p. 180 ss. Su tale dibattuta questione classificatoria, cfr. le osservazioni critiche di G. DALLA TORRE, voce *Vaticano (Stato della città del)*, cit., p. 3; e, più di recente, ID., *Appunti sulla forma di Stato della Città del Vaticano*, in AA.VV., *Studi in onore di Carlo Gullo*, I, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2017 p. 145 ss.

⁷⁸ P.A. D'AVACK, *Vaticano e Santa Sede*, cit., p. 104.

⁷⁹ Cfr. sul punto F. FINOCCHIARO, *Diritto ecclesiastico*, cit., p. 252 ss.

⁸⁰ Cfr. C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 259 ss.

In particolare, si afferma potersi dedurre l'esistenza di uno Stato *teocratico* in senso tecnico soltanto nei casi in cui l' "equilibrio" interno raggiunto fra le diverse componenti statuali (istituzionali, politiche e popolari) sia risolto, a discapito degli altri soggetti esistenti, in favore del potere religioso e della classe sacerdotale. Viceversa, nel caso dello S.C.V. non sussisterebbe alcun "equilibrio" interno da raggiungere, perché esisterebbe nel suo ambito un'unica componente (quella religiosa e funzionariale), mancando «del tutto, anche materialmente, una realtà politica, una collettività stabile che possa vantare dei diritti verso lo Stato, che possa sentirsi *parte* dello Stato e di una comunità complessa»⁸¹. Pertanto, «se lo S.C.V., in quanto ente e strumento di cui si serve la Santa Sede per il raggiungimento delle sue finalità, ha una ovvia strutturazione confessionale (al pari di enti e istituzioni di altre confessioni religiose), questa non ha nulla a che vedere con la realtà di uno Stato *teocratico* che, per essere tale, deve avere quei requisiti minimi (territorio, vita politica, popolazione) che si riscontrano in tutte le teocrazie storicamente conosciute»⁸². Seguendo analoga linea di pensiero, altra parte della dottrina rileva al riguardo che «la Città del Vaticano non è né uno Stato teocratico, né tantomeno uno stato ierocratico; è nient'altro che uno Stato cattolico»⁸³. Dando svolgimento a questa lettura e con l'obiettivo di definirne contenuti e contorni, si precisa che «l'assunzione della espressione di "Stato cattolico" per qualificare la Città del Vaticano è nel senso di indicare uno Stato il quale, nel suo agire politico e nel suo diritto, tende ad uniformarsi agli insegnamenti della Chiesa sulle realtà temporali e sul loro reggimento»⁸⁴. Nella specie, «i valori veicolati da tali insegnamenti certamente animano e sostengono l'ordinamento vaticano; ma costituiscono anche un riferimento obbligato in tutti i casi nei quali il diritto positivo richiami i principi della religione o della morale al fine di integrare una fattispecie normativa»⁸⁵. A margine di tale articolato dibattito dottrinale e delle sue diverse posizioni e soluzioni, pare opportuno evidenziare che il problema della qualificazione dello S.C.V., ove trasferito dal piano classificatorio

⁸¹ C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*, cit., p. 263.

⁸² C. CARDIA, *Vaticano e Santa Sede dal Trattato lateranense a Giovanni Paolo II*, in P.A. D'AVACK, *Vaticano e Santa Sede*, cit., p. 22.

⁸³ G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto vaticano*, cit., p. 54, il quale argomenta la sua linea di pensiero, fra l'altro, sulla base di «una ragione più forte, più profonda, più radicale, si direbbe strutturalmente intrinseca alla "dottrina" (altri direbbe "ideologia") sottesa allo Stato, e che tocca l'ambito della teologia della politica. Giova notare che questa nell'insegnamento cristiano è caratterizzata dalla affermazione della *summa divisio* tra religione e politica, tra *sacerdotium* e *imperium*, tra Chiesa e Stato, e che si desume in più parti del Nuovo Testamento a cominciare dalla nota e fondamentale pagina evangelica del tributo. La distinzione tra "ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio" appare così rilevante, cardinale, nella visione cristiana dei rapporti tra la Chiesa ed il mondo, che non può non valere anche per la Città del Vaticano nel suo carattere statale e, quindi, politico».

⁸⁴ G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto vaticano*, cit., p. 55, il quale chiarisce, peraltro, che «la qualifica di "Stato cattolico" non va certo intesa nel senso che storicamente questa espressione ha avuto e culturalmente evoca nella classificazione delle istituzioni statali dal punto di vista confessionale. Vale a dire uno Stato che ha una religione ufficiale, con conseguente intolleranza – o mera tolleranza – verso le altre religioni, e nel cui ordinamento giuridico non è riconosciuto il diritto di libertà religiosa» (*ivi*, p. 54-55).

⁸⁵ G. DALLA TORRE, *Lezioni di diritto vaticano*, cit., p. 55.

propriamente “politico” del diritto costituzionale al terreno classificatorio “confessionale” del diritto ecclesiastico – nel quale le diverse tipologie o categorie statuali andrebbero sempre considerate *cum grano salis* – sembra comunque ulteriormente dimostrare (rispetto a quanto già dianzi accennato in argomento) la variabilità, la relatività e l’opinabilità degli schemi astratti di classificazione delle “forme di stato” sotto il profilo religioso. Questo fenomeno si registra, soprattutto, nei casi in cui – di fronte all’esigenza di definire un’entità statale unica e singolarissima nel suo genere – si fa ricorso a tipizzazioni schematiche e a modelli meramente formali che non tengono debitamente conto delle diverse peculiarità caratterizzanti la realtà sostanziale sottostante.

10. Sistemi teocratici nel mondo religioso orientale

Se si escludono le poche eccezioni *teocratiche* presenti nell’esperienza politica del mondo cristiano, l’impostazione *ierocratica* è stata teorizzata espressamente come sistema ideale e preferenziale di rapporto con la società politica – in momenti o contesti importanti per la loro stessa storia – da parte di alcune grandi religioni mondiali afferenti specialmente all’area geo-politica “orientale” (asiatica).

Volendo formulare brevemente alcune esempi significativi – alcuni dei quali non del tutto lontani nel tempo, fino ad arrivare a delle esperienze (addirittura) contemporanee – un primo singolare caso di regime politico-religioso di stampo *teocratico*, del tutto originale, è rappresentato dalla forma di governo assunta da una particolare comunità etnico-religiosa afferente al mondo buddista, e instauratasi nella regione asiatica del *Tibet*.

Tale esperienza aveva dato vita ad un sistema politico-religioso piuttosto complesso, generalmente denominato “*buddismo tibetano*”⁸⁶.

Per comprendere le caratteristiche essenziali di tale peculiare regime *teocratico*, occorre osservare che, a partire dal VII secolo d.C., la religione buddista penetrò e si diffuse nel territorio e nella società civile tibetana, dove acquisì fisionomia e struttura del tutto speciale.

Il Buddismo si radicò progressivamente in questa specifica regione geografica, penetrando profondamente nelle coscienze individuali dei singoli e nelle pratiche quotidiane, negli usi e nei costumi, nella cultura, nel “sentire comune” e nei comportamenti collettivi delle comunità civili presenti in quei particolari territori. La società tibetana ben presto condivise e reinterpretò in modo singolare i postulati

⁸⁶ Sui contenuti e sulle peculiarità di questa realtà religiosa, cfr. L. ANAGARIKA GOVINDA, *I fondamenti del misticismo tibetano secondo gli insegnamenti esoterici del grande mantra Om Mani Padme Hum*, Ubaldini, Roma, 1972; A. DAVID NEEL, *Le iniziazioni nel buddismo tibetano*, Ubaldini, Roma, 1986; GYATSO TENZIN (Dalai Lama), *Il buddismo del Tibet. La chiave per la via di mezzo*, Ubaldini, Roma, 1976; ID., *La via del buddismo tibetano*, Mondadori, Milano, 2005; ID., *La via della liberazione. Gli insegnamenti fondamentali del buddismo tibetano*, Il Saggiatore, Milano, 2014; L. PETECH, *Il Tibet*, UTET, Torino 1970; S. LHUNDUP (GESHE), J. HOPKINS, *Pratica e teoria del buddismo tibetano*, Ubaldini, Roma, 1985; G. TUCCI, *Le religioni del Tibet*, Ed. Mediterranee, Roma, 1970.

e i fondamenti della dottrina religiosa buddista, nonché le relative pratiche culturali, riconoscendo, parallelamente, centralità e preminenza sociale alle classi monacali che attendevano alle liturgie rituali e all'insegnamento di quel peculiare credo religioso.

Nell'area tibetana, la religione buddista sviluppò, peraltro, una impostazione dogmatica e dottrinale piuttosto originale, in parte derivata dalla fusione delle concezioni buddiste con le antichissime pratiche religiose “animistiche” e “sciamanistiche” locali.

A ben vedere, si trattava di una speciale rielaborazione e rivisitazione del pensiero religioso buddista, che non investiva soltanto la sfera spirituale e rituale dei singoli credenti e dell'intera comunità tibetana, ma che sfociava – anche – nella rappresentazione di una “dottrina politica” dello Stato. Si trattava, dunque, dunque, di una concezione religiosa e, insieme, di una particolare visione “politica” della società e della struttura statale complessivamente considerata.

Seguendo tale percorso sistematico, i monasteri buddisti che furono progressivamente introdotti nei territori tibetani contribuirono alla determinazione di profonde innovazioni sociali, che culminarono con la trasformazione degli stessi monasteri in centri di potere politico. In questo senso, i monaci tibetani che animavano la vita dei diversi monasteri dislocati all'interno del *Tibet* ponevano il culto religioso a elemento portante della collettività statale, sulla quale esercitavano, di fatto e di diritto, una serie di potestà di governo territoriale incidenti in maniera penetrante nella sfera pubblica e privata della vita dei consociati⁸⁷. L'organizzazione istituzionale e la struttura gerarchica dello Stato tibetano fu perfezionata nel XVII secolo d.C., quando al vertice politico fu proposto il *Dalai Lama* (“*Oceano di dotto sapere*”), il quale, in quanto Capo spirituale dei monaci buddisti, era considerato “patrono” vivente del territorio del *Tibet* e “principe ecclesiale” della società politica tibetana (c.d. “*lamaismo tibetano*”).

Il sistema politico che ne derivava appariva centrato sulla figura carismatica del Capo religioso, il quale era considerato destinatario di un espresso “mandato celeste” che lo investiva direttamente e personalmente dell'esercizio – anche – di una serie di prerogative e di poteri sovrani di governo del territorio tibetano e della stessa comunità civile in esso presente.

In tal modo il *Dalai Lama* era considerato, insieme, sovrano religioso e sovrano temporale del suo popolo; e rappresentava istituzione suprema di vertice tanto dell'apparato religioso buddista quanto del sistema politico tibetano. Con questa speciale caratteristica, il *Dalai Lama* era posto alla sommità dell'apparato istituzionale di un regime governativo di carattere essenzialmente accentrato e *teocratico*, nel quale tutto il

⁸⁷ L. DESHAYES, *Storia del Tibet*, Newton Compton, Roma, 2007; M. C. van WALT van PRAAG, *The Status of Tibet: History, Rights and Prospects in International Law*, Westview Press, Boulder (Colorado, USA), 1987.

“potere” apparteneva alla classe monacale, i cui dirigenti venivano espressamente scelti, per altro, fra i membri delle famiglie feudali più influenti nell’ambito del territorio tibetano⁸⁸.

Questa particolare forma di governo – ancora idealmente esistente nell’età contemporanea, sia pure sotto forma di “governo in esilio”, cui è di fatto tuttora sottoposto il XIV *Dalai Lama* – si è praticamente dissolta con l’invasione comunista cinese degli anni ’50 del secolo scorso⁸⁹.

In ogni caso, il regime comunista cinese, pur avendo riformato radicalmente le strutture economiche e sociali tibetane, ha lasciato intatta, in buona parte, l’organizzazione religiosa dei monaci buddisti ancora esistenti nelle regioni del *Tibet*. Nell’ambito di tale nuovo contesto ordinamentale statale, alla classe monacale buddista non appartiene più, però, né la titolarità né l’esercizio di alcuna forma di potere politico o di governo della società tibetana.

Occorre osservare conclusivamente che l’esperienza politico-religiosa *monistica* espressa dal “*lamaismo tibetano*” rappresenta, comunque, una singolare eccezione nell’ambito del pensiero buddista universale⁹⁰.

In una prospettiva più generale, difatti, il Buddismo, pur nella diversità delle voci e delle correnti di pensiero che lo attraversano, si è sempre unitariamente dimostrato refrattario a commistioni fra dimensione spirituale e vita temporale, e, dunque, fra esperienza religiosa e impegno politico e sociale⁹¹.

La religione buddista, essendo portatrice di una dottrina essenzialmente basata su pratiche meditative e ascetiche di carattere profondamente introspettivo protese al raggiungimento di uno stato di perfezionamento interiore e di elevata spiritualità, appare in certo qual modo sganciata dalle dinamiche del vivere terreno e quasi indifferente verso gli accadimenti del mondo civile⁹².

⁸⁸ A. TOM GRUNFELD, *The Making of Modern Tibet*, Routledge, New York (USA), 2015, p. 70 ss., 107 ss., 131 ss.; G.T. TSYBIKOV, *A Buddhist Pilgrim to the Holy Places of Tibet Based on Diaries kept over the Years 1889 to 1902*, translated by Roger Shaw, Gregg International, London, 1970.

⁸⁹ M.C. GOLDSTEIN, *A History of Modern Tibet, 1913-1951. The Demise of the Lamaist State*, UC Press, Berkeley (California, USA), 1991; ID., *A History of Modern Tibet, 2, The Calm before the Storm: 1951-1955*, UC Press, Berkeley (California, USA), 2009.

⁹⁰ GYATSO TENZIN (Dalai Lama), *Che cosa è il Buddismo. Un maestro e molte tradizioni*, Mondadori, Milano, 2017.

⁹¹ G. FILORAMO (a cura di), *Buddismo*, Laterza, Roma-Bari, 2001; J. SCHLIEFER, *Il Buddismo*, Carocci, Roma, 2002; H.W. SHUMANN, *Il Buddismo*, Armenia, L’Aquila, 2016.

⁹² D’altro canto, alcuni osservatori hanno evidenziato che, mentre il pensiero buddista classico sollecita a impostare le relazioni interpersonali secondo criteri di reciproca “compassione” e di pace, diversamente, il regime tibetano *lamaista* consisteva in un sistema di governo religioso rigido e autoritario, che – almeno in alcuni casi – sottoponeva i propri consociati a meccanismi di prevenzione e di controllo sociale e giuridico piuttosto coattivi e coercitivi, spesso anacronistici, e comunque non sempre rispettosi della dignità e della libertà delle persone (cfr. L. OLIVETTI, *Il Tibet sotto il lamaismo*, settembre 2015, in www.sroedner.over-blog.it). Nella specie, secondo alcune fonti di informazione cinesi (cfr. www.chinadaily.com.cn/china), prima della «riforma democratica del 1959» (conseguente all’annessione del *Tibet* da parte della Repubblica popolare cinese), il *Tibet* sarebbe stato caratterizzato da una «società di servitù feudale» dominata da una «teocrazia»; in particolare, nel *Tibet lamaista* si sarebbe dato vita ad «una società caratterizzata da una combinazione di potere politico e religioso» e da «una spietata oppressione politica e sfruttamento economico da parte della classe» al potere. Secondo tale interpretazione, prima di essere inglobato nello Stato cinese, il *Tibet* appariva come una «**società teocratica medievale**», non solo nel suo sistema di governo, ma anche sotto l’aspetto della vita sociale e culturale: una forma di «teocrazia» la quale garantiva ai livelli gerarchici religiosi di rango superiore, nonché ai monasteri

Si potrebbe, pertanto, concludere che l'impostazione *teocratica* del “*lamaismo tibetano*” costituisce una esclusiva eccezione *monistica* nell'ambito del più vasto panorama buddista, che evita, in genere, di sconfinare e di penetrare nell'orbita assegnata – *natura sua* – al potere politico. Ciò non ha escluso, tuttavia, che, pure nell'esperienza di alcuni ordinamenti giuridici contemporanei, il credo buddista sia stato formalmente ufficializzato come “religione di Stato”: dandosi conseguentemente vita, così, a sistemi politici e istituzionali statuali di tipo *confessionistico* buddista, tuttora esistenti ⁹³.

11. Esperienze unioniste nell'antico Ebraismo

Proseguendo l'analisi dei sistemi politico-religiosi di carattere *teocratico* afferenti al continente asiatico, è possibile riscontrare forme di organizzazione della comunità politica ruotanti intorno ad un *principio d'ordine*, civile e religioso, di natura *unionistica* anche in Medio Oriente, precisamente, durante determinati periodi storici della vita del popolo ebraico.

Sotto questo specifico profilo, occorre evidenziare che buona parte dell'esperienza politico-religiosa della società ebraica dell'*Antico Testamento* è stata contrassegnata da impostazioni e da istanze di carattere *teocratico*⁹⁴.

Secondo costruzione ebraica tradizionale, infatti, *Jahvè* governa il suo “Popolo eletto”, unitariamente raccolto e ordinato in comunità religiosa, attraverso il *Tempio* e le *Sacre scritture*.

Il *Tempio*, che è posto nel cuore della *Città santa* di Gerusalemme, rappresenta in modo esclusivo l'elemento centrale della vita economica, politica e religiosa della comunità. Il *Tempio* «era un luogo unico, il centro e il simbolo di un popolo ebraico ancora unito attorno alla capitale»; era costituito da «una costruzione imponente, servito da una classe di sacerdoti e organizzato intorno al sacrificio»⁹⁵.

Le *Sacre scritture* costituiscono la fonte primaria e fondamentale della *Legge* di Israele (*Torah*)⁹⁶.

buddisti e ai grandi proprietari terrieri, una serie di privilegi politici ed economici che andavano a discapito della generalità dei consociati. Questi ultimi, peraltro, sempre secondo le fonti di informazione citate (cfr. www.chinadaily.com.cn/china), sarebbero stati oppressi da un pesante sistema di pressione fiscale e da un regime di sanzioni penali, in alcuni casi «crudeli», tese a reprimere la commissione dei reati più gravi, anche con la previsione di specifiche figure di «**punizioni corporali**».

⁹³ Cfr. G. DE VERGOTTINI, *Diritto costituzionale comparato*, Cedam, Padova, 1991, p. 780, il quale segnala al riguardo che le «costituzioni della Cambogia del 1947 e del 1972 dichiaravano il buddismo religione di stato, come pure quella del Laos del 1947 e quella dello Sri Lanka del 1972», cui si può aggiungere, altresì, la vigente Costituzione del *Bhutan* emanata nel 2008.

⁹⁴ L. COHN-SHERBOCK, D. COHN-SHERBOCK, *Breve storia dell'ebraismo*, il Mulino, Bologna, 2017; S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, Islam e Induismo a confronto*, Il Mulino, Bologna, 2002; ID., *Introduzione al diritto comparato delle religioni. Ebraismo, Islam e Induismo*, il Mulino, Bologna, 2017; A. RODRIGUEZ CARMONA, *La religione ebraica. Storia e teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2006.

⁹⁵ E. BARNAVI (a cura di), *Atlante storico del popolo ebraico*, Zanichelli, Bologna, 1995, p. 58.

⁹⁶ Per un'efficace illustrazione delle *Sacre Scritture* ebraiche e delle loro singolari partizioni ed articolazioni, cfr. P. STEFANI, *Gli ebrei*, il Mulino, Bologna, 1997, p. 23 ss.

In particolare, la *Torah* è testimonianza originaria della signoria di *Dio* su Israele e rivelazione fedele della “*Volontà divina*”; esprime il diritto supremo e inderogabile e le direttive cogenti e vincolanti che *Jahveh* ha stabilito per tutto il popolo ebraico. La *Torah*, comprensiva sia di precetti giuridici che di regole morali, rappresenta «l’«insegnamento», l’«ammaestramento» di Dio che Israele ha ricevuto al Sinai», i cui contenuti sono vincolanti per tutto il popolo ebraico⁹⁷. Con questa connotazione, secondo il pensiero proprio del «giudaismo classico», la *Torah* «ha il compito di tracciare l’insieme istituzionale della vita del popolo in quanto gruppo di individui coscienti della propria posizione di fronte a Dio»⁹⁸.

Tuttavia, dopo aver seguito questa impostazione costantemente nel tempo, ad un certo punto della sua stessa evoluzione storica (all’incirca fra il 600 e il 400 a.C.), il popolo ebraico – una volta tornato in patria dopo l’esilio babilonese grazie ad un famoso proclama persiano (l’editto di Ciro II del 538 a.C.)⁹⁹, e dopo aver ricostruito il *Tempio* (516 a.C.) in precedenza distrutto dagli stessi babilonesi – dà vita ad un nuovo sistema istituzionale¹⁰⁰. Difatti, abbandonata la formula politica di governo monarchico, per lungo tempo identificata con il «modulo regale davidico»¹⁰¹, il baricentro del «potere» della comunità viene ora spostato in direzione religiosa, conferendogli un’intonazione *ierocratica* e sviluppando un sistema di governo di stampo *teocratico*¹⁰².

Di conseguenza, la società ebraica viene ora diretta dal *sommo sacerdote* e dalle gerarchie religiose, che fungono, insieme, da rappresentanti e da mediatori istituzionalizzati della “*Volontà divina*”, riunendo in sé la dignità sacerdotale e la funzione di governo civile della comunità sociale¹⁰³. La casta sacerdotale è

⁹⁷ G. STEMBERGER, *La religione ebraica*, EDB, Bologna, 1996, p. 53, il quale precisa che «la Torah ha la sua versione scritta nel Pentateuco, nei cinque libri di Mosè; in senso lato, tutta la Bibbia ne fa parte. Essa è la “Torah scritta”, che viene ampliata e completata dalla “Torah orale”, da tutta la tradizione autoritativa, che sola fa sì che la Bibbia possa essere utilizzabile nella prassi e realizzata nelle mutevoli situazioni temporali».

⁹⁸ E. BARNAVI (a cura di), *Atlante storico del popolo ebraico*, cit., p. 274.

⁹⁹ Cfr. P. SACCHI, voce *Ebraismo*, in *Dizionario delle religioni*, diretto da G. Filoramo, Einaudi, Torino, 1993, p. 222 ss.

¹⁰⁰ Cfr. A.D. HABIB, *Storia del popolo ebraico. Il periodo biblico*, EdUP, Roma, 1998, p. 81-91.

¹⁰¹ H. KUNG, *Ebraismo. Passato, presente, futuro*, trad. di G. Moretto, Rizzoli, Milano, 1995, p. 91 ss.

¹⁰² Cfr. H. KUNG, *Ebraismo*, cit., p. 125, il quale osserva che con «il secondo tempio viene posta la premessa perché le istituzioni restaurate acquistino rapidamente importanza. Si impone soprattutto l’orientamento teocratico-sacerdotale, e molte tradizioni antiche tornano a fiorire. Ora, dopo il tramonto della monarchia, il tempio non è più proprietà del re e tempio statale, bensì, in quanto finanziato dal popolo, un tempio del popolo. E’ chiaro però allo stesso tempo che, proprio per questo, ha acquisito un nuovo peso anche il sacerdozio. Al vertice del popolo ora non sta più un re, cui è subordinato il capo dei sacerdoti, ma un “sommo sacerdote”, il quale pure è rappresentante di Jahvè e la cui importanza in seguito crescerà considerevolmente».

¹⁰³ Cfr. H. KUNG, *Ebraismo*, cit., p. 129, il quale rileva che si viene, così, ad instaurare un nuovo «paradigma giudaico», in cui «il sacerdozio, sotto il “sommo sacerdote”, aveva assunto la guida politico-spirituale mantenendo una relativa indipendenza dal governo persiano centrale»: in questo nuovo sistema, «il modello fondamentale è rappresentato, da una parte, dal tempio e dalla gerarchia templare della città santa Gerusalemme, che ora diviene il centro religioso esclusivo, e, dall’altra, dalla raccolta delle Sacre Scritture, che ora diventano la legge vincolante. Forma di governo è, quindi, la teocrazia, nella quale Dio stesso esercita il potere, non certo sullo stato, ma sulla comunità dei credenti in Jahvè – mediante il sacerdozio (ierocrazia) e la legge di Dio (nomocrazia): insomma il nuovo paradigma, non è più di uno stato monarchico, ma di una comunità teocratica». Pertanto, nel nuovo sistema politico, «Jahvè non governa più direttamente come nel periodo premonarchico. No, ora in questo periodo postmonarchico Jahvè governa in maniera mediata e

legittima custode e interprete della *Legge mosaica* e delle successive rivelazioni divine, ponendosi quale privilegiata interlocutrice e mediatrice fra il “Popolo eletto” e la “*Volontà divina*”.

E’ la *Legge sacra* a fondare e ad orientare tutti gli aspetti della vita individuale e collettiva della società ebraica; e, in tale veste, viene elevata a supremo criterio oggettivo di giustizia moderatore e regolatore di qualsiasi relazione umana e sociale. L’esistenza stessa della collettività giudaica, insieme a tutti i suoi elementi giuridici e politici, sono condizionati dal diritto divino, e sono teleologicamente funzionalizzati al raggiungimento di finalità d’ordine spirituale. Il potere politico è interamente accentrato nelle mani della casta sacerdotale, la quale occupa, nella scala sociale, una posizione di preminenza d’onore e di grado rispetto a qualsiasi altra categoria o istituzione civile.

Il modello societario ebraico di tipo *ierocratico-teocratico* ha avuto un’incarnazione storica relativamente lunga.

Tale sistema risultava ancora in parte mantenuto in vita durante la dominazione romana, in cui l’organo governativo, amministrativo e giudiziario centrale della comunità continuava ad essere il *Sinedrio* presieduto dal *sommo sacerdote*¹⁰⁴. Il modello *teocratico* non sopravvisse, tuttavia, alle due distruzioni di Gerusalemme (66-70 e 132-135 d.C.) operate dai Romani per soffocare le insurrezioni israelitiche scoppiate per ottenere l’indipendenza dalla dominazione imperiale¹⁰⁵.

istituzionalizzata attraverso il tempio e le Sacre Scritture. E “Israele”...ora non è più un regno, ma soprattutto una comunità religiosa, che Dio stesso si sceglie perché lo serva mediante il culto del tempio e l’osservanza della legge. Invece di un re sono ora il sommo sacerdote e una gerarchia del tempio a fungere, rispettivamente, da rappresentante e mediatrice di Dio, e la torà è ora volontà di Dio divenuta scrittura. In questo senso, invece che con una monarchia, ora si ha a che fare con una teocrazia, una ierocrazia e una nomocrazia» (H. KUNG, *Ebraismo*, cit., p. 130).

¹⁰⁴ Cfr. H. KUNG, *Ebraismo*, cit., p. 145, il quale afferma che «indubbiamente, sotto la dominazione romana, tollerante dal punto di vista religioso, il paradigma teocratico si era ancor più consolidato fino a configurare una sorta di stato ecclesiastico – ancora con il tempio quale centro economico-politico-religioso. Lo stesso Erode e i suoi successori...ma anche i governatori (procuratori) romani che risiedevano a Cesarea maris (tra cui il famoso Ponzio Pilato, 26-36 d.C.) complessivamente rispettavano questa struttura teocratica di potere e di governo della gerarchia sacerdotale, che gli ebrei consideravano legittimata da Dio stesso, signore supremo. Religione, amministrazione della giustizia, burocrazia e, in misura limitata, anche la politica sono quindi indissolubilmente intrecciate. L’organo governativo, amministrativo e giudiziario centrale, competente per tutti gli affari religiosi e di diritto civile, non è un re ebreo ma il consiglio supremo di Gerusalemme, in greco *synhedrion*...presieduto dal sommo sacerdote».

Alcuni elementi attestanti il perdurare dell’impostazione di governo *teocratico* nella comunità ebraica anche sotto la dominazione romana si possono desumere, peraltro, dalla nota vicenda relativa al processo e alla condanna di *Gesù Cristo* (cfr. in questo senso, C. COHN, *Processo e morte di Gesù. Un punto di vista ebraico*, a cura di G. Zagrebelsky, Einaudi, Torino, 2000, p. 44 ss.; O. CULLMANN, *Dio e Cesare*, cit., p. 15 ss.; G. ZAGREBELSKY, *Il «crucifige» e la democrazia*, Einaudi, Torino, 1995, p. 3 ss.). In riferimento a quel particolare contesto storico, è stato, peraltro, puntualizzato che, durante la dominazione romana, «in Galilea era stato mantenuto un sovrano ebreo, Erode Antipa, figlio di Erode il Grande, che aveva il titolo di Tetrarca e riuniva nella sua persona le funzioni di Re e di Gran Sacerdote, in pratica di giudice supremo. Più a sud, la Giudea era strutturata come un tipico Stato teocratico monoteista, basato sul presupposto che tutti i poteri risalivano alla divinità e si confondevano nella sottomissione al volere di Dio, il Dio di Israele. Qui il tribunale più importante era il Gran Sinedrio di Gerusalemme, che aveva competenza anche per i reati religiosi in quanto Israele non distingueva fra i reati contro lo Stato e quelli contro la religione o la fede» (M. SARDO, *Il processo e la condanna di Gesù*, in *Temì romana*, 2000, 1, p. 354).

¹⁰⁵ Per un esame della società ebraica sotto la dominazione romana, cfr. L. MAZZINGHI, *Storia d’Israele*, Piemme, Casale Monferrato (AI), 2000, p. 155 ss.

Successivamente, una pluralità di concomitanti fattori non consentirà la restaurazione, in seno alla comunità ebraica, dell'antico sistema di potere *teocratico*.

Una prima causa può essere individuata nella dispersione delle genti ebraiche per il mondo (*diaspora*), che ebbe una significativa accelerazione all'epoca della dominazione romana in Medio oriente. Tale fenomeno provocò la dissoluzione dell'originaria società politico-religiosa ebraica unitariamente intesa, e determinò l'assoggettamento delle genti ebraiche disperse per il mondo alle istituzioni politiche e alle leggi dei territori ove si erano stanziati.

Una seconda causa può individuarsi nella storica scomparsa dell'antico ceto sacerdotale ebraico, che segnò contemporaneamente il tramonto del sistema di potere *ierocratico*-sacerdotalista. La classe sacerdotale fu sostituita, di fatto, da una nuova casta di “dottori della Legge” (i *rabbini*), i quali, pur non essendo insigniti di dignità sacerdotale vera e propria, fungevano da esperti, da maestri e da interpreti, del diritto religioso.

Infine, un terzo fattore che non ha contribuito alla ricostruzione dell'antica struttura di governo *teocratica* della società ebraica può essere individuato nella frantumazione della ideale “centralità” del *Tempio* di Gerusalemme.

In particolare, il *Tempio* costituiva non solo l'edificio sacro in cui venivano officiate le diverse pratiche di culto spesso caratterizzate da determinati riti sacrificali, ma rappresentava, nello stesso tempo, il cuore e il simbolo di identificazione etnico-sociale e religiosa di tutta la comunità ebraica. Nella specie, ne costituiva il centro politico motore e propulsore intorno al quale ruotavano tutte le dinamiche e le vicende della collettività.

La sua distruzione e la nascita – connessa al fenomeno della *diaspora* – di una pluralità di sinagoghe diffuse e decentrate per il mondo hanno fatto perdere al *Tempio* la sua originaria e ideale “centralità” religiosa e politica in seno alla società ebraica.

Pur essendo quest'ultima ormai di fatto scomposta e articolata in una serie di gruppi autonomi e non gerarchicamente collegati, fra gli ebrei della *diaspora* il diritto giudaico ha continuato a vivere e ad essere osservato uniformemente, come regola comune e obbligatoria di condotta nell'ambito delle comunità ebraiche sparse per il mondo¹⁰⁶. Peraltro, in determinati casi, specifiche norme del diritto ebraico risultano formalmente applicate anche in alcuni ordinamenti statuali in quanto considerate rilevanti agli effetti civili (in relazione a determinate materie) – anche mediante lo strumento degli “statuti personali” – con la finalità di riconoscere spazio giuridico alla “personalità del diritto” tipica del mondo ebraico¹⁰⁷.

¹⁰⁶ A. MORDECHAI RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico*, Giappichelli, Torino, 2002.

¹⁰⁷ Per questi aspetti, cfr. C. MIRABELLI, voce *Israeliti*, in *Enc. dir.*, XXII, Giuffrè, Milano, 1972, p. 968, ed *ivi* ulteriori indicazioni. Per un esempio di organizzazione e di disciplina interna delle comunità ebraiche, cfr. M.F. MATERNINI ZOTTA, voce *Comunità israelitiche*, in *Digesto delle Discipline Pubblicistiche*, III, UTET, Torino, 1989, p. 259 ss., con ampia

La tradizionale impostazione istituzionale *ierocratica* – già perduta nel corso dei secoli – non è stata, da ultimo, recuperata neppure in occasione della ricostruzione dello Stato di Israele fondato nel 1948¹⁰⁸. Lo Stato israeliano, infatti, non appare impostato politicamente secondo schemi e linee di natura *teocratica*, e la sua legislazione si muove sullo sfondo di un orizzonte giuridico democratico e *pluralista*, anche sotto l'aspetto religioso.

Nella specie, l'ordinamento statale israeliano, da un lato, riserva una “posizione ordinamentale” del tutto speciale alla religione ebraica¹⁰⁹, in quanto essa costituisce tuttora – anche sul piano giuridico – uno dei pilastri essenziali e strutturali, di fondazione, dello Stato stesso. Dall'altro lato, tuttavia, Israele sembra riservare significativa attenzione a tutta la *dimensione religiosa* complessivamente considerata: infatti, sulla base di un riconosciuto sistema di pluralismo istituzionale religioso, l'ordinamento israeliano riconosce all'esperienza religiosa, individuale e collettiva, rilevante valore formativo in relazione alla persona umana e al suo contributo positivo all'interno della società civile.

La Repubblica israeliana, peraltro, risulta idealmente collegata all'antico Stato ebraico dei tempi biblici e simboleggia, sotto questo specifico profilo, una forma di concretizzazione storico-politica dell'antica aspirazione *sionista* postulatrice del diritto del popolo giudaico a ritornare nella *Patria ancestrale* (*Sion*). Sotto questo aspetto, lo Stato d'Israele, pur essendo significativa espressione della riconquistata «indipendenza politica ebraica, non è uno “Stato ebraico” nel senso di “Stato dell'ebraismo”, ma lo Stato del popolo ebraico quale esso è oggi»: così, «in quanto entità intellettuale e fattuale, la religione d'Israele continua ad esistere; ma la realtà politica attuale ha cancellato il grande conflitto che ha sempre opposto la religione allo stato. Si è istituito un tacito accordo tra le due parti, il cui risultato è un regime politico e sociale fondamentalmente profano, ma intriso di elementi ispirati alla religione del popolo ebraico»¹¹⁰.

Nonostante sia stato formato appositamente per consentire la ricostituzione unitaria, etnica, sociale e politica, del popolo ebraico e del suo patrimonio di valori e di tradizioni, lo Stato d'Israele è stato sostanzialmente configurato dai suoi *Padri fondatori* come un'entità politica «laica» e «indipendente»¹¹¹, caratterizzata da uno specifico sistema giuridico secolare formalmente sganciato dalla sfera istituzionale religiosa¹¹². Infatti, sebbene alla *Legge* tradizionale ebraica viene riconosciuta la qualità di «fonte» del diritto

illustrazione bibliografica. Cfr. altresì, in relazione alla materia matrimoniale, S. FERRARI, A. RABELLO MORDECHAI, R. ALUFFI BECK PECCOZ, A. FERRARI, *Il matrimonio. Diritto ebraico, canonico e islamico: un commento alle fonti*, Giappichelli, Torino, 2006.

¹⁰⁸ C. ROTH, *Storia del popolo ebraico. Quattromila anni da Abramo allo Stato di Israele*, Res Gestae, Milano, 2013.

¹⁰⁹ Cfr. S. FERRARI, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, Cristianesimo e Islam a confronto*, cit., p. 53 ss.

¹¹⁰ E. BARNAVI (a cura di), *Atlante storico del popolo ebraico*, Zanichelli, Bologna, 1995, p. 274.

¹¹¹ S. COLOMBO, voce *Israele*, in *Digesto delle discipline Privatistiche - Sezione Civile*, X, UTET, Torino, 1993, p. 204.

¹¹² Sulle caratteristiche peculiari del diritto israeliano, cfr., fra gli altri, H.E. BAKER, *The legal system of Israel*, Israel Universities Press, Jerusalem, 1968; A. BIN-NUN, *The law of the State of Israel*, Rubin Mass, Jerusalem, 1992; N.N. KITTRIE, *Comparative law of Israel and the Middle East*, Lerner Law Book, Washington, 1972; C. KLEIN, *Le Droit Israélien*,

«da cui trarre valori e tradizioni»¹¹³, nondimeno, le leggi fondamentali e costitutive di questo Stato non disegnano un assetto giuridico di stampo *teocratico* ovvero di tipo «confessionale ebraico» in senso stretto¹¹⁴, né prevedono speciali attribuzioni o riserve di potere politico a favore delle classi religiose ebraiche¹¹⁵.

Pertanto, per un verso, al momento della fondazione dello Stato israeliano «non ci si dissociò interamente dalla legge tradizionale ebraica, cui si riconobbe carattere di fonte»; per altro verso, si decise comunque «di creare per stadi un sistema giuridico secolare indipendente» dall'influenza religiosa¹¹⁶. Per le sue note

Puf, Paris, 1990; M. MAUTNER, D. BIFULCO, F. CORTESE, *Diritto e cultura in Israele*, FrancoAngeli, Milano, 2014; E. OTTOLENGHI, R.Y. HAZAN, *Aspettando la Costituzione: la rivoluzione costituzionale israeliana del 1992 e i mutati rapporti tra i poteri dello Stato*, in *Quad. cost.*, 1997, 2, p. 283 ss.; N.C. RICHMOND, *Israel's Law of Return: Analysis of Its Evolution and Present Application*, in *Penn State International Law Review*, 1993, vol. 12, 1, p. 95 ss.

¹¹³ F. RESCIGNO, *Scritti sul sistema istituzionale israeliano*, Maggioli, Rimini, 1996, p. 176, nota 1. Peraltro, secondo S. BALDIN, *La rilevanza del diritto ebraico nello Stato di Israele*, in S. BALDIN (a cura di), *Diritti tradizionali e religiosi in alcuni ordinamenti contemporanei*, EUT, Trieste, 2005, p. 91-92, «il fatto che Israele si autodefinisca “ebraico e democratico” non implica tuttavia aderenza alla forma teocratica, ma neppure l'inserimento fra ordinamenti confessionali appare corretto se non a condizione di specificare alcune sue peculiarità. Difatti in Israele confluiscono fonti ottomane, anglosassoni, romano-germaniche e del diritto ebraico in virtù del singolare connubio fra il *corpus* giuridico vigente in Palestina, l'ascendente culturale di netta impronta occidentale e la matrice religiosa basata su un diritto finemente evoluto. Questi fattori hanno modellato lo Stato secondo tipologie del tutto originali, tali per cui esso è tradizionalmente annoverato fra i c.d. ordinamenti misti, non potendo ricondursi integralmente né alla famiglia di *common law* né a quella di *civil law*. Circa l'incorporazione dei diritti religiosi in Israele, essa trae origine dall'ampia autonomia confessionale (e giurisdizionale) che l'Impero ottomano riconobbe alle diverse comunità esistenti al suo interno e quindi anche nel territorio palestinese. Tale assetto si è preservato fino ai giorni nostri garantendo l'osservanza dei precetti del diritto ebraico (*Halachà*), musulmano e canonico – a seconda della rispettiva religione di appartenenza – da parte di tutti i cittadini in alcuni ambiti del diritto di famiglia. Ma ciò non basta a spiegare l'attuale rilevanza della *Halachà* nell'ordinamento. Svariate leggi si ispirano a principi religiosi e l'opposizione dei partiti religiosi e ortodossi a riforme costituzionali, dall'adozione di una Costituzione formale e rigida fino alla recente bocciatura della *Basic Law* sui diritti sociali, deriva dal timore di veder invalidate norme *halachiche* per contrasto con i diritti e le libertà fondamentali. Tuttavia, la frammentazione politica favorisce da sempre i partiti religiosi, preziosi alleati per la formazione delle coalizioni governative e dunque in grado di far valere con efficacia le loro istanze in sede parlamentare, né è ipotizzabile la modifica della formula elettorale proporzionale (fra gli elementi a cui è ascrivibile il fallimento del neoparlamentarismo), cardine degli ordinamenti contraddistinti da forti disomogeneità sociali». La rilevanza civile del diritto ebraico nell'ordinamento israeliano sembrerebbe discendere anche da alcuni meccanismi impliciti di recezione degli istituti confessionali tradizionali, in connessione alla funzione che la *fonte religiosa* svolgerebbe ben oltre le materie di “statuto personale”: «la stessa qualifica di Stato “ebraico e democratico” che si rinviene nelle due leggi fondamentali sulle libertà individuali del 1992 e nella legge sui partiti politici (come emendata nel 1992) mette in risalto il valore della tradizione», nonché l'«influenza derivante dalla tensione fra istanze religiose e secolari della società civile, che si riverbera nelle scelte del Parlamento e negli indirizzi giurisprudenziali dell'organo di vertice della magistratura» (*ibidem*, p. 93-94).

¹¹⁴ S. FERRARI, *Libertà religiosa e Stato pluriconfessionale: il caso di Israele*, in *Studi Parmensi*, XXXIV, Giuffrè, Milano, 1983, p. 7, il quale, però, all'interno dell'attuale dialettica tra diritto israeliano e diritti confessionali (e dei relativi collegamenti normativi), rileva la presenza di talune disposizioni giuridiche che potrebbero condurre «a conferire allo Stato d'Israele un carattere confessionale ebraico», ponendo «alcuni problemi sul terreno della libertà dei soggetti che non professano la religione della maggioranza» (*ivi*, p. 9).

¹¹⁵ Sui rapporti fra norme di origine confessionale e ordinamento giuridico israeliano, cfr. I. ENGLARD, *The relationships between Religion and State in Israel*, in G. TEDESCHI, U. YADIN, *Studies in Israel legislative problems*, Magnas Press, Jerusalem, 1966, p. 254 ss.; ID., *Religious law in the Israel legal system*, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, 1975, p. 44 ss.; B. LIFSHITZ, *Israeli law and jewish law. Interaction and independence*, in *Israel law Review*, 1990, p. 507 ss.; A. RUBINSTEIN, *Law and religion in Israel*, in *Israel law Review*, 1967, p. 380 ss.

¹¹⁶ S. COLOMBO, voce *Israele*, cit., p. 204.

caratteriali, che ne fanno un vero e proprio ‘*unicum*’ all’interno del variegato panorama giuridico internazionale, l’ordinamento israeliano «costituisce un sistema misto», in quanto non «sono individuabili caratteri che consentano di inquadrarlo con certezza in una delle generali (ed artificiali) categorie di *civil law* o di *common law*»¹¹⁷.

Sebbene il carattere della “laicità” attraversi la complessiva struttura ordinamentale dello Stato israeliano, tuttavia, la *dimensione religiosa* si pone come elemento costitutivo e fondante del complessivo patrimonio culturale, valoriale e giuridico del Popolo ebraico. Ciò appare evidente nella misura in cui una serie di prescrizioni e di tradizioni proprie dell’Ebraismo sono state materialmente tradotte in norme positive dello Stato, divenendo imperative e obbligatorie anche nei confronti di quella parte del corpo sociale che non si identifica necessariamente siccome appartenente alla religione ebraica¹¹⁸.

In ogni caso, sembra interessante rilevare che l’ordinamento israeliano appare caratterizzato da una ambivalente fisionomia strutturale, derivante un intimo intreccio interno esistente fra “diritto” e “religione”.

Infatti, per un verso, l’ordinamento israeliano, nei suoi tratti fondamentali, rimane diritto essenzialmente “laico” e pienamente rispettoso del pluralismo confessionale e religioso esistente a livello territoriale¹¹⁹.

¹¹⁷ R. DELFINO, *Dall’eterogeneità delle fonti alla codificazione del diritto israeliano*, in *Riv. dir. civ.*, 1996, I, p. 89; nello stesso senso, v. anche F. GALGANO (a cura di), *Atlante di diritto privato comparato*, con la collaborazione di F. Ferrari e G. Ajani, Zanichelli, Bologna, 1999, p. 1-4; nonché, T. GROPPI, *La corte suprema di Israele: la legittimazione della giustizia costituzionale in una democrazia conflittuale*, in *Giur. cost.*, 2000, p. 3544 ss.

¹¹⁸ Per alcune esemplificazioni al riguardo (ad esempio, il nome dello stesso Stato, la lingua ufficiale adottata, il giorno di riposo settimanale e i giorni di festa nazionale, le prescrizioni alimentari seguite in tutte le istituzioni pubbliche e in molti esercizi privati, la datazione di tutti i documenti ufficiali, si collocano esattamente nel solco della tradizione biblica dell’Ebraismo), cfr. S. FERRARI, *Libertà religiosa e Stato pluriconfessionale: il caso di Israele*, cit., p. 8 ss.; H. KUNG, *Ebraismo*, cit., p. 577 ss.

Va ricordato che la *Halachà* – ossia la tradizione normativa religiosa dell’Ebraismo, codificata in un corpo organico di *Scritture* includente la *Legge Biblica* (le 613 *mitzvòt*) e le successive *Leggi talmudiche* e *rabbinniche*, come anche determinate tradizioni e usanze religiose – costituisce fonte del diritto di origine *divina*, la quale, secondo una certa linea interpretativa, avrebbe rilevanza giuridica anche nell’ordinamento israeliano. In particolare, S. BALDIN, *La rilevanza del diritto ebraico nello Stato di Israele*, cit., p. 98-99, sostiene che «lo Stato israeliano» avrebbe «recepito il diritto di origine divina. Le fonti letterarie in cui sono raccolti i precetti ebraici hanno dato il maggior contributo allo studio e allo sviluppo di questo antico *corpus* normativo-religioso che, a tutt’oggi, è considerato all’avanguardia in svariati ambiti, come in materia di bioetica. Secondo la tradizione la *Torà* (Legge) fu rivelata a Mosè sul Monte Sinai in due forme: la Legge scritta, contenuta nei primi cinque libri della Bibbia, e la Legge orale, che divenne oggetto di trasposizione letteraria. Pertanto le fonti principali del diritto ebraico sono, oltre al Pentateuco, la *Mishnà*, sistematica raccolta di leggi extrabibliche, e il *Talmud*. Lungi dal fornire un’unica verità, il *Talmud* non punta a sanare le contraddizioni insite nello studio e nell’applicazione della legge. Esso riporta le diverse interpretazioni possibili per ogni caso, spettando poi agli studiosi il compito di orientarsi verso la soluzione più adeguata. L’esegesi della *Mishnà* da parte del *Talmud*, mediante la trasposizione induttiva degli esempi pratici in principi generali, ha permesso di adeguare la *Torà* alle esigenze socio-economiche o alle pressioni politiche. Di conseguenza, grazie all’esclusivo senso di appartenenza religiosa e all’elasticità del sistema normativa, gli ebrei della diaspora sono riusciti a mantenere vive le loro tradizioni attraverso secoli travagliati e a farle convergere, nel 1948, nello Stato d’Israele».

¹¹⁹ Cfr. S. FERRARI, *Libertà religiosa e Stato pluriconfessionale: il caso di Israele*, cit., p. 5, il quale precisa, fra l’altro, che «il fondamento normativo della libertà religiosa in Israele va cercato nel *Palestine Order in Council* del 1922, mantenuto in vigore dalla *Law and Administration Ordinance* n. 1 del 1948»; in particolare, «l’art. 83 del *Palestine Order in Council* stabilisce

Sulla base di questa impostazione implicante adeguate garanzie di esercizio della libertà religiosa anche a livello collettivo, «l'orientamento prevalente nella legislazione israeliana appare pertanto quello di “conferire alle istituzioni religiose un carattere pubblico attraverso il riconoscimento dei loro poteri”, allo scopo da un lato di consentire un certo grado di controllo statale sulle organizzazioni religiose della popolazione araba di Israele e dall'altro di assicurare il carattere ebraico dello Stato – aspirazione fondamentale dei partiti religiosi israeliani – attraverso l'inserzione nel suo diritto pubblico della legislazione relativa alle istituzioni religiose ebraiche»¹²⁰.

Per altro verso, però, fanno sentire il loro peso e la loro “forza politica” anche a livello parlamentare – condizionando talvolta pure le scelte di fondo del governo – delle formazioni partitiche di ispirazione religiosa ebraica, di carattere intransigente, conservatore o ultra-ortodosso, aventi, in alcuni casi, un diffuso radicamento sociale¹²¹. Dotati di tali peculiarità, «questi partiti presentano una notevole

che “tutti in Palestina godranno piena libertà di coscienza e libero esercizio del proprio culto in quanto non contrastino con il mantenimento dell'ordine e della moralità pubblica”: poiché la Suprema Corte israeliana ha più volte affermato che la libertà di coscienza include la libertà di religione e che essa non si esaurisce nella libertà di pensiero ma comprende anche la libertà di agire in conformità con le proprie convinzioni, si deve ritenere che nel sistema giuridico israeliano il diritto di libertà religiosa sia tutelato in tutta la sua ampiezza». Di più, allo scopo di garantire anche i profili collettivi del diritto di libertà religiosa, «in materia di organizzazione delle comunità religiose il già citato art. 83 del *Palestine Order in Council* sancisce che “ogni comunità religiosa godrà di autonomia nei propri affari interni in conformità alle disposizioni delle Ordinanze e degli Ordini emanati dall'Alto Commissario (i cui poteri sono ora esercitati dal governo di Israele) e stabilisce che le principali questioni attinenti allo *status* personale dei fedeli siano risolte in base alla legge della comunità religiosa di appartenenza, applicata dai rispettivi tribunali ecclesiastici» (S. FERRARI, *Libertà religiosa e Stato pluriconfessionale: il caso di Israele*, cit., p. 5-6).

¹²⁰ S. FERRARI, *Libertà religiosa e Stato pluriconfessionale: il caso di Israele*, cit., p. 8, il quale puntualizza altresì che le leggi israeliane «non sembrano aver introdotto (se non eccezionalmente) gravi discriminazioni tra le varie comunità religiose e non intaccano di conseguenza in maniera significativa i principi di uguaglianza e libertà affermati nella Dichiarazione d'Indipendenza di Israele.

¹²¹ Sul punto cfr. L. OZZANO, *Fondamentalismo e democrazia, la destra religiosa alla conquista della sfera pubblica in India, Israele e Turchia*, il Mulino, Bologna, 2009; PIZZORUSSO A., voce *Sistemi costituzionali stranieri*, in *Enc. giur.*, XXIX, Treccani, Roma, 1993, p. 19. Più in generale, circa la presenza, nell'ambito di alcuni ordinamenti statuali “laici”, di organizzazioni e di gruppi di pressione religiosi, che tendono a ‘convertire’ i principi religiosi di cui si fanno portatori in ideologia politica allo scopo di riversarne i relativi contenuti – talvolta con comportamenti e metodi di lotta intransigenti o violenti – all'interno della società civile e delle relative strutture istituzionali, cfr. DE VERGOTTINI G., *Diritto costituzionale comparato*, cit., p. 926-927.

In tema di fondamentalismo religioso contemporaneo e della possibile incidenza sociale e politica delle relative organizzazioni confessionali, cfr. altresì, sebbene da prospettive di studio diverse, M. ALETTI, G. ROSSI, *Identità religiosa, pluralismo, fondamentalismo*, Centro Scientifico Editore, Torino, 2004; G.A. ALMOND, R. SCOTT APPLEBAY, E. SIVAN, *Religioni forti. L'avanzata dei fondamentalismi sulla scena mondiale*, il Mulino, Bologna, 2006; D. BELLITI, R. RAGIONIERI (a cura di), *Democrazie e fondamentalismi*, ETS, Pisa, 2006; D. BILOTTI, *Le origini del fondamentalismo cristiano: profili comparatistici e prospettive di ricerca*, in *Rivista telematica Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), n. 40/2018, p. 1 ss.; A. BONGIOVANNI, *Fondamentalismi*, EMI, Bologna, 2011; A.M. COSSIGA, L.S. GERMANI (a cura di), *I fondamentalismi religiosi nel mondo contemporaneo*, Eurilink, Roma, 2014; A.J. GIORDANO, *Secolarizzazione e fondamentalismo*, Nulla Die, Piazza Armerina (EN), 2018; R. GRITTI, *La politica del sacro. Laicità, religione, fondamentalismi nel mondo globalizzato*, Guerini Studio, Milano, 2004; K. KIENZLER, *Fondamentalismi religiosi. Cristianesimo, Ebraismo e Islam*, Carocci, Roma, 2003; E. PACE, *Il regime della verità. Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, il Mulino, Bologna, 1990; E. PACE, P. STEFANI, *Il fondamentalismo religioso contemporaneo*, Queriniana, Brescia, 2000; E. PACE, R. GUOLO, *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari, 2002; E. PACE, *Perché le religioni scendono in guerra?*, Laterza, Roma-Bari, 2006; S. PINTO, *In nome di Dio. Dai fondamenti al fondamentalismo*, Edizioni Messaggero Padova, Padova, 2018.

importanza in quanto contribuiscono a fare di Israele un caso “unico”: Israele è infatti, per la presenza di più di un partito religioso, un sistema di competizione multidimensionale, dove esiste una dimensione esclusivamente religiosa nella quale si trovano a competere tra i tre e i cinque partiti. I partiti religiosi, inoltre, rivestono, da sempre, un ruolo fondamentale nel sistema politico Israeliano; essi sono stati a lungo (e forse ancora?) una sorta di ago della bilancia, giostrando la possibilità di allearsi con l’una o l’altra forza politica, consentendole, in questo modo, di conquistare la maggioranza in seno» al Parlamento nazionale¹²².

Alla luce delle riflessioni che precedono – le quali hanno evidenziato alcune singolarità proprie ed esclusive dell’ordinamento giuridico israeliano – appare comunque corretto affermare che, dal punto di vista giuridico-costituzionale, lo Stato d’Israele è da considerarsi una Repubblica democratica e pluralista, a forma di governo parlamentare¹²³, la quale riconosce l’eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge e tutela e promuove i diritti fondamentali dell’uomo. Nell’ordinamento israeliano tutti i cittadini, senza distinzione di etnia, di religione o di sesso, godono, in condizione di parità, dei diritti civili e politici, e, particolarmente, delle libertà di religione e di coscienza, di educazione e di cultura¹²⁴.

Tale impostazione di fondo dell’ordinamento israeliano costituisce particolare riflesso e fedele traduzione in termini giuridici e istituzionali dell’assetto religioso e societario di questo Paese, che non ha alla base un fondamento strutturale ideologico-religioso di natura *monistica* – né tanto meno *ierocratica* – ma che risulta costituzionalmente articolato in un sistema giuridico e istituzionale di carattere *pluralistico*, in cui, accanto all’Ebraismo, convivono altresì, a pieno titolo, anche altre confessioni religiose¹²⁵.

¹²² F. RESCIGNO, *Scritti sul sistema istituzionale israeliano*, cit., p. 42-43.

Sui più importanti schieramenti politici israeliani, cfr. altresì R. RAGIONIERI, *Il sistema partitico israeliano*, in www.treccani.it/enciclopedia, *Atlante Geopolitico*, 2012. Attualmente, accanto a partiti di diversa matrice *sionista* come il *Mereẓ* (*sionista socialista*), il *Partito Laburista Israeliano* (*sionista socialista*), il *Partito dell’indipendenza* (centrista e *sionista*), il *Kadima* (centrista e *sionista*), *Israel Beytenu* (*sionista di destra*), appaiono come formazioni politiche basate espressamente su ideologie ispirate da principi religiosi ebraici i seguenti partiti israeliani: *Likud*, *Shas*, *United Torah Judaism*, *Unione nazionale*, *Casa Ebraica*.

¹²³ Cfr. PIZZORUSSO A., voce *Sistemi costituzionali stranieri*, cit., p. 19.

¹²⁴ Sulle forme di tutela giuridica dei diritti di libertà nello Stato israeliano, cfr. T. GROPP, *La corte suprema di Israele: la legittimazione della giustizia costituzionale in una democrazia conflittuale*, cit., p. 3549 ss., il quale puntualizza che, nell’ordinamento israeliano, la protezione dei diritti fondamentali dell’uomo è stata costantemente garantita, sin dai primi anni successivi alla formazione dello Stato di Israele, dalla giurisprudenza; tale protezione è stata ora rafforzata mediante formale riconoscimento dei diritti di libertà anche sul piano normativo, precisamente, dalle due *Basic Laws* del 1992, costituenti due leggi fondamentali di rilievo costituzionale, delle quali l’una concerne la libertà di occupazione (*Freedom of Occupation*), l’altra la libertà della persona (*Human Dignity and Freedom*).

¹²⁵ Cfr. R. DELFINO, *Dall’eterogeneità delle fonti alla codificazione del diritto israeliano*, cit., p. 96; R. SACCO, voce *Diritti stranieri e sistemi di diritto contemporaneo*, in *Enc. giur.*, XI, Treccani, Roma, 1989, p. 9. Le comunità religiose ufficialmente “riconosciute” in Israele (es., ebraica, musulmana dei seguaci di Bahai, drusa, greco-ortodossa, armeno-ortodossa, siro-ortodossa, armeno-gregoriana, armeno-cattolica, caldeo-cattolica, greco-cattolica o melkita, latino-cattolica, maronita, e anglicana) ricevono dal diritto statale ampie tutele giuridiche, sostanziali e processuali: cfr. S. ABU-GOSH, *La legge musulmana nel contesto della legge civile in Israele*, in *Coscienza e libertà*, 2-3, 1979-1980, p. 82 ss. A. LAYSH, *Islam as a source of law in the druse religious courts*, in *Israel law Review*, 1978, p. 13 ss.; G. PRADER, *Il matrimonio nel mondo*, Cedam, Padova,

12. Orientamenti teocratici nel mondo islamico

Appare opportuno segnalare, in conclusione, alcuni specifici indirizzi politici *monistici* seguiti anche nell'ambito della dottrina religiosa islamica originaria.

La concezione religiosa islamica delle origini ha teorizzato, infatti, l'esigenza di instaurare un sistema istituzionale di rapporti fra potere politico e sfera religiosa basato sul principio di *identificazione*. Secondo questa antica costruzione, nel mondo musulmano esisterebbe, sul piano oggettivo, uno stato di compenetrazione fra religione e diritto, da un lato, e di sovrapposizione fra religione e politica, dall'altro, che darebbe vita, conseguentemente, ad un sistema di governo di tipo *monistico*¹²⁶.

Sotto l'aspetto giuridico, per la concezione musulmana tradizionale, «religione e diritto sono due ordini distinti, ma che s'integrano a vicenda, perché intimamente collegati per il loro fine, che è il benessere dell'uomo. I principi della fede...regolano il foro interno, e determinano ciò che l'uomo deve credere per conseguire la vita eterna; la legge positiva...disciplina la attività umana in quanto diretta ai fini terreni ed è il complemento necessario, il corpo, di quell'organismo di cui la Fede è l'anima»¹²⁷.

Sotto il profilo politico, a capo della società musulmana, «come già a capo d'Israele...è Dio stesso. Il governo di Allah nel suo popolo è immediato e diretto. Gli Dei dell'antica tribù araba erano già i patroni ed i protettori dei loro adoratori. Allah, patrono....difensore...del Popolo Eletto, sottentra ora agli antichi Dei, e governa il popolo musulmano»: pertanto, «l'islam è il governo di Allah, il regno di Dio nel suo popolo; il principio di unità e di coordinazione che in altre comunità si chiama *civitas, polis*, Stato, nell'islam si personifica in "Allah"»¹²⁸.

Seguendo questa iniziale impostazione, l'Islam individua nel suo diritto, ossia nel diritto musulmano o *shari'ah* (che significa: la «strada da seguire», la «via diritta rivelata da Dio per regolare e valutare la condotta umana»), il suo nucleo centrale, l'essenza stessa del suo spirito¹²⁹. L'intreccio assiologico giuridico-religioso attraversa l'intera vita del credente, in quanto «tutto il comportamento (sia nel foro esterno sia nell'interno) del musulmano (di chi, cioè, ha volontariamente accettato quell'abbandono alla volontà di Dio che è detto *Islam*) o, meglio, del *mukallaf* (cioè, del musulmano tenuto all'adempimento dei suoi

1986, p. 320 ss.; P. SHIFMAN, *Family law in Israel: the struggle between religious and secular law*, in *Israel law Review*, 1990, p. 537 ss.

¹²⁶ S.E. BEN ABID, *La Shari'a fra particolarismi e universalità*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 1996/1, p. 41 ss., spec. 47 ss. Più in generale, sul pensiero politico musulmano, cfr. M. CAMPANINI, *Islam e politica*, il Mulino, Bologna, 2015; B. LEWIS, *Le langage politique de l'Islam*, Gallimard, Paris, 1988; B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo dell'Islam*, Editori Riuniti, Roma, 1981.

¹²⁷ D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, I, Istituto per l'Oriente, Roma, 1943, p. 7.

¹²⁸ D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, cit., p. 3.

¹²⁹ Cfr. A. D'EMILIA, *Shari'ah*, in ID., *Scritti di diritto islamico*, raccolti a cura di Francesco Castro, Istituto per l'Oriente, Roma, 1976, p. 45 ss.

obblighi religiosi), sia verso Dio sia verso gli altri uomini e verso se stesso, deve essere regolato da quella “via diretta”, stabilita dalla Divinità e conosciuta dall’uomo per mezzo di forme dirette o indirette di rivelazione, che è detta *shari’ah* (legge religiosa islamica)»¹³⁰.

Il diritto musulmano, a sua volta, non può essere conosciuto e interpretato prescindendo dalla sua fonte naturale ed essenziale: esso, infatti, non costituisce un ramo autonomo della scienza, ma risulta intimamente e necessariamente legato alla sua radice, ossia all’Islam. E, in veste di sorgente primaria dello stesso diritto musulmano, l’Islam non può considerarsi che come “religione della legge”¹³¹.

L’Islam si propone di offrire una compiuta disciplina di tutti gli aspetti soggettivi e collettivi della vita dei credenti, stabilendo un elaborato complesso di precetti religiosi e giuridici¹³².

Queste regole, contenute nel *Corano* (che costituisce l’insieme delle rivelazioni che il *Profeta Maometto* affermò di aver ricevuto da *Allah*) e in parte ricavabili dalla *Sunna* (detti, fatti, comportamenti e consuetudini del *Profeta Maometto* in relazione alle diverse circostanze della vita), che è basata su una serie di tradizioni o racconti (*hadith*), danno vita ad un complesso ed articolato sistema legale del tutto originale (la *shari’ah*), non riconducibile ai modelli propri delle altre famiglie giuridiche esistenti (di *common law* o di *civil law*)¹³³.

Il *Corano*, *Libro Santo* dell’Islam, che, secondo la Tradizione musulmana, sarebbe stato rivelato direttamente da *Allah* al “Sigillo dei Profeti” (*Maometto*), regola le relazioni fra i credenti con Dio, fra i credenti con gli altri fratelli musulmani e con tutti gli altri uomini¹³⁴. Caratteristica particolare del *Testo Sacro* è, inoltre, quella di porre precise direttive e prescrizioni non soltanto nel campo strettamente religioso, ma anche nel settore delle norme alimentari, delle transazioni commerciali, dello statuto familiare, del diritto penale¹³⁵.

Le *Leggi sciaraitiche* formano oggetto di interpretazione da parte della giurisprudenza islamica o scienza del diritto musulmano (*fiqh*), e sono giuridicamente obbligatorie per tutti i componenti della “comunità

¹³⁰ A. D’EMILIA, *Diritto islamico*, in ID., *Scritti di diritto islamico*, cit., p. 2.

¹³¹ Sulle fonti, sulle caratteristiche, sulle partizioni e sulle diverse scuole del diritto musulmano, cfr., ampiamente, F. CASTRO, voce *Diritto musulmano e dei Paesi musulmani*, in *Enc. giur.*, XI, Treccani, Roma, 1989, p. 1 ss.; ID., voce *Diritto musulmano*, in *Digesto delle Discipline Privatistiche-Sezione Civile*, VI, UTET, Torino, 1990, p. 284 ss.; R. DAVID, C. JAUFFRET-SPINOSI, *I grandi sistemi giuridici contemporanei*, a cura di Rodolfo Sacco, Cedam, Padova, 1995, p. 396 ss.; e, in una prospettiva diversa, G. CAPUTO, *Introduzione al diritto islamico*, I, Giappichelli, Torino, 1990, p. 53 ss.

¹³² Cfr. A. BAUSANI, *L’Islam*, Garzanti, Milano, 1980; ID., *L’Islam. Una religione, un’etica, una prassi politica*, Garzanti, Milano, 1999; B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo dell’Islam*, Editori Riuniti, Roma 1994.

¹³³ Cfr. in proposito, R. SACCO, voce *Diritti stranieri e sistemi di diritto contemporaneo*, cit., p. 6.

¹³⁴ B. SCARCIA AMORETTI, *Il Corano. Una lettura*, Carocci, Roma, 2009.

¹³⁵ I contenuti del *Corano* costituiscono tuttora oggetto di particolare studio esegetico nell’intento di precisarne i significati storici ed escatologici, le linee spirituali e mistiche, i contorni socio-giuridici e filosofico-politici: cfr. in argomento, sia pure da prospettive diverse, A. BAUSANI (a cura di), *Il Corano*, Sansoni, Firenze, 1978; F. GABRIELI, *Maometto*, De Agostini, Novara, 1989; C. LO JACONO, *Maometto. L’invio di Dio*, Edizioni Lavoro, Roma, 1995; M. RODINSON, *Maometto*, Einaudi, Torino, 1988; M. WATT, T. WELCH, *L’Islam. Maometto e il Corano*, Jaca Book, Milano, 1981; G. VERCELLIN, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino, 2002, p. 48 ss.

musulmana” (la c.d. “*Umma*”, ossia la “comunità dei credenti”), che costituisce, nello stesso tempo, una società civile e una collettività religiosa¹³⁶.

Una delle caratteristiche peculiari della “comunità musulmana” (la c.d. “*Umma*”) – che costituisce, nello stesso tempo, una società civile e una collettività religiosa¹³⁷ – è quella di essere retta da un diritto di natura e di derivazione essenzialmente religiosa: la *sciari’ab*¹³⁸. Sulla base di tale presupposto giuridico e dogmatico, il processo costitutivo della *Umma* è avvenuto storicamente per gradi, ed è connesso all’affermazione e all’azione del suo *Capo*, la cui figura riveste un ruolo centrale nell’intera costruzione, teorica e pratica, del mondo islamico.

Secondo la concezione religiosa musulmana originaria, gli esseri umani hanno bisogno, per il loro bene, di un *limite* oggettivo alle loro azioni, che è rappresentato dalla *Legge divina*. Tuttavia, quest’ultima rimarrebbe parola vana se non vi fosse un’autorità (umana) che ne garantisse l’applicazione e l’osservanza generale.

Per tale ragione, Dio ha *integrato* la *Legge*, istituendo il *Principe (imam)*, il cui potere supremo sulla comunità dei credenti deriva, pertanto, dalla stessa “*Volontà divina*”. Ogni comunità sociale musulmana ha il dovere di darsi un proprio *Capo*, il quale, al fine di garantire l’unità della *Legge divina* e la piena conservazione dell’ordine sociale, avrà necessariamente il carattere dell’*unicità*, e dovrà possedere una serie di qualità fisiche e morali indispensabili per un corretto svolgimento del suo ufficio (ad es., deve essere un credente musulmano, di sesso maschile, deve essere già entrato nella pubertà ed essere sano di mente, deve avere un’integrità fisica tale da consentirgli l’adempimento della sua missione, deve avere profonda conoscenza della *Legge divina*, etc.)¹³⁹.

L’istituzione del *Capo* della comunità civile e religiosa non può dipendere dal caso o dall’arbitrio di alcuni, ma dovrà necessariamente derivare da una scelta elettiva ben precisa, operata non da tutto il popolo (a suffragio universale), bensì solo da una cerchia oculata di elettori. Essi, per cultura, per esperienza personale, per posizione sociale e per integrità morale, saranno meglio in grado di rappresentare l’interesse

¹³⁶ Sui caratteri della *sciari’ab* e sul suo intimo intreccio con la comunità politica, cfr. Z. SARDAR, Z. MALIK, *Maometto*, Feltrinelli, Milano, 1995, p. 67, secondo cui fine ultimo della *sciari’ab* è quello di dare vita ad una società di uomini liberi e moralmente responsabili, ordinata a giustizia, e basata su un legame di reciproca solidarietà economica, politica e sociale fra i credenti e fra i medesimi e i governanti.

¹³⁷ Cfr. F. CASTRO, *Il modello islamico*, a cura di G.M. Piccinelli, Giappichelli, Torino, 2007; W.B. HALLAQ, *Introduzione al diritto islamico*, il Mulino, Bologna, 2013, p. 13 ss.; M. PAPA, L. ASCANIO, *Shari’a. La legge sacra dell’Islam*, il Mulino, Bologna, 2017, p. 10 ss.

¹³⁸ Sui caratteri della *sciari’ab* e sul suo intimo intreccio con la comunità politica, cfr. M. PAPA, L. ASCANIO, *Shari’a. La legge sacra dell’Islam*, cit., p. 14 ss.; Z. SARDAR, Z. MALIK, *Maometto*, cit., p. 67.

¹³⁹ In argomento, v. ampiamente D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita*, I, Istituto per l’Oriente, Roma, 1943, p. 13 ss.

generale e di stringere, a nome di tutti, il *vincolo contrattuale* su cui si fonderà l'autorità del *Principe* e da cui scaturirà il dovere di obbedienza che graverà su tutti i consociati¹⁴⁰.

Iniziatore del processo genetico della *Umma* fu *Maometto* (*Muhammad*), il quale si pose il compito primario di avviare e di organizzare socialmente e politicamente la vita della nuova comunità araba¹⁴¹. Egli, in qualità di “Inviato da Dio” agli uomini per orientarli e istruirli in modo da dare pieno compimento alla *Rivelazione*, concentrò in origine nelle sue mani il potere politico e l'autorità religiosa¹⁴².

In particolare, l'emigrazione (“*ègira*”) dalla Mecca a Medina compiuta da *Maometto* nel 622 «ebbe come immediato effetto di porlo a capo non più soltanto d'una religione novella, ma anche d'uno Stato nuovo, fondato su principi del tutto nuovi. Si assommarono in lui tutti i poteri religiosi, civili, e militari, e tutti, per lui e per i suoi, erano parte integrante della missione di “profeta” affidatagli da Dio»¹⁴³. In tal modo, fu instaurato un regime governato da un ordinamento a base *teocratica*, nel quale il *Profeta* dirigeva la comunità dei credenti musulmani accentrando nella sua persona, in maniera unitaria ed esclusiva, un potere temporale assoluto e la suprema autorità religiosa.

In questa prospettiva, secondo accreditata dottrina, «l'autorità di Maometto (alla cui fortunata azione durante il decennio medinese della sua vita si deve il sorgere di un'unica e forte autorità anche politica, mancante nell'Arabia preislamica) era personale, assoluta, religiosa, teocratica, unitaria e riconosciuta dai suoi seguaci mediante l'islamizzazione (in quanto divenuto semplice riconoscimento di un'autorità prestabilita da Dio) di un istituto giuridico d'origine preislamica (la *bay'ah*)»¹⁴⁴. Da qui, dunque, la singolare forma di fusione-compenetrazione presente nella costruzione islamica tradizionale, e, precisamente, la sovrapposizione fra religione e politica, e la teorizzazione di un assetto sociale basato su un principio ‘teocentrico’ e, insieme, *teocratico*.

Tuttavia, tale rappresentazione originaria del pensiero islamico – che costituisce una concezione ideale e ricorrente anche fra alcuni pensatori islamici contemporanei – ha avuto, in realtà, una concretizzazione

¹⁴⁰ Cfr. C.A. NALLINO, *Califfato*, in ID., *Raccolta di scritti editi e inediti*, III, *Storia dell'Arabia preislamica – Storia e istituzioni musulmane*, a cura di M. Nallino, Istituto per l'Oriente, Roma, 1941, p. 228.

¹⁴¹ Sulla storia e sull'evoluzione civile della società islamica, cfr. P.G. DONINI, *Il mondo arabo-islamico*, Ed. Lavoro, Roma, 2002; ID., *Il mondo islamico*, Ed. del Corriere delle Sera, Milano, 2005; G. ENDRESS, *Introduzione alla storia del mondo musulmano*, Marsilio, Padova, 2001; P. HITTI, *Storia degli Arabi*, La Nuova Italia, Firenze, 1966; G. HOURANI, *Storia dei popoli arabi*, Mondadori, Milano, 1992; I.M. LAPIDUS, *Storia delle società islamiche*, I, *Le origini dell'Islam*, Einaudi, Torino, 1993; G. VERCELLIN, *Istituzioni del mondo musulmano*, cit., p. 213 ss.

¹⁴² Cfr. F. CASTRO, voce *Diritto musulmano e dei Paesi musulmani*, in *Enc. giur.*, XI, Treccani, Roma, 1989, p. 5.

¹⁴³ C.A. NALLINO, *Diritto musulmano*, in ID., *Raccolta di scritti editi e inediti*, IV, *Diritto musulmano – Diritti orientali cristiani*, a cura di M. Nallino, Istituto per l'Oriente, Roma, 1942, p. 3.

¹⁴⁴ A. D'EMILIA, *Diritto islamico*, in ID., *Scritti di diritto islamico*, raccolti a cura di Francesco Castro, Istituto per l'Oriente, Roma, 1976, p. 14.

materiale solo nei primissimi tempi della formazione e dell'affermazione della società musulmana¹⁴⁵. Successivamente, questa concezione sarebbe rimasta soltanto a livello di astrazione teorica, in guisa di speranza e di aspirazione ideale verso cui è diretta la costruzione di quella *Nazione islamica* (ancora in via di creazione), la quale dovrebbe abbracciare in modo unitario, e sotto la stessa *Legge*, tutti i credenti in *Allah*¹⁴⁶.

In particolare, l'iniziale sistema di potere politico di carattere *teocratico* sarebbe venuto meno per ragioni di natura storica e per ragioni di carattere dogmatico.

In primo luogo, dal punto di vista storico, l'esercizio unitario del potere sovrano sulla comunità musulmana (vista nel suo insieme), il quale, dopo la morte del *Profeta*, passò in testa ai suoi successori, detti *califfi* ("luogotenenti" del *Profeta*), divenne progressivamente sempre più problematico, sia a causa della vastità dei territori conquistati dalla potenza militare araba, sia a causa delle lotte interne che nacquero fra le differenti fazioni musulmane¹⁴⁷. L'originaria sovranità esercitata in forma unitaria sulla *Umma* venne progressivamente a dissolversi e a frantumarsi, dapprima, in conseguenza del frazionamento politico del mondo islamico in una serie di *califfati* fra loro indipendenti e non di rado in reciproco conflitto, e, successivamente, a seguito della decadenza e del declino dell'istituto stesso del *califfato* causato dalla dominazione turca¹⁴⁸.

In specie, è stato rilevato che l'esistenza storica del *califfato* ebbe termine nel 1258 d.C., e «dopo di allora l'istituzione, che aveva avuto sei secoli di esistenza, non fu più ricostituita: lo spezzettamento del grande impero arabo, monarchia universale dell'islamismo, in molti Stati indipendenti con reggitori arabi, persiani, turchi rendeva praticamente impossibile la restaurazione del Califfato, benché teologi e giuristi continuassero e continuano ad affermare l'obbligo teorico d'un unico impero per tutti i musulmani»¹⁴⁹. Pertanto, sia la successione al *Profeta* Maometto sia la frantumazione e il declino politico dell'unitaria monarchia islamica, hanno comportato, sul piano storico, il superamento dell'antico ideale *monistico* di governo, in origine teorizzato (e, in un primo tempo, concretamente realizzato) dal pensiero religioso musulmano.

¹⁴⁵ Cfr. ampiamente in merito, A. D'EMILIA, *Osservazioni critiche intorno alla natura del califfato e del sultanato*, in ID., *Scritti di diritto islamico*, cit., p. 413 ss., spec. 417 ss. (già in *Raccolta di Scritti in onore di Arturo Carlo Jemolo*, IV, Giuffrè, Milano, 1962, p. 149 ss.).

¹⁴⁶ Cfr. sul punto, di recente, R. BETTINI, *Islam: costituzionalismo e separazione della religione dallo Stato*, in *Iustitia*, 2018, 3, p. 391 ss., spec. 396 ss.

¹⁴⁷ Sul punto v. G. CAPUTO, *Introduzione al diritto islamico*, I, cit., p. 28 ss.; B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Carocci, Roma, 1998, p. 58 ss.

¹⁴⁸ Cfr. P. VILLARI, *Storia Medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1974, p. 137 ss.; D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafito*, I, cit., p. 23.

¹⁴⁹ C.A. NALLINO, *Califfato*, in ID., *Raccolta di scritti editi e inediti*, III, cit., p. 229.

In secondo luogo, dal punto di vista dogmatico, secondo la dottrina islamica tradizionale e ortodossa (*sunnita*), i *califfi* non rappresentano, a rigore, i continuatori della missione spirituale e profetica di Maometto¹⁵⁰; per cui, il sistema di potere *teocratico* introdotto dal *Profeta* non sarebbe stato ereditato dai suoi successori, ma si sarebbe esaurito con la scomparsa dello stesso *Muhammad*. Per questa via, per i *Sunniti* il *califfo* (*imam*), che è capo supremo della comunità musulmana e la governa esercitando una serie di poteri di natura pubblicistica, non riveste, in linea di principio, una funzione sacra e non svolge conseguentemente un potere sacerdotale in senso tecnico¹⁵¹.

Sotto questo specifico profilo, è stato precisato che «il *Califfo* è il “principe dei credenti”, è il monarca universale dei musulmani, *non il capo della religione musulmana*; di fronte al dogma od al rito egli è un semplice credente, obbligato all’osservanza della dottrina tradizionale conservata dagli *ùlamà*»¹⁵². Di conseguenza, «il *Califfo* è null’altro che il *sommo Monarca*, al quale sono affidati la cura degli interessi di *tutti* i Musulmani ed il mantenimento dell’*unità politica* degli stessi; egli è il capo secolare di tutto il territorio islamico, il giudice supremo, il capo dell’esercito, il difensore della fede mediante la spada od altri mezzi coercitivi, ma non è interprete della legge divina né direttore di coscienze, e non ha alcuna ingerenza in materia di dogma o di rito, se si eccettui il dovere di assicurare, in quanto autorità statale, il regolare esercizio del culto pubblico»¹⁵³.

Il *califfo*, in base al *vincolo contrattuale* che lo ha posto al vertice della società e che lo rende «rappresentante» ed «esecutore» della legge¹⁵⁴, ha il dovere di rispettare e di far osservare la legge islamica, e ha il dovere di conformarvi costantemente tutta l’attività e tutte le decisioni politiche; ma non è un intermediario fra l’umanità e la *Divinità*, non ha competenza in materia di definizioni dogmatiche, né esercita alcun potere d’ordine spirituale sulla comunità dei credenti¹⁵⁵. Così configurato, l’*imam* – come qualsiasi altro credente, ed anzi in maniera più intensa, in ragione della sua stessa funzione – è soggetto all’Islam e ai suoi precetti, ma non ne è autentico interprete: ne è soltanto semplice custode ed esecutore.

¹⁵⁰ F. CASTRO, voce *Diritto musulmano e dei Paesi musulmani*, cit., p. 4; D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, I, cit., p. 17.

¹⁵¹ A. D’EMILIA, *Diritto islamico*, in ID., *Scritti di diritto islamico*, cit., p. 16; D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, I, cit., p. 18.

¹⁵² C.A. NALLINO, *Appunti sulla natura del «Califfato» in genere e sul presunto «Califfato ottomano»*, in ID., *Raccolta di scritti editi e inediti*, III, cit., p. 239.

¹⁵³ C.A. NALLINO, *Appunti sulla natura del «Califfato» in genere e sul presunto «Califfato ottomano»*, in ID., *Raccolta di scritti editi e inediti*, III, cit., p. 238, il quale aggiunge che «l’islamismo sunnita non ha mai ammesso un Capo supremo della Chiesa islamica. Una chiesa, ossia un’organizzazione sacerdotale gerarchica, non esiste. L’unità religiosa è mantenuta non dal Califfo, ma dai dottori (*ùlamà*), che sono gli “eredi del profeta”».

¹⁵⁴ D. SANTILLANA, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, I, cit., p. 19. Circa le modalità di stipulazione del “contratto di califfato”, cfr. E. MAWERDI, *Introduction a Le droit du califat*, traduction de l’arabe et notes du comte Léon Ostrorog, E. Leroux, Paris, 1925, p. 80 ss.

¹⁵⁵ Cfr. A. D’EMILIA, *Diritto islamico*, in ID., *Scritti di diritto islamico*, cit., p. 17.

Infine, nell'Islam classico non esiste «una gerarchia ecclesiastica la quale faccia capo ad un sommo pontefice»¹⁵⁶. Pertanto, «nell'Islam, in mancanza di un vero e proprio *status* ecclesiastico, *'ulama'* e *'fuqaha'* hanno sempre goduto di una certa venerazione religiosa, ma non vanno considerati un clero, anche se hanno esercitato, e talvolta esercitano, qualcosa come un sacerdozio del diritto»¹⁵⁷.

Alla concezione ortodossa o *sunnita*, si contrappongono, tuttavia, altre concezioni islamiche a diffusione sociale minoritaria, fra le quali viene qui particolarmente ricordata la costruzione seguita dalla corrente degli *Sciiti*, basata su una diversa impostazione circa la qualificazione della natura dell'autorità del *califfo*. In particolare, «le comunità non sunnite degli Sciiti (nelle loro varie ripartizioni, prevalente la triplice in Zayditi, Sciiti duodecimani – o Imamiti – e Sciiti settimani – o Ismailiti) e dei Kharigiti (oggi sopravvivenuti soltanto nel ramo moderato degli Ibaditi, al potere nel sultanato di 'Oman con gruppi minoritari in Algeria, Tunisia e Libia) hanno elaborato proprie dottrine dell'imamato, giacché la scissione politica originaria della *Umma* islamica, iniziata sotto il quarto successore di Muhammad, il cugino e genero 'Alì b. Abi Talib (m. 661) (al quale si rifanno gli Sciiti, da *shi'a*, il partito di 'Alì) avvenne proprio in ordine alla liceità e legittimità di chi dovesse ricoprire la carica di califfo»¹⁵⁸.

Preliminarmente, appare opportuno ricordare che gli *Sciiti* nacquero in seno alla comunità islamica come corrente sostenitrice di 'Alì, quarto *califfo* nonché cugino e genero di Maometto, e formarono la *shi'at 'Alì* (*shi'a*), ossia il partito di 'Alì, riconoscendo quest'ultimo come l'unico legittimo successore del *Profeta*¹⁵⁹. Secondo la concezione *sciita*, Maometto, poco tempo prima di morire, avrebbe iniziato 'Alì agli ultimi segreti dell'Islam, trasmettendogli personalmente un particolare sapere esoterico, che lo stesso 'Alì, a sua volta, avrebbe trasmesso ai suoi successori. Gli *imam* successivi, in quanto portatori e custodi di un particolare patrimonio di conoscenza segreta ed esoterica, sono, di conseguenza, considerati non solo reggitori politici della *Umma*, ma anche veri e propri capi religiosi¹⁶⁰.

Sulla base di queste premesse, gli *Sciiti* sono portatori, pertanto, di una concezione politico-sociale di tipo *teocratico*, ben diversa da quella seguita dall'ortodossia musulmana.

Infatti, per i *Sunniti* (i quali, in seno alla comunità islamica, compongono la corrente maggioritaria, c.d. “ortodossa”), il *califfo*, che, come qualsiasi altro credente può umanamente cadere in errore e commettere peccato, è solo capo temporale della *Umma*, e racchiude in sé ogni espressione della sovranità politica, esercitandola in maniera piena e diretta su tutta la società musulmana. Dal punto di vista *sunnita*, il *califfo*

¹⁵⁶ C.A. NALLINO, *Diritto musulmano*, in ID., *Raccolta di scritti editi e inediti*, IV, *Diritto musulmano – Diritti orientali cristiani*, cit., p. 4.

¹⁵⁷ F. CASTRO, voce *Diritto musulmano e dei Paesi musulmani*, cit., p. 2.

¹⁵⁸ F. CASTRO, voce *Diritto musulmano e dei Paesi musulmani*, cit., p. 5.

¹⁵⁹ Cfr. C. HUART, voce *'Alì b. Abi Talib*, in *Encyclopédie de l'Islam*, I, Brill e Picard, Leyde- Paris, 1913, p. 285 ss.

¹⁶⁰ Cfr. al riguardo, G. LANCZKOWSKI, *Dizionario delle Religioni non cristiane*, cit., p. 250; A. TABATABA'I, *L'islam shi'ita*, trad. it. di A. Al-Hadi, Centro culturale islamico europeo, Roma, 1989, p. 11 ss.

ha il compito di difendere l'*Islam* e di farne osservare i relativi precetti; tuttavia, non svolge funzioni di magistero religioso e non gode di alcuna prerogativa in questo specifico settore.

Viceversa, per gli *Sciiti*, l'*imam*, diversamente da tutti gli altri comuni fedeli, è persona infallibile e impeccabile, in quanto, essendo legato a Dio da un rapporto di speciale “amicizia”, gode del privilegio di conoscere in modo esclusivo le verità segrete. Nondimeno, l'*imam* non è portatore di nuove rivelazioni divine – questa funzione essendo stata esercitata in modo esclusivo e definitivo dall'*Inviato* di Dio, il *Profeta* Maometto – ma è supremo interprete della *Legge* e della *Tradizione* religiosa islamica¹⁶¹.

Al fine di approfondire l'aspetto comparativo fra le due diverse concezioni sull'*imamato*, è stato rilevato che «a differenza dai Sunniti, i non ortodossi considerano l'*imam* come un essere superiore agli altri credenti»: perciò, mentre per «i Sunniti l'*imam* può errare e peccare, gli Sciiti credono nella sua infallibilità e impeccabilità (*'ismah*); per i primi egli non può avere alcuna ingerenza in materia di dogma e di *fiqh*, per i secondi è l'interprete della legge religiosa; per i Sunniti unica interprete della *shari'ah* è la dottrina libera, indipendente da qualsiasi riconoscimento dell'autorità sovrana, mentre per gli Imamiti è subordinata ad una partecipazione (variamente intesa nei diversi momenti storici) dell'*imam*»¹⁶². Sempre seguendo questa linea di comparazione, è stato inoltre precisato che «caratteristiche concezioni non ortodosse sono: la credenza nella mediazione dell'*imam* (*tawassul*) e nella sua assenza (*ghaybah*), vale a dire che l'ultimo degli *imam* riconosciuto come tale (e che varia a seconda delle sette sciite) non si considera morto, ma scomparso (è questo l'*imam* “nascosto” che è considerato come capo della comunità e al quale si presta l'omaggio); l'identificazione con l'*imam* nascosto del *mahdì* (il [ben] guidato [da Dio]), cioè del venturo salvatore del mondo»¹⁶³.

In questa prospettiva, l'*imam sciita*, in qualità di legittimo successore di *'Ali*, rappresenta un essere umano superiore rispetto agli altri semplici credenti, e dispone di una conoscenza religiosa superiore a quella degli altri membri della comunità, nei cui confronti egli esercita non solo un potere primaziale d'ordine politico, ma anche un'esclusiva autorità di tipo religioso. Accanto ad una sovranità di carattere temporale che gli consente di governare l'intera comunità, egli esercita una potestà di magistero religioso i cui contenuti s'impongono come vincolanti ed obbligatori nei confronti di tutti i fedeli¹⁶⁴.

Pertanto, anche sulla base degli elementi di riflessione sopra riportati, da un lato, la collettività religiosa musulmana maggioritaria (quella *sunnita*), nel corso del tempo, ha dato vita a varie realtà statali *confessionali*

¹⁶¹ Cfr. F. CASTRO, voce *Diritto musulmano e dei Paesi musulmani*, cit., p. 6.

¹⁶² A. D'EMILIA, *Diritto islamico*, in ID., *Scritti di diritto islamico*, cit., p. 18.

¹⁶³ A. D'EMILIA, *Diritto islamico*, in ID., *Scritti di diritto islamico*, cit., loco cit. In specie, sulla dottrina del *mahdì*, cfr. C.A. NALLINO, *Mahdì*, in ID., *Raccolta di scritti editi e inediti*, III, cit., p. 284 ss.

¹⁶⁴ Cfr. T. FAHD, A. BAUSANI, *Storia dell'Islamismo*, a cura di H.C. Puech e con trad. di M.N. Pierini, Mondadori, Milano, 1993, p. 198 ss.

(in cui l'Islam è considerato, anche a livello di diritto costituzionale, come “religione dello Stato”), ma non a realtà politiche *teocratiche* in senso stretto e tecnico¹⁶⁵.

In particolare, nel corso del XX secolo la storia e l'evoluzione politico-giuridica dei Paesi a base culturale e religiosa musulmana *sunnita* presenta, grosso modo, due fasi.

In un primo tempo, coincidente con la prima metà del '900, si è assistito ad una “occidentalizzazione” o “modernizzazione” degli ordinamenti delle società musulmane. Gli Stati islamici, sia indipendenti

sia sottoposti a protettorato straniero, si sono ispirati, tanto sotto il profilo pubblicistico quanto sotto l'aspetto privatistico, a modelli giuridici occidentali. Su questa linea, essi si sono dati delle forme di governo parlamentare (es. Egitto, Iran, Iraq, Marocco, Pakistan, Siria, Tunisia), ed hanno disciplinato diverse materie civilistiche ispirandosi o talvolta recependo normative, moduli e codici di origine “occidentale”. Inoltre, hanno seguito impostazioni tratte, a seconda dei casi, sia dall'esperienza degli ordinamenti (anglo-americani) di *common law* sia dai sistemi (romano-germanici) di *civil law*¹⁶⁶.

In una seconda fase, iniziata all'incirca a partire dalla seconda metà del secolo scorso, diversi Stati a maggioranza musulmana hanno rigettato i modelli giuridici di democrazia “occidentale”, istituendo sistemi costituzionali ruotanti attorno ad un principio d'*autorità politica* di carattere *monocratico*, che, pur distinguendo la dimensione politica dalla sfera religiosa, sono apparsi comunque ideologicamente legati, talvolta, ad impostazioni di stampo *nazionalistico* ovvero di derivazione islamica¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Tuttavia, per alcune significative eccezioni a detta impostazione dogmatica nell'ambito comunitario e politico *sunnita*, cfr. AA.VV., *Il mondo dopo lo Stato islamico*, Paesi Edizioni, Roma, 2018; R. BETTINI, *Islam: costituzionalismo e separazione della religione dallo Stato*, cit., p. 404 ss.; M. GIRO, *Noi terroristi. Storie vere dal Nordafrica a Charlie Hebdo*, Guerini e Associati, Milano, 2015; G. SALE, *La teoria classica del Califfato o dell'Imamato sunnita*, in *Civiltà Cattolica*, 2015, III, p. 109 ss.

¹⁶⁶ Cfr. L. MANCINI, *Immigrazione musulmana e cultura giuridica. Osservazioni empiriche su due comunità di egiziani*, Giuffrè, Milano, 1998, p. 47, la quale osserva che oggi «tutti gli Stati musulmani possiedono dei codici strutturati secondo modelli europei, codici profondamente influenzati sia nella struttura sia nel contenuto dalle culture europee, tanto che i principi fondamentali del diritto musulmano sono nella maggior parte dei paesi “formalmente” scomparsi e, laddove sono stati mantenuti, in particolare nel diritto civile e penale, sono contenuti in norme codificate con gli strumenti tecnico-giuridici europei».

¹⁶⁷ A questa linea prospettica vanno ricondotti quegli ordinamenti politici basati sulla direzione di un *leader* nazionale o “carismatico”, in molti casi espressione diretta delle Forze Armate (es., Iraq, Libia), nelle cui mani si concentrava tutto il potere e l'autorità dello Stato. A parte alcuni Paesi a maggioranza musulmana a regime di partito unico o che erano divenuti Repubbliche socialiste (es., Albania, Kazakistan, Turkmenistan, Tagikistan, Uzbekistan), altri Stati si sono consolidati quali monarchie assolute (Arabia Saudita) ovvero come Repubbliche presidenziali (es., Egitto, Tunisia). Parallelo all'accentramento del potere politico nazionale nelle mani di un soggetto unico e monocratico è il fenomeno della “riconfessionalizzazione” di alcuni di questi ordinamenti, che hanno elevato l'Islam a religione ufficiale dello Stato, recependone, direttamente o indirettamente, determinati contenuti (L. MUSSELLI, *Libertà religiosa ed Islam nell'ordinamento italiano*, in *Il diritto ecclesiastico*, 1995, I, p. 448). Il grado di “confessionalità” in senso islamico di alcuni Stati può essere rilevato da una serie di indici (Cfr. in proposito, D. DE ROSA, *Il problema della indicizzazione della confessionalità dello Stato*, in J.I. ARRIETA, G.P. MILANO (a cura di), *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*, a cura di, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1999, p. 979 ss., spec. 986 ss., 991-992, ed *ivi* note 46 e 48). A parte il caso di alcuni Paesi che si sono formalmente dichiarati “Stati islamici” (es., Repubblica islamica iraniana, Repubblica islamica pakistana, Repubblica islamica afgana), molti testi costituzionali qualificano espressamente l'Islam come religione ufficiale (es., Egitto, Iraq, Libia, Maldive, Marocco) e/o prescrivono che il Capo dello Stato debba obbligatoriamente appartenere alla religione musulmana (es., Algeria, Maldive, Tunisia, Siria). Inoltre, in alcuni ordinamenti è fissato il principio formale secondo

Inoltre, in relazione agli attuali Paesi musulmani *sunni* appaiono meritevoli di segnalazione due questioni. La prima è che esistono dei Paesi che, pur essendo a maggioranza islamica, nondimeno, non seguono l'impostazione *monistica* (*teocratica* ovvero, in forma più attenuata, *confessionistica*) che tende ad intrecciare il diritto religioso con le vicende politiche e istituzionali della società civile. In questo ambito, vanno ricordati sia quegli ordinamenti statuali tendenti, per certi versi, a svincolarsi dai precetti e dalle tradizioni religiose non recependo modelli e istituti giuridici tipicamente islamici (es., Gambia, Tunisia, Senegal)¹⁶⁸; sia l'ordinamento giuridico della Turchia che, non avendo partecipato al relativamente recente processo di "riconfessionalizzazione" dei Paesi a maggioranza musulmana, si basa sul principio di "laicità" dello Stato (almeno fino a questo momento). L'ordinamento turco risulta conseguentemente caratterizzato da un sistema giuridico-normativo, per un verso, formalmente separato dal diritto religioso¹⁶⁹, e, per altro verso, sostanzialmente caratterizzato da significative *aperture* in senso pluralistico anche nei confronti delle diverse espressioni confessionali esistenti nel territorio nazionale¹⁷⁰.

La seconda questione concerne il fatto che il processo di "islamizzazione" che interessa attualmente molti ordinamenti a maggioranza musulmana non sempre costituisce frutto di un'imposizione 'dall'alto', ad

cui la legislazione civile deve necessariamente uniformarsi alle *Leggi* e alle *Tradizioni* islamiche (es., Afghanistan, Egitto, Maldive, Pakistan, Somalia); le quali, in tal modo, assumono, nella scala gerarchica, livello normativo *super-costituzionale* e costituiscono limite invalicabile per il legislatore statale. Ancora, molti ordinamenti qualificano la *shari'ah* come la fonte ovvero come *una* delle fonti del diritto statale, con la conseguenza che la disciplina di alcune materie risulta materialmente rimessa al diritto religioso. In questi casi, le relative controversie giudiziarie non vengono più generalmente trattate dalle tradizionali giurisdizioni musulmane che hanno ormai cessato di esistere nella quasi totalità dei Paesi islamici (eccezione: l'Iran), ma dai comuni giudici civili, i quali sono così chiamati ad applicare, a seconda delle circostanze, il diritto secolare "moderno" ovvero quello tradizionale religioso musulmano.

¹⁶⁸ Sul punto, cfr. D. ARZT, *I diritti religiosi dell'uomo negli Stati musulmani del medio oriente e dell'Africa del Nord*, in *Coscienza e libertà*, 27, 1996, p. 136 ss., spec. 138; e L. MUSSELLI, *Islam e ordinamento italiano: riflessioni per un primo approccio al problema*, cit., p. 623.

A titolo meramente esemplificativo, l'ordinamento tunisino, non allineandosi a plurisecolare tradizione musulmana, pone un divieto esplicito nei confronti della poligamia (e, d'altro canto, in altri Stati come l'Algeria, l'Egitto, la Giordania e il Marocco, la pratica poligamica risulta comunque assoggettata a restrizioni o a determinati meccanismi di controllo): cfr. dettagliatamente al riguardo, R. ALUFFI BECK-PECCOZ, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei Paesi arabi - Codificazione e riforme*, in *Riv. dir. civ.*, 1988, I, p. 607-609.

¹⁶⁹ R. DAVID, C. JAUFFRET-SPINOSI, *I grandi sistemi giuridici contemporanei*, cit., p. 419-421; T. FAHD, A. BAUSANI, *Storia dell'Islamismo*, cit., p. 231; A. PIZZORUSSO, *Corso di diritto comparato*, Giuffrè, Milano, 1983, p. 275; ID., voce *Sistemi costituzionali stranieri*, cit., p. 19.

¹⁷⁰ Peraltro in Turchia, nonostante l'art. 2 della vigente Costituzione della Turchia configuri «in modo espresso il carattere laico della Repubblica» turca (A. ARCOPINTO, *I simboli religiosi nel diritto vivente*, in AA.VV., *Esercizi di laicità interculturale e pluralismo religioso*, a cura di A. Fuccillo, Giappichelli, Torino, 2014, p. 194, ed *ivi* nota 30), vengono segnalati, negli ultimi tempi, alcuni episodi e tentativi – anche a livello istituzionale – che appaiono orientati verso un eventuale superamento dell'orizzonte proprio della *laicità* dello Stato costituzionalmente stabilito: cfr. S. TESTA BAPPENHEIM, *Fenotipi della laicità costituzionale in Turchia (Türkiye Cumhuriyeti)*, in *Diritto e religioni*, 2007, 2, p. 151 ss.; F. FEDE, *Velo islamico e laicità dello Stato: orientamento consolidato tedesco e recente revirement turco*, *ivi*, 2014, 2, p. 152 ss.; M. GALIMBERTI, *Il secolarismo all'ombra dei minareti: il principio costituzionale di laicità nella Turchia moderna e contemporanea*, in *Rivista telematica Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), n. 7/2018, p. 2 ss.; M. PRANDI, *La laicità contesa. Aspetti della crisi politica turca nella prospettiva del diritto ecclesiastico europeo*, in *Rivista telematica Stato, Chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), novembre 2008, p. 4 ss.

opera dei vertici istituzionali, ma viene spesso reclamato ‘dal basso’, da formazioni e da organizzazioni radicate in seno alla comunità sociale e popolare¹⁷¹. Così, anche nel mondo islamico è presente il fenomeno dei partiti religiosi, i quali, in diverse circostanze, hanno influenzato in maniera rilevante le dinamiche e l’evoluzione politica e istituzionale dei relativi Paesi musulmani¹⁷².

Infatti, i diversi gruppi islamici hanno contribuito, a seconda dei casi e delle circostanze, o al consolidamento di regimi basati sulla fedele osservanza dell’Islam (es., Arabia Saudita) o al tentativo di promuovere la costruzione di nuovi sistemi politici di carattere rigorosamente religioso (es., Afghanistan, Algeria, Pakistan)¹⁷³. Peraltro, determinati partiti confessionali sono portatori, in alcuni casi, di rigide concezioni estremistiche basate sul fondamentalismo e sull’integralismo religioso, e tendono a ‘convertire’ in maniera radicale la dottrina religiosa in ideologia politica e ad impregnare dei valori di cui essa è portatrice la società, le istituzioni e il sistema in cui vivono ed operano¹⁷⁴.

¹⁷¹Sui partiti e sui movimenti politico-religiosi islamici, di carattere nazionale e transnazionale, cfr. Z. SARDAR, Z. MALIK, *Maometto*, Milano, 1995, p. 151 ss., e 161 ss.

¹⁷²Per uno studio di questi particolari movimenti politico-religiosi, cfr. E. PACE, *Sociologia dell’Islam. Fenomeni religiosi e logiche sociali*, Carocci, Roma, 1999, p. 186 ss.; B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Roma, 1988, p. 235 ss.

L’influenza politica e sociale dei partiti islamici si è rilevata piuttosto incisiva nel corso degli eventi caratterizzanti l’esperienza della c.d. “Primavera araba”, consistente nel tentativo di un processo di trasformazione politica, istituzionale e giuridica, che, attraverso un largo e profondo coinvolgimento popolare, era originariamente sorto con la finalità di “democratizzare” le strutture di alcuni Stati musulmani dell’area medio-orientale e nord-africana [cfr. R. BETTINI, *Islam politico 1924-2014: dal diritto sacro al diritto secolare*, in *Iustitia*, 2014, 1, p. 119 ss.; G. D’IGNAZIO, N. FIORITA, S. GAMBINO, F. RANIOLO, A. VENTURA (a cura di), *Transizioni e democrazia nei Paesi del Mediterraneo e del vicino Oriente*, Cosenza, 2014]. Tali Stati, i quali, subito dopo la caduta dell’Impero turco-ottomano e dopo la fine dei diversi regimi coloniali, per lungo tempo erano stati sottoposti a sistemi politici marcatamente autoritari, e, in alcuni casi tendenzialmente dittatoriali o con al vertice le Forze Militari, a seguito delle rivoluzioni sociali indotte dalla c.d. “Primavera araba”, avevano tentato di sperimentare nuove forme di “democrazia”. Tuttavia, nella gran parte dei casi, tali processi innovativi – sostenuti e avallati da “procedure democratiche” formalmente basate su un consenso elettorale numericamente maggioritario e qualitativamente spesso di orientamento religioso tradizionalista e confessionista ovvero radicale, integralista e fondamentalista – si sono tradotti, in realtà, almeno in alcuni casi, in tentativi di “islamizzare” (piuttosto che di rendere autenticamente e sostanzialmente “democratici”) gli ordinamenti politici interessati, nonché le rispettive comunità sociali; portando, peraltro, anche (in alcuni ordinamenti statali) all’introduzione di norme (in un certo senso “nuove”, in quanto non sempre in precedenza esplicitate) che si richiamano sostanzialmente a valori religiosi tipicamente coranici.

¹⁷³Per un esame generale della casistica al riguardo, cfr. R. GIAMMARCO (a cura di), *Ai quattro angoli del fondamentalismo. Movimenti politico-religiosi nella loro tradizione, epifania, protesta, regressione*, La Nuova Italia, Firenze, 1993, p. 165 ss.; per il caso specifico algerino, cfr. J.J. LAVENUE, *Le FIS et la Constitution algérienne*, in *Praxis juridique et religion*, 2, vol. 10/1993, p. 127 ss., ed *ivi*, particolarmente alla nota 2, ulteriore illustrazione bibliografica sulla storia e sulle attività del partito “Fronte Islamico di Salute”. Nell’ambito delle concezioni politiche-religiose musulmane e delle loro applicazioni concrete a livello interno ed internazionale, occupa un posto di grande interesse e di attualità la tematica della “Guerra santa” o *Gibād* islamica, su cui, per una retta cognizione, cfr., fra gli altri, F. CASTRO, voce *Gibād*, in *Digesto delle Discipline Privatistiche - Sezione Civile*, IX, UTET, Torino, 1993, p. 8 ss.; B. LEWIS, *L’Europa e l’Islam*, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 5 ss.; G. KEPEL, *Jihad, ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*, Carocci, Roma, 2001; B. SCARCIA AMORETTI, *Tolleranza e guerra santa nell’Islam*, Sansoni, Firenze, 1974.

¹⁷⁴In alcuni casi, talune frange estremiste del radicalismo religioso islamico, interpretando in maniera fondamentalista e fanatica il concetto di “Guerra Santa”, inizialmente si sono organizzate militarmente secondo specifica struttura gerarchica, diffondendosi gradualmente, peraltro, in diverse aree geografiche. In un secondo tempo, esse hanno imposto la propria autorità con l’uso della forza sulle persone e su certi territori a maggioranza musulmana; e hanno dato vita ad

Diversamente, dall'altro lato, come già evidenziato in precedenza, l'indirizzo interpretativo confessionale seguito dalla dottrina islamica minoritaria (quella *sciita*) non esclude, anzi prospetta, una visione del mondo e della vita – e del rapporto fra potere politico e dimensione religiosa – in chiave *unionistica*¹⁷⁵.

Sotto questo specifico profilo, l'ideale *teocratico* sotteso nella concezione *sciita* ha trovato, peraltro, una sua ben definita incarnazione nel sistema politico della Repubblica islamica iraniana, costituita dopo la *rivoluzione khomeynista* che ha abbattuto il regime monarchico dello *Scià* di Persia¹⁷⁶.

A tal proposito, appare interessante segnalare, sia pure brevemente (ma il punto sarebbe meritevole di specifico approfondimento) che la Costituzione iraniana del 1979 riconosce l'*unicità* della “*sovranità divina*”, il ruolo fondamentale del diritto rivelato e la missione direttiva affidata agli esperti religiosi. Inoltre, il testo costituzionale vigente in Iran pone i principi religiosi islamici alla base di tutto l'ordinamento dello Stato, costituzionalizzandone i relativi contenuti normativi¹⁷⁷.

Peraltro, la Costituzione della Repubblica iraniana prevede l'Islam come religione ufficiale dello Stato; qualifica conseguentemente la *Legge islamica* come fonte principale del diritto dello Stato e subordina al rispetto della medesima l'efficacia di ogni altra disposizione normativa vigente (es., art. 1, 2, 3, 4 e 12 Costituzione iraniana del 1979)¹⁷⁸.

alcuni singolari regimi politici basati (nelle loro intenzioni e secondo le loro interpretazioni) sulla *Legge islamica* (cfr., di recente, anche con riferimento alla genesi e al radicamento territoriale e sociale delle due note organizzazioni *jihadiste*, rispettivamente, di “Al-Qaeda” e dell’ “Isis”, M. CAMPANINI, *Quale Islam? Jihadismo, radicalismo, riformismo*, La Scuola, Brescia, 2015). A titolo puramente indicativo, un primo esempio del tutto singolare è rappresentato dal “regime islamico” dei *talebani* in Afghanistan, che era regime politico di incerta qualificazione giuridica, oltre che sistematica, anche a causa della perdurante instabilità politica interna di quella particolare regione geografica. Ma si può segnalare conclusivamente, su questa linea, anche il caso dell'ormai tramontato “Califfato” teso a restaurare – sebbene con modalità e finalità ben diverse – il regime califfale conosciuto nella storia della civiltà arabo-musulmana (cfr. C.A. NALLINO, *Califfato*, in ID., *Raccolta di scritti editi e inediti*, III, *Storia dell'Arabia preislamica – Storia e istituzioni musulmane*, cit., p. 228). Tale nuova forma di “Califfato” (cfr. in argomento, G. SALE, *La teoria classica del Califfato o dell'Imamato sunnita*, in *Civiltà Cattolica*, 2015, III, p. 109 ss.) stava progressivamente strutturandosi quale vero e proprio “Stato islamico” (chiamato “Isis” o “Is”), caratterizzato da mobili confini, che si allargavano ovvero si restringevano nell'area asiatica medio-orientale, a seconda degli esiti delle relative campagne terroristiche e conquiste militari (Cfr. in argomento, di recente, M. GIRO, *Noi terroristi. Storie vere dal Nordafrica a Charlie Hebdo*, Guerini e Associati, Milano, 2015).

¹⁷⁵ Cfr. P. ABDOLMOHAMMADI, *Un'introduzione al mondo islamico sciita*, in Rivista telematica “*Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*” (www.juragentium.org), 2008; B. SCARCIA AMORETTI, *Sciiti nel mondo*, Jouvence, Roma, 2002.

¹⁷⁶ Sulle diverse fasi della rivoluzione iraniana, cfr. ampiamente B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo musulmano. Quindici secoli di storia*, Carocci, Roma, 1998, p. 226 ss. Sulla necessità di strutturare il nuovo ordinamento statale su basi religiose islamiche (il c.d. “governo del teologo”), cfr. A. KHOMEYNI, *Islamic government*, pubblicato in Italia dall'European Islamic Cultural Centre of Rome, Roma, 1983; ID., *Islamic Government: Governance of Jurisprudent*, University Press of the Pacific, Honolulu, 2005.

¹⁷⁷ Cfr. G. MACRÌ, *Costituzione iraniana e Islam*, Plectica, Salerno, 2010, p. 11 ss. Per uno studio dei presupposti dottrinali posti alla base del sistema teocratico iraniano, cfr., di recente, G. SALE, *La dottrina sciita dell'imamato e dello Stato islamico integrale*, in *Civiltà Cattolica*, 2015, IV, p. 317 ss.

¹⁷⁸ Anche altri Paesi a maggioranza musulmana – spesso non omogenei strutturalmente fra loro – nei quali esistono diversi casi di regimi politici *confessionali* che riconoscono l'Islam come “religione di Stato”, pur non essendo sistemi propriamente *teocratici*, nondimeno, assegnano un vero e proprio primato giuridico e valoriale al diritto islamico all'interno dell'ordinamento statale, determinando, di fatto e di diritto, una ‘polarizzazione’ in senso religioso di parte

Sulla base di questi presupposti, la direzione dello Stato è affidata alle autorità religiose, che, in qualità di interpreti ufficiali della “*Volontà divina*” e delle sue prescrizioni – le quali fondano e informano l’intero ordinamento iraniano – concentrano nelle loro mani la massima espressione del potere politico sulla comunità statale¹⁷⁹.

Nell’ambito degli “*esperti religiosi*” – cui l’ordinamento giuridico iraniano demanda penetranti poteri di vigilanza e di sostanziale indirizzo politico del Paese – la carica più alta è quella del “*magistrato supremo*” (*wali faqih*) o “*Guida dei credenti*”, che è la persona ritenuta più competente ed idonea all’esercizio della direzione della società, e che assorbe in sé fondamentali funzioni di controllo della struttura statale. Sotto il profilo dogmatico, la *Guida* non è soltanto un *leader* carismatico, ma rappresenta «la massima fonte di autorità e concentra in sé importanti attribuzioni che le consentono il controllo dell’apparato dello stato: designa le più alte cariche della magistratura, nomina un Consiglio di vigilanza della costituzione formato da esperti in giurisprudenza islamica che verifica la compatibilità della legislazione ai principi islamici, comanda le forze armate»¹⁸⁰.

Ove non sia possibile l’individuazione personale della *Guida* attraverso apposita consultazione popolare, la massima fonte di autorità statale è rappresentata dal *Consiglio dei Dotti*, che è un organo collegiale formato da “*esperti religiosi*”¹⁸¹. Questi ultimi, nel dare vita ad un sistema organizzativo confessionale di tipo clericale, riuniscono nelle proprie mani sia una missione direttiva del popolo sotto il profilo etico-religioso, sia una funzione di guida politica della comunità civile avente natura *ierocratica*.

Accanto ai predetti soggetti istituzionali, la Costituzione dell’Iran prevede comunque l’esistenza di altri organi costituzionali (un’Assemblea eletta mediante voto popolare e con funzioni legislative; un Collegio ministeriale avente funzioni di governo e legato da rapporto fiduciario con l’Assemblea; un Presidente della Repubblica eletto direttamente dal popolo), l’esistenza dei quali sembrerebbe delineare una struttura statale a forma di governo parlamentare. In realtà, le competenze e le attività degli organi costituzionali sopra ricordati risultano particolarmente condizionate dalle funzioni d’indirizzo e di controllo operate sostanzialmente dalle autorità religiose preposte alla direzione del Paese¹⁸².

delle istituzioni e di molti aspetti dell’esperienza civile e sociale. A titolo puramente esemplificativo, prevedono un sistema statale *confessionistico* in senso musulmano: l’art. 2 Costituzione Algeria del 1996; l’art. 1, 2, 3 Costituzione Afghanistan del 2004; l’art. 1, 10, 16 Costituzione Maldive del 2008; l’art. 6 Costituzione Marocco del 2011; l’art. 2 Costituzione Egitto del 2013; l’art. 1 Costituzione Tunisia del 2014.

¹⁷⁹ Cfr. Z. SARDAR, Z. MALIK, *Maometto*, cit., p. 159 ss. Per una ricostruzione dell’architettura istituzionale iraniana contemporanea, cfr. W. BUCHTA, *Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic*, Washington Institute for Near East Policy, Washington, 2000; R. GUOLO, *Lo Stato parallelo. Legittimazione religiosa e legittimazione politica nella Costituzione iraniana*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2001/1, p. 279 ss.; R. SHAERY-EISENLOHR, *Shi’ite Lebanon, Transnational Religion and the Making of National Identities*, Columbia University Press, New York, 2008.

¹⁸⁰ G. DE VERGOTTINI, *Diritto costituzionale comparato*, cit., p. 924.

¹⁸¹ Cfr. G. DE VERGOTTINI, *Diritto costituzionale comparato*, cit., p. 923 ss.

¹⁸² Cfr. P. ABDOLMOHAMMADI, *Diritti civili in Iran*, in *Coscienza e libertà*, 53, 2016, p. 60.

All'interno del variegato panorama internazionale contemporaneo, l'ordinamento iraniano costituisce, dunque, un originalissimo caso di forma di potere statale a base *teocratica*, che pone al vertice del sistema istituzionale le gerarchie religiose.

Infatti, la fisionomia dello Stato è interamente plasmata da una struttura *ierocratica*, che affida alla classe religiosa il complessivo controllo sociale e istituzionale del Paese¹⁸³. In particolare, sotto il profilo politico, l' *indirizzo primario* – e, dunque, l'esercizio del potere sovrano dello Stato – è accentrato essenzialmente nelle mani degli “*esperti religiosi*”, i quali, lungi dall'esercitare un potere meramente supervisorio, godono, invece, di effettive competenze di governo e di amministrazione diretta della società iraniana¹⁸⁴.

¹⁸³ La radicalizzazione dell'esistente intreccio fra politica e religione in Iran, ha portato a ritenere che «la rivoluzione islamica non è una rivoluzione tradizionalista bensì una rivoluzione contro la tradizione. Le stesse strutture religiose tradizionali saranno sconvolte da questo evento. Il “clero combattente” di Khomeini spezza infatti la tradizionale organizzazione socio-religiosa della “comunità dell'attesa” e, con straordinaria volontà di potenza, pone il problema del politico “qui e ora”. Ma così facendo sottopone a grande tensione sia la tradizione religiosa sia le future istituzioni» (R. GUOLO, *Lo Stato parallelo. Legittimazione religiosa e legittimazione politica nella Costituzione iraniana*, cit., p. 278). Circa la necessità di apportare alcune riforme di tipo ‘correttivo’ a tale singolare sistema politico di stampo *unionistico*, cfr. M. KHATAMI, *Religione, libertà e democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 1999.

¹⁸⁴ Cfr. G. DE VERGOTTINI, *Diritto costituzionale comparato*, cit., p. 924.