

MASSIMO JASONNI

## SORGENTE ED APPRODO DEL DIRITTO CANONICO: IL TEMPO A TERMINE

1. Lo studioso del diritto canonico avverte, oggi come non mai, l'insufficienza di una lettura esegetica del dato normativo vigente e l'importanza, viceversa, di uno sguardo critico retrospettivo, che affondi nelle origini stesse del porsi della Chiesa come ordinamento giuridico.

Tornare fondamentalmente alla storia — riposte mode sociologiche, alchimie comparatistiche ed ingegnerie costituzionali — significa tornare al pensiero <sup>(1)</sup>: come antidoto alla « barbarie della specializzazione » ed al « culto per quel che serve per fini immediati » <sup>(2)</sup> e come disvelamento dell'orizzonte nichilistico.

In tal senso occorre ripensare dialetticamente — fonti alla mano e rispetto per la parola <sup>(3)</sup> — alla genesi di un doppio fenomeno, costituito, per un verso, dal « maestoso sistema di norme ed istitu-

---

<sup>(1)</sup> Certo « il pensiero... non avviene senza sforzo, quasi da sé... Esso richiede, invece, uno sforzo elevato, esige un apprendistato lungo, abbisogna di un'accuratezza ancora più raffinata di quella che caratterizza un qualsiasi altro mestiere vero e proprio. Ma è necessario anche saper attendere, come fa il contadino, che il seme cresca e giunga a maturazione » (HEIDEGGER, *L'abbandono*, Genova, 1989, p. 31).

<sup>(2)</sup> Sono parole, queste, di E. BETTI, in *Istituzioni di diritto romano*, I, Prefazione, Padova, 1942, p. XI, ora in *Diritto, metodo, ermeneutica*, Milano, 1991, pp. 229 e ss.

<sup>(3)</sup> Cfr. SCHOLEM, *Il nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, Milano, 1998, p. 12: « L'uomo si esprime, cerca di farsi intendere dai suoi simili ma in tutti questi tentativi vibra qualcosa che non è soltanto segno, comunicazione, significato ed espressione ».

Sul significato originario della parola e sullo scadimento della stessa nell'età contemporanea cfr., altresì, HEIDEGGER, *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico*, Pisa, 1997, p. 21 (conferenza del 18.7.1962 a Comburg).

zioni»<sup>(4)</sup> venutosi a comporre al tempo di Graziano e, per altro verso, dalla voce di quei mistici e riformatori che, in periodi storici diversi ed in contesti culturali distinti, in ogni caso ne sostennero l'incompatibilità con il dettato evangelico.

Ben noto è, al proposito, che le polemiche anticanonistiche insorgono entro un panorama culturale assai precedente e più vasto, che non sia quello del pensiero laico, resosi garante, in epoca moderna ed a noi ormai prossima, dei principi della sovranità e della autonomia dello Stato contro ogni ingerenza confessionale. Invero, sin dal momento in cui la Chiesa prese corpo in unità organica e, abbandonata la dimensione itinerante e pellegrina propria della prima età apostolica, cominciò ad assumere veste istituzionale, non si mancò di gridare allo scandalo<sup>(5)</sup>. Non aveva forse Cristo parlato di una salvezza tutta spirituale e metafisica? Non era forse il messaggio evangelico incentrato sulla sola luce della carità, in antitesi a quella logica pagana che aveva costituito la propria fondazione spirituale sui regni della politica e del diritto?<sup>(6)</sup>

Porsi nuovamente questi interrogativi non costituisce stanca ripetizione di problematiche inattuali, ma significa (ri)pensare ad una tentazione fondamentale della teologia cristiana: votata, per un verso, se non proprio all'illegalismo<sup>(7)</sup>, come fu detto con forte ma forse eccessiva espressione, quantomeno ad un atteggiamento di estremo sospetto nei confronti dell'esperienza politico-giuridica; per altro verso, imperniata sul principio dell'incarnazione. Principio da cui discende l'idea della storicità del dogma e della perenne attualità della partecipazione del credente al superiore disegno di evangelizzazione del mondo<sup>(8)</sup>.

---

(4) L'espressione è del LE BRAS, *La Chiesa del diritto, Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*, Bologna, 1976, p. 8.

(5) Cfr. CAPUTO, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno*, I, *Lo jus publicum ecclesiasticum*, Padova, 1978, pp. 4 e ss.

(6) Cfr. RUFFINI, *Relazione tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*, a cura di F. Margiotta Broglio, Bologna, 1985, pp. 29 e ss.

(7) Cfr. FASSÒ, *Cristianesimo e società*, Milano, 1969, pp. 53 e ss.

(8) Nella letteratura canonistica italiana del dopoguerra assai sensibile a questo tema è l'opera di Giuseppe Dossetti. Si vedano, in particolare, *I laici e l'apostolato*, in AA.VV., *Apustolato e vita interiore*, Milano, 1950, pp. 153 e ss.; *Cristianesimo nella storia*, 1, 1980, p. 251; *Grandezza e miseria del diritto della Chiesa*, a cura di F. Margiotta Broglio, Bologna, 1996.

La comunità cristiana primitiva oscilla, in ragione di tale tensione, tra l'ideale del mantenersi « religione aperta », nobilitata dalla unità mistica con i suoi apostoli ma indebolita dalla anarchia carismatica e politica, e la necessità di costituirsi in Chiesa istituzionale e gerarchica, così partecipando della precarietà ma anche della forza, proprie dell'esperienza giuridica.

2. Il tempo della cristianità — ma ancor prima, per il vero, il tempo della religiosità giudaica, che ne è prodromico — non è il tempo circolare e ciclico del mito classico e delle sommità filosofiche che ne discesero; ma è il tempo umanistico ed in nuce già moderno della soggettività. Nel primo caso il tempo — *Kronos* — ritrascrive superiori armonie cosmiche<sup>(9)</sup>, entro cui l'uomo patisce il limite della sua intrinseca particolarità ed affida la propria intelligente presenza nel mondo alla sublime intuizione parmenidea della identità di essere e pensiero. Nel secondo caso, il tempo assume veste lineare: tra l'alfa e l'omega i ritmi dell'esistenza, dettati dal Dio personale, volgono storicamente al *kat-echon*<sup>(10)</sup>. È il tempo della proiezione escatologica ed apocalittica dell'esperienza terrena. Conferendo un senso al tempo, il cristianesimo lo sottrae alla oggettiva necessità del suo fluire, e lo pone come *storia*<sup>(11)</sup>. L'uomo ne può diventare il motore.

Tale cognizione del tempo, come *tempo a termine*, costruisce un ponte di collegamento tra assoluto e divenire, tra transitorietà e permanenza, tra dio e mondo. Ponte rivoluzionario, per ciò stesso inconcepibile nella filosofia classica: la paralisi escatologica di ogni avvenimento umano conduce paradossalmente al suo rovescio, ovvero all'adattamento al mondo ed ai suoi poteri, addirittura determinando la realizzazione di veri e propri imperi, potenze storiche grandiose<sup>(12)</sup>. In Paolo la contraddizione emergerà in modo solare: il grande missionario rompe con ogni teologia politica positiva e, dunque, con qualsiasi ordine costituito nel mondo, ma, nel contempo, apre ad una teologia politica negativa idonea ad istituzionalizzare la vita della Chiesa ed a fondare un ordine più che mai duraturo

(9) Cfr. MARRAMAO, *Kairòs. Apologia del tempo debito*, Bari, 1992, pp. 89 e ss.

(10) Cfr. GALIMBERTI, *Orme del sacro*, Milano, 2000, pp. 220 e ss.

(11) Cfr. TAUBES, *In divergente accordo, Scritti su Carl Schmitt*, Macerata, 1996, p. 33.

(12) Cfr. SCHMITT, *Il nomos della terra*, Milano, 1991, pp. 54 e ss.

nel tempo<sup>(13)</sup>. Agostino offrirà a tale schema dialettico compiutezza e spessore filosofico tali da imporsi come modello inesauribile per la futura erezione delle mura della *societas christifidelium*.

Chiarissima, sul punto, l'analisi di Schmitt: il *kat-echon* opera in una doppia prospettiva, dettando il limite del tempo, della storia, della politica, del diritto; ma, nel contempo, ospitando entro di sé la pretesa di incidere sul tempo, sulla storia, sulla politica, sul diritto. Le istituzioni ecclesiastiche e l'impero cristiano, che ne discende, costituiscono freno al disordine, alla ribellione, all'anarchia<sup>(14)</sup>.

Solo parzialmente, dunque, il progetto cristiano di salvazione delle anime si oppone al principio romanistico di stretta legalità: se infatti, da un lato, esso afferma la assoluta priorità del momento spirituale sul momento politico e combatte, per tale via, il culto dell'imperatore, d'altro lato esso sacralizza il *saeculum*, ovvero attribuisce dimensione religiosa alla storia e, per ciò stesso, all'esperienza giuridica. Di più: in forza della anzidetta proiezione escatologica e della aspirazione proselitistica, connaturata nel Verbo, il gene della cristianità cela l'ambizioso programma della redenzione di quei conflitti politici che il diritto può ricondurre ad equilibrio<sup>(15)</sup>.

*Ubi societas, ibi jus*: si rilegga questo celebre, spesso banalizzato aforisma in chiave rovesciata, alla luce delle presenti riflessioni. La fondazione del diritto canonico e, in buona parte tramite questo<sup>(16)</sup>, delle istituzioni dell'Occidente raccoglie, nel nome del *kat-echon* e della conseguente concezione a termine del tempo, non solo il *canon*, ovvero la regola strumentalmente posta per il raggiungimento di un fine metafisico, ma anche parte saliente dell'antico *nomos*. Nel senso che attraverso la legislazione canonica torna a rivivere, pur diversamente orientato, quel principio che la grecità aveva posto a custodia delle sacre mura della città, coltivando legami ineludibili con il tempo e con la terra.

Così stando le cose, l'operazione graziana di recupero del diritto romano non appare più solo scelta contingente della Chiesa dell'età gregoriana, fonte di autoconservazione e di rafforzamento poli-

---

<sup>(13)</sup> Cfr. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, Milano, 1997, pp. 25 e ss.

<sup>(14)</sup> Cfr. SCHMITT, *Il nomos cit.*, pp. 42-47.

<sup>(15)</sup> Cfr., in tal senso, HUSSERL, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, Milano, 1999, pp. 83 e ss.

<sup>(16)</sup> Cfr. MEREU, *Storia dell'intolleranza in Europa*, Milano, 2000, pp. 7 e ss.

tico, ma mediazione ontologicamente sorretta dalla paradossale concezione cristiana del tempo.

Ancora una volta la speculazione schmittiana fornisce conferme: « non solo l'organizzazione esteriore, ma la stessa dogmatica cattolica si fonda su una semantica — imputazione, confessione, retribuzione — di chiara impronta giuridica: la teologia tende a “normalizzare la vita”, sottomettendola a procedure volte a controllare l'evento, compreso quello stesso della parola di Cristo, fin dall'inizio sottoposta ad una interpretazione dottrinarica di carattere normativo »<sup>(17)</sup>.

Come più diffusamente si dirà nel prosieguo delle presenti pagine, con particolare riguardo all'esperienza valdese, contrario nelle premesse, ma paradossalmente affine negli esiti, è il percorso dei movimenti ereticali. Nel negare valore all'esperienza giuridica, ed anzi nel giudicare diabolica la compromissione della Chiesa con il diritto, essi finiscono per recuperare l'orizzonte pagano in modo ancor più pieno. Perché la negazione del diritto e la affermazione della natura maligna del mondo comportano, in definitiva, un ritorno a quella dimensione assoluta e metastorica del tempo che aveva contraddistinto l'*ethos* pagano. Gnosi cristiana, per l'appunto, come mitizzazione del cristianesimo<sup>(18)</sup>.

3. *Non possiamo dirci cristiani.* Con questa affermazione Guido Fassò intendeva sottolineare polemicamente come l'immanentismo moderno, vuoi nella sua veste idealistica, vuoi nella sua veste marxiana, fosse incompatibile con il pensiero cristiano. E ciò proprio perché quel pensiero, a differenza delle filosofie di matrice illuministica, costituiva «una società senza diritto», ed una unità «intesa come fatto mistico e metaforico, non già come fatto sociale»<sup>(19)</sup>.

*Non possiamo non dirci cristiani.* L'assunto crociano, viceversa, mirava a porre in luce il momento della storicità: la cultura moderna, pur secolarizzata e costituita sul rispetto dei diritti di libertà, in odio ad ogni forma di dogmatismo e fanatismo, rendeva tributo alle proprie radici etico-religiose.

---

(17) SCHMITT, *Cattolicesimo romano e forma politica*, Milano, 1986, p. 36. Cfr., sul punto, ESPOSITO, *La religione tra comunità e immunità*, in *Micromega*, Almanacco di filosofia, Roma, 2/2000, p. 116.

(18) Cfr. PUECH, *Sulle tracce della gnosi*, Milano, 1985, pp. 52 e ss.

(19) FASSÒ, *Cristianesimo e società*, cit., p. 142.

Entrambe le formule, pur tra di loro contraddittorie, tradiscono verità profonde e valgono ad arricchire la presente riflessione. Singolare, semmai, è che la prima, di apparente segno ateistico, provenga da uno studioso di fede cattolica; la seconda, ad impronta religiosa, provenga da un filosofo agnostico, di «fede» liberale.

Fassò pone tanto in evidenza il momento dualistico, da non poter sfuggire al più fervido lettore assonanze gnostiche. Quella magistrale lettura del *tempo a termine*, assunto nella sua più precipua dimensione escatologica, serve ad evidenziare l'essenza metafisica del cristianesimo ed a porre in guardia i discepoli da una materializzazione e banalizzazione politica del Verbo. Non si trascuri che *Cristianesimo e società*, pur comparso in prima edizione nella seconda metà degli anni cinquanta, trovò poi grande diffusione in tempo di seconda, aggiornata edizione nell'anno 1969: ovvero in tempo di contestazione, particolarmente fervida in quel di Bologna, e di tentativo delle forze politiche di strumentalizzazione degli ideali studenteschi.

Pulsa in Croce, per contro, una sensibilità storiografica custode dei contenuti ideali della tradizione e vichianamente attenta a cogliere il profondo legame etico intercorrente tra passato e presente. Senza storia l'uomo è cieco. Il *kat-echon* cristiano — non sfuggiva al pensatore napoletano — racchiude un progetto intrinsecamente umanistico e già moderno di storiografia, offrendo un senso al divenire. Croce cristiano, potrebbe davvero dirsi, e nell'accezione più moderata, laica e «progressistica» del termine.

In effetti, il paradosso dell'orizzonte giudaico-cristiano tradisce un'originalità tanto assoluta, quanto disposta a trarre linfa dal passato: il *tempo del limite*, di cui si è detto, non impedisce alla Storia di dialogare con l'Assoluto; la affermazione della miseria del diritto — caratteristica del pensiero patristico e nucleo centrale della riflessione agostiniana — non impedisce il tramite con i valori iscritti nella socratica affermazione della sacralità del diritto.

Per il vero, non dovette trattarsi solo di confronto dialettico, di per sé fervido e produttivo, bensì di aspro, talora cruento conflitto. Alla primitiva opposizione tra cultura pagana e pensiero cristiano subentrò l'antagonismo tra diversi modelli di chiese: da un lato, una chiesa sempre più istituzione, sempre meno carismatica e sempre più attenta al profilo gerarchico e giuridico; da un altro lato, il diffondersi di un fenomeno complesso ed articolato, ma riconducibile ad unità nel citato nome della gnosi, che avrebbe insistito in modo radicale sulla dualistica premessa della separazione fra fede e mondo.

Finendo, con ciò, per identificare la esperienza politica e giuridica dell'uomo con il male e, quindi, per cogliere in proposizioni giuridiche canonistiche, sempre più influenzate dal diritto romano, i tratti del Maligno.

4. Emblematico del citato antagonismo tra le diverse esperienze cristiane è il contrasto insorto in merito all'istituto del giuramento<sup>(20)</sup>.

Il giuramento costituisce punto nevralgico di intersezione tra fede e politica, tra religione e diritto, giacché il ricorso ad esso, all'alba di ogni civiltà, mira ad offrire stabilità e certezza alla precarietà propria dei rapporti intersoggettivi. In sostanza, il diritto cerca e trova nel giuramento una fondazione divina. In quest'ottica, i Greci si richiamavano all'*oikos*, quale intangibile patto di fedeltà giurata alla *pòlis*, proprio per istituire una correlazione sacra tra soggetto e ordinamento, tra cittadino ed istituzione. Questa «barriera» religiosa avrebbe trovato in Socrate, come è noto, il suo massimo punto di riferimento morale, a conferma dei due connotati essenziali dell'etica classica: la nazionalità della dimensione religiosa, la sacralità dell'esperienza politica.

Qui il discrimine insuperabile tra due religioni e due civiltà. L'una, quella pagana, in cui il giuramento è «santo e bello»<sup>(21)</sup>; la seconda, quella giudaico-cristiana, in cui il giuramento è illecito<sup>(22)</sup>. *Nolite jurare*, avrebbe recitato il Vangelo di Matteo, dettando la regola in forza della quale il cristiano non può ricorrere al giuramento, perché non può affidare la propria vita ad un limitato orizzonte politico, né può legarsi, in ogni caso, a valori terreni e contingenti: pena, diversamente, la commissione del più grave peccato, l'aver nominato invano il nome di Dio. Mentre il *Logos* greco tendeva alla oggettiva ricomposizione del principio di unità, inscritto nell'ordine cosmico delle cose e nel ritmo circolare delle vicende umane, il Verbo cristiano, muovendo dalla distinzione tra le cose di Cesare e le cose di Dio, volgeva a proiezioni teologiche di chiaro segno soggettivistico, che non avrebbero mancato di incidere sul più ampio pano-

---

(20) Più diffusamente cfr. il nostro *Il giuramento. Profili di uno studio sul processo di secolarizzazione dell'istituto nel diritto canonico*, Milano, 1999.

(21) LYCURG, *In Leocratem*, 77.

(22) Cfr. JASONNI, *Il giuramento, cit.*, pp. 27 e ss.

rama della civiltà europea. La bussola dell'agire avrebbe inevitabilmente sempre più finito per addentrarsi nelle sfere della coscienza personale (23).

Per usare le parole di Paolo, era la nascita di un uomo nuovo. La universalità del dettato, la rivoluzionaria affermazione della eguaglianza degli uomini in Cristo, perché tutti e senza distinzione di sorta figli di Dio, avrebbe comportato una nuova, fiduciosa appartenenza: non più ad un consorzio civile storicamente individuato, non più ad una città saldamente eretta sulle norme dettate dai padri, ma alla Chiesa, ovvero ad una comunità di fedeli tenuta, sempre e comunque, ad agire in spirito di verità, al cospetto del giudizio del Dio creatore.

È sintomatico, nel contesto della concezione del tempo come *tempo a termine*, che la riflessione teologica, prima, ed il nascente diritto canonico, poi, abbiano lentamente ma inesorabilmente finito per tradire la parola evangelica, recuperando il giuramento. Sono già riscontrabili nella patristica del secondo e terzo secolo, pur apparentemente tutta attestata sul divieto di giuramento, i primi cedimenti (24), peraltro presagiti dalle stesse lettere paoline (25); ma è ormai pienamente in Ambrogio e Girolamo che si assiste all'ingresso di importanti eccezioni alla regola. Subentra un criterio aristocratico, idoneo a legittimare l'istituto: *bene jurat, qui potest scire quod jurat* (26).

Ed ancora con maggiore forza: *bene jurat, qui ad lucernam verbi pedes suos dirigit, qui lucem in semitis suis cernit* (27).

La fiaccola della fede, illuminando la conoscenza, opera all'interno di una contrada, che denota la importanza del ruolo attribuito alla dimensione della storicità. La dignità offerta alla natura sociale ed alla esperienza giuridica dell'uomo conduce alla riabilitazione dell'antico *oikos*.

---

(23) Cfr. JASONNI, *La lealtà indivisa. Un dilemma antico: obbedienza alle leggi e conflitto di coscienza nella paganitas. Le radici classiche della riflessione cristiana sulla obiezione di coscienza*, in *Studi in onore di G. Catalano*, Catania, 1998.

(24) Cfr. CALAMARI, *Ricerche sul giuramento nel diritto canonico*, I, *Il problema della liceità nelle fonti più antiche*, in *Rivista di storia del diritto italiano*, 1938, XI, p. 147.

(25) Cfr. JASONNI, *Il giuramento*, cit., pp. 34 e ss.

(26) Ambr., *In psalmum*, CXVIII, 14, A, 1145, in P.L. XV, c. 1395.

(27) Ambr., *In psalmum*, CXVIII, 14, A, 1145, in P.L. XV, c. 1396.

Quando poi Graziano e, tanto più, le Decretali, sanciranno la legittimazione dell'istituto nelle maglie dell'ordinamento canonico il conflitto con i coevi movimenti ereticali assumerà addirittura la veste dello scontro violento. Alla Chiesa che usciva fortificata dalla riforma gregoriana non poteva, invero, sfuggire quanto alcuni secoli prima la intelligenza agostiniana aveva presagito: il giuramento avrebbe rinsaldato le mura delle istituzioni ecclesiastiche ed avrebbe fornito apposita sanzione, in ipotesi di infedeltà al rapporto giurato tra credente e Chiesa visibile.

I movimenti di ispirazione gnostica contestavano, per contro, la contaminazione e, più in particolare, l'oscuramento della tensione apocalittica e profetica della Chiesa delle origini, ancorati ad una lettura del Vangelo intransigente ed ad un'idea del *kat-echon* atemporale ed antistorica.

Ma pure all'interno di questi movimenti doveva segnalarsi, una volta di più, la contraddizione impressa nel *kat-echon*.

Esemplare, al proposito, è l'esperienza valdese. Questa professione di fede nasce con un giuramento pronunciato da Valdo nelle mani di Enrico, abate di Clairvaux, quindi confermato in forma solenne durante il concilio di Lione. Trattasi di un ben singolare giuramento, perché se da un lato con esso Valdo, un decennio prima della declaratoria di eresia, sembra aderire all'impegno giurato di totale adesione alla Chiesa, d'altro lato già in esso si contempla l'esclusione del giuramento. Di lì a poco, e per la precisione nel primo decennio del secolo tredicesimo, alcuni «perfetti» valdesi sottoscrivono confessioni di fede analoghe a quelle del maestro, addirittura con l'aggiunta di riferimenti alla liceità del giuramento. La situazione muta nell'incontro con le dottrine catare e, più in generale, con quei «movimenti austeri marcatamente escatologici in cui prendeva corpo la reazione della spiritualità popolare contro il mediocre scadimento del cristianesimo ufficiale»<sup>(28)</sup>, che porterà alle sanzioni ecclesiastiche. Da quelle dottrine il movimento valdese sussume due spunti specifici di intransigenza: nessuna giustificazione per l'omicidio e nessuna giustificazione per il giuramento. Nuove soluzioni e riattualizzazioni delle problematiche si avranno, poi, con l'incontro tra valdesi e luterani, da cui discenderà l'idea della illiceità dei giuramenti

---

(28) BELLINI, *Il riformismo gregoriano fra pretese egemoniche imperiali e spiritua-  
lismo escatologico*, in *Saggi di storia della esperienza canonistica*, Torino, 1991, pp. 65-66.

«papistici» e della liceità del giuramento civile, reso avanti le autorità dello Stato.

Questo tortuoso percorso riproduce, anche all'esterno del mondo cattolico e del diritto canonico, le problematiche e le inquietudini inscritte nel *kat-echon*.

Ne sortisce l'effetto del lenzuolo troppo corto: alle estremità, tirato per un verso o per l'altro, non copre. Se il *tempo a termine* è interpretato nel senso di un pieno recupero della storia, esso può portare alla dimenticanza della *strumentalità* del diritto e — perso tale carattere fondante del *canon* — a quella eccessiva introduzione degli schemi logici romanistici, che non a caso costituì oggetto di critica della Chiesa cattolica da parte dei movimenti ereticali medioevali. Se, viceversa, il *tempo a termine* è interpretato nel senso del rifiuto della storia, in un'ottica di più radicale e tendenzialmente gnostica escatologia, il diritto perde la sua funzione positiva di controllo del divenire sociale. Ogni rapporto dialettico con l'antico *nomos* è perso; ma recuperata è una dimensione puramente mitica della religione, che, in un ordine neoplatonico delle idee, tradisce la sua essenza pagana: perché ne ripropone elementi costitutivi, quali ciclicità del tempo e fuga dal disordine, aristocraticamente concessa solo ad un ristretto gruppo di iniziati.

5. Anche in ordine al metodo di studio del diritto canonico (e forse non solo del diritto canonico...) possono trarsi spunti preziosi.

L'interpretazione del diritto della Chiesa non può evidentemente trascurare quella concezione del *tempo a termine*, che attribuisce natura paradossale allo stesso ordinamento canonico: ordinamento inteso ad eliminare disordine e ribellione, ma, nel contempo, idoneo a ritardare la vittoria finale del principio del bene, l'avvento della *parousia* <sup>(29)</sup>. Così Schmitt, proprio con riguardo alla «forza frenante» del *kat-echon*: «impero cristiano significa il potere storico che riesce a *trattenere* l'avvento dell'Anticristo e la fine dell'eone attuale: una forza *qui tenet*, secondo le parole dell'apostolo Paolo nella seconda epistola ai Tessalonicesi, capitolo secondo» <sup>(30)</sup>.

Ciò introduce ad una lettura profonda del disposto del canone 6 del Codice pio-benedettino, sintetizzato ma sostanzialmente ritra-

<sup>(29)</sup> Cfr. CACCIARI, *Dell'inizio*, Milano, 2001, II ed., pp. 621 e ss..

<sup>(30)</sup> SCHMITT, *Il nomos*, cit., p. 43.

scritto, per quanto attiene all'economia del presente discorso, nel canone 6 del Codice giovanneo-paolino. Esso propone un criterio assiologico fondamentale, in forza del quale l'ermeneutica delle norme canoniche non è possibile senza il riferimento alla storia delle medesime, non solo in ragione della continuità fra passato e presente, che caratterizza la vita dell'ordinamento giuridico della Chiesa<sup>(31)</sup>, ma anche e soprattutto in virtù della idea, sottolineata in precedenza, della partecipazione storica dei credenti al superiore disegno — *a termine* — di evangelizzazione del mondo.

Metodo diacronico, dunque. Ovvero una esegesi, per l'appunto diacronica, che tenda alla enucleazione del principio dogmatico irreformabile, ma per cercarne conferma e sostegno nel divenire della disciplina ecclesiastica<sup>(32)</sup>.

Ciò offre riprova del largo tributo che il pensiero umanistico deve alle origini ed agli sviluppi della concezione cristiana del *tempo a termine*; tanto, da potersene inferire — come Croce suggestivamente evocava con la richiamata formula del *non possiamo non dirci cristiani* — una diretta discendenza dello storicismo moderno da quella fase matura della riflessione cristiana (parliamo della filosofia scolastica) in cui il tema escatologico si misura con il pensiero classico, ed in particolare con il razionalismo aristotelico.

Ma *diacronia* non costituisce sinonimo di *storicismo*. Il secondo termine sottolinea, nel suffisso stesso che lo qualifica (*-ismo*), una presenza della storia talmente dominante, da costituirne vera e propria, autonoma dottrina, frutto degli esiti di un ormai compiuto processo di secolarizzazione. Il primo termine, viceversa, proprio perché coniuga l'idea del passaggio (*dia-*) ad un retroscena sacrale del tempo (*-kronos*), appare più consono ad *eskathon*. Qui la prospettazione del *transito*, assente in «storicismo», evoca il momento finalistico impresso nell'idea del *tempo a termine*; qui la storia partecipa dei disegni di Dio, non ne è sovrana.

---

(31) Sul canone 6 del codex del 1917, cfr. FALCO, *Il codex juris canonici e il diritto anteriore*, in *Archivio giuridico*, 1923, pp. 137 e ss.

(32) Cfr. RATZINGER, *Verità del cristianesimo?*, in *Micromega*, 2/2000, pp. 41 e ss.

