

L'interpretazione del *katéchon* in alcuni Padri della scuola antiochena.

Aspetti del rapporto tra religione e diritto nel tempo della Chiesa¹

Enrico dal Covolo

Rettore della Pontificia Università Lateranense (Roma)

Eccellenza Reverendissima, Mons. Piergiacomo Grampa,
Ill.mo Rettore, Mons. Azzolino Chiappini,
Chiarissimo Direttore, Mons. Libero Gerosa,
Autorità religiose, civili e accademiche,
Professori, Studenti, Amici e Benefattori,

ho l'onore e il piacere di visitare questo prestigioso Istituto Internazionale di Diritto Canonico e Diritto Comparato delle Religioni nel decimo, fausto anniversario della sua fondazione.

1. La mia presenza, come Rettore dell'Università del Papa, vuole incoraggiare anzitutto la vostra apprezzata missione accademica.

Dico *apprezzata*, anche perché nelle più recenti sessioni del Consiglio di Facoltà di Diritto Canonico della mia Università ho raccolto con soddisfazione un sincero riconoscimento riguardo al lavoro didattico e di ricerca che andate compiendo. Il Decano e i Colleghi elogiano sia l'indirizzo di multiculturalismo religioso, che caratterizza questo Centro accademico fin dalle sue origini, sia l'interesse che la Conferenza dei Vescovi Svizzeri offre al consolidamento dell'Istituto, non essendoci nella Svizzera alcun altro Centro di studi canonistici.

In secondo luogo, la mia presenza – come Vescovo della Pontificia Università Lateranense – vorrebbe comunicarvi anche l'importanza decisiva di un rapporto istituzionale stabile (quale vorremmo avviare) con l'Università del Papa, per lo sviluppo

¹ Viene qui riportato il testo dell'intervento del Rettore della Pontificia Università Lateranense, Mons. Enrico Dal Covolo, presso l'Istituto Internazionale di Diritto Canonico e Diritto comparato delle Religioni (DiReCom) tenutosi a Lugano il 20 maggio 2011.

di un Istituto di Diritto canonico come il vostro. Tecnicamente, quello a cui puntiamo è un rapporto di *aggregazione*, che consentirà a questo Istituto di rilasciare i titoli di Licenza in Diritto Canonico.

Tuttavia non vi parlerò ora di questo, anche se è un tema che mi piacerebbe affrontare con voi, magari sulla scia degli scritti del compianto Vescovo Mons. Eugenio Corecco, che ho conosciuto e amato.

I suoi due poderosi volumi di scritti, curati da Graziano Borgonovo e da Arturo Cattaneo, con la prefazione dell'allora Mons. Angelo Scola – mio benemerito predecessore nella guida dell'Università Lateranense –, sarebbero già, fin dal loro stesso titolo (*Ius et communio*), un'ottima traccia di percorso.

Ho scelto invece un tema più vicino alle mie competenze specifiche: voi lo sapete, io non sono un giurista, ma solo un modesto cultore dei Padri della Chiesa.

Così vi parlerò di un tema un po' curioso, ma a mio parere attuale (nella sua apparente inattualità), e in definitiva interessante.

Ne formulo così il titolo: *L'interpretazione del katéchon (cfr. 2 Ts 2,6-7) in alcuni Padri della scuola antiochena. Aspetti del rapporto tra religione e diritto nel tempo della Chiesa*.

2.1. Partiamo da un paio di tipologie, piuttosto estreme, del rapporto tra religione e legge, dove – in qualche misura – tale rapporto ne esce annullato.

«Di tutti i voti, le rinunce, i giuramenti, gli anatemi, le promesse, le ammende e le espressioni attraverso cui facciamo voti: noi confermiamo, ci impegniamo e promettiamo – di qui fino all'avvento del prossimo giorno dell'Espiazione – che noi ci pentiamo, in modo che siano tutti sciolti, rimessi e condonati, nulli, senza validità, inesistenti. I nostri voti non sono voti, le nostre rinunce non sono rinunce, i nostri giuramenti non sono giuramenti».

È questa la preghiera centrale dello *Yom Kippur*.

È opinione di Jakob Taubes che questa formula sciolga il popolo ebraico dal resto del genere umano e dalle sue leggi, perché il popolo appartenga e si dedichi unicamente a Dio.

Stando a questa interpretazione, il popolo ebraico – contrariamente a quello che per lo più si pensa – sarebbe un popolo emancipato dalla legge: detto in altri termini, la condizione di «popolo eletto» (e perciò «separato») scioglierebbe gli Ebrei dalle leggi del mondo².

² Cfr. J. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, Milano 1997, 71.

In ambito cristiano, questo tipo di rapporto fra religione e legge assume una dimensione simile, e altrettanto paradossale, nel celebre scritto *A Diogneto*, che parla appunto della «paradossale cittadinanza» del cristiano. Il cristiano, con la sua identità, si colloca al di sopra delle leggi, e proprio per questo ne compie meglio di altri lo spirito autentico.

2.2. Affrontiamo ora un altro tipo di rapporto tra religione e legge, anch'esso alquanto singolare.

È il rapporto definito dalla dialettica tra il «mistero dell'anomia» e l'enigmatica figura del *katéchon*, secondo il problematico passo della *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*: «E ora sapete ciò che trattiene [*to katéchon*] (la parusia dell'Anticristo [*antikéimenos*]), perché non si manifesti nel suo tempo. Ormai il mistero dell'iniquità [*tes anomías*] è in azione; solo è necessario che sia tolto di mezzo colui che trattiene [*ho katéchon*]» (2,6-7)³.

Può darsi che «ciò o *colui* che trattiene» (il termine ricorre, senza un complemento oggetto, sia nella forma neutra che in quella maschile singolare) fosse un elemento, di cui i Tessalonicesi erano in qualche modo a conoscenza.

Noi, invece, non sappiamo proprio di che cosa si trattasse.

Mi fermerò dunque su questo passo di Paolo, per delineare alcuni aspetti del rapporto tra religione e diritto nel tempo della Chiesa.

In questa sede ovviamente non potrò che procedere per accenni o suggestioni, perché l'argomento, arduo com'è, meriterebbe ben più ampia trattazione.

Molte sono state le variazioni su questo tema controverso, succedutesi sin dai tempi dei primi teologi della Chiesa, come Ireneo e Ippolito (tra la seconda metà del II e la prima metà del III secolo).

Stando alla prima lettera di Giovanni, «il Figlio di Dio è apparso per distruggere le opere del diavolo» (1 Gv 3,8): la sua opera si compirà però solo alla fine dei tempi, al suo ritorno. Il tempo di mezzo è il tempo della Chiesa e dei suoi santi. E infatti alcuni tra i Padri hanno ritenuto che il *kathécon* fosse la Chiesa stessa; altri, invece, lo riferirono a san Pietro o a san Michele Arcangelo; altri ancora all'impero romano, e in ispecie al diritto naturale adottato da Roma e mantenuto fino al crollo dell'impero d'occidente.

L'interesse nei confronti di questa figura «in terra di diritto», come è noto, è stato

³ Per una panoramica della storia dell'interpretazione di 2 Ts 2,6-7 resta valido B. RIGAUX, *Saint Paul: les épîtres aux Thessaloniciens*, Paris 1956, 259-280. Alla bibliografia ivi citata, aggiungo almeno S. MAZZARINO, *L'impero romano*, Milano 2010 (prima ed. 1956), soprattutto 154-159.

rilanciato dagli studi di Carl Schmitt (1888-1995) e dalla pluralistica ricezione del suo pensiero.

Così scriveva Schmitt il 19 dicembre 1947 nel suo *Diario*: «Io credo nel *katéchon*; per me è l'unica possibilità di comprendere la storia da cristiano e di trovarla sensata»⁴.

Schmitt identificava il *katéchon* con lo Stato in sé, e lo intendeva quindi alla stregua di una grandezza reale, che agisce nel mondo e arresta l'avanzare del caos.

Così, *en passant*, vorrei ricordare che – di fatto – la secolarizzazione delle dottrine teologiche è la base, spesso sottaciuta, di molti dibattiti della *jurisprudence* contemporanea. Il rischio terribile, che la tesi di Schmitt comporta, è che lo Stato giunga ad arrogarsi competenze salvifiche che non gli appartengono affatto.

Ne consegue la dottrina perversa dello «Stato totalitario», nelle realizzazioni storiche di destra e di sinistra.

Ma torniamo al nostro controverso *katéchon*.

In realtà, ciò che è più rilevante per noi, non è *chi* o *che cosa* trattiene e ritarda, ma il *fatto* del trattenere, perché questo fatto *dà tempo*. Il tempo, che ci è dato, è il tempo in cui si dispiega l'azione della giustizia divina e dell'iniziativa umana; dunque è questo il tempo e lo spazio *politico* per eccellenza: è il «tempo canonico», regolato dalle leggi di Dio e dell'uomo.

È il tempo in cui si dispiega il rapporto tra religione e diritto.

Dando tempo, la giustizia divina non rinuncia affatto a «fare giustizia», perché alla fine del tempo giungerà la pienezza della punizione e della riparazione: ma, così operando, la giustizia divina non smentisce mai la radicale libertà dell'uomo, anche quella del malvagio.

Diversi Padri della scuola antiochena hanno commentato *2Ts*, e in particolare il passo in questione: si tratta di Teodoro di Mopsuestia, di Giovanni Crisostomo, di Severiano di Gabala e di Teodoreto di Cirro.

È opportuno introdurre – a questo punto – qualche notizia sulle due più grandi «scuole teologiche» dell'antichità cristiana, quella di Alessandria e quella di Antiochia.

Occorre superare anzitutto lo stereotipo di una «teologia dei Padri» rigida e compatta come un monolite. Di fatto la varietà delle antiche «scuole» di Antiochia, di Alessandria, di Edessa, di Roma... e delle rispettive radici storico-culturali determina nei testi patristici posizioni e sensibilità differenti.

⁴ C. SCHMITT, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, hg. v. E. Freiherr von Medem, Berlin 1991, 63.

Tale fenomeno risulta più vistoso a proposito della cosiddetta «scuola» antiochena.

Chiaramente il termine «scuola» non va inteso in senso stretto, bensì come un orientamento esegetico e dottrinale che muove dalle medesime premesse antropologiche e culturali, ma che non è strettamente vincolante. Si veda al riguardo l'atteggiamento diversificato che autori come Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia e Teodoreto di Cirro assumono nei confronti della tipologia anticotestamentaria.

Sono ben noti gli orientamenti delle antiche tradizioni di Antiochia e di Alessandria.

Da una parte Antiochia sembra incarnare le caratteristiche più evidenti del cosiddetto «materialismo» asiatico, sostenitore della lettera in esegesi e dell'umanità del Figlio in cristologia; mentre Alessandria pare accogliere le due istanze, rispettivamente complementari, dell'allegoria in esegesi e della divinità del Verbo in cristologia.

Per tornare di nuovo al nostro *katéchon*, la scuola antiochena ne offre tre interpretazioni differenti: la prima lo identifica con la grazia dello Spirito; la seconda con l'impero romano; la terza con il provvidenziale decreto di Dio, che differisce la manifestazione degli ultimi eventi, fino al pieno compimento dell'evangelizzazione.

1. *Il katéchon è la grazia dello Spirito.* La quarta omelia di Giovanni Crisostomo esordisce, entrando subito nel merito del problema, ponendosi due domande: *a)* che cosa sia questo *katéchon*; *b)* perché Paolo si esprima in un modo così oscuro. Nel rispondere alla prima domanda il Crisostomo rievoca, respingendola, l'interpretazione di Severiano di Gabala, il quale identificava il *katéchon* con la grazia dello Spirito.

Anche Teodoro di Mopsuestia concorda con il Crisostomo nel respingere l'identificazione di Severiano. Sulla base delle loro obiezioni, che qui non possiamo commentare, è da supporre che Severiano identificasse in una Chiesa dei carismi il migliore e più efficace baluardo, contro la prevaricazione delle forze del male.

2. *Il katéchon è l'impero romano.* Respinta l'opinione di Severiano, il Crisostomo ne enuncia una seconda, alla quale dice di aderire lui stesso: quella che identifica il *katéchon* con l'impero romano. Paolo, secondo il Crisostomo, avrebbe usato un linguaggio oscuro ed enigmatico per evitare di esporsi troppo, proprio perché identificava nel *katéchon* l'impero romano. La venuta dell'Anticristo sarebbe avvenuta al crollo dell'impero romano, il quale, cessando di «trattenere», avrebbe aperto la strada della parusia, prima quella dell'Anticristo, e poi finalmente quella del Signore Gesù. L'impero «trattiene» attraverso la paura che incute; fintantoché durerà questa paura, nessuno potrà instaurare l'*anomia*. L'impero governa,

assicura l'ordine attraverso la paura; mantenendo lo *status quo*, rinvia l'avvento della fine.

3. *Il katéchon è un provvidenziale decreto divino.* Teodoreto di Cirro reagisce sia a Severiano di Gabala sia al Crisostomo nel *Commento a 2 Ts*, nel *Commento a Daniele* e nella sua opera più nota, l'*Haereticarum fabularum compendium*.

Teodoreto confuta il Crisostomo con un preciso richiamo all'immagine delle quattro bestie di Dn 7. La quarta bestia va identificata con l'impero romano, e – dato che, secondo la visione del profeta, si tratta dell'ultima bestia – ciò significa che all'impero romano non succederà alcun altro impero. Teodoreto, dal canto suo, ritiene che è stato Dio stesso a stabilire che la figura del figlio della perdizione si manifestasse alla fine dei tempi: è quindi *il decreto divino* che impedisce la sua manifestazione, prima del tempo fissato.

Ma allora, perché Paolo parla di *katéchon*, ossia di «qualche cosa che trattiene»? Teodoreto risponde a questa domanda riferendosi alla profezia di Gesù in Mt 24,14: «Quando questo vangelo del Regno sarà predicato in tutta la terra abitata quale testimonianza a tutte le genti, allora verrà la fine».

Paolo – è questa l'opinione di Teodoreto –, rendendosi conto che al suo tempo era ancora diffuso ampiamente il culto pagano, scrisse che era necessario sradicare la superstizione degli idoli, e che la predicazione del Vangelo raggiungesse tutte le genti, prima che si potesse manifestare l'avversario della verità. Pertanto, secondo *il decreto divino*, il permanere dell'idolatria trattiene la parusia dell'Anticristo.

Come si vede, ci troviamo di fronte a orizzonti differenti, originati dalla riflessione sull'entità problematica del *katéchon*.

Se con Severiano di Gabala ci collochiamo al livello dell'ecclesiologia *tout-court*, con Crisostomo ci muoviamo all'interno di un orizzonte più chiaramente teologico-politico; con Teodoreto, infine, ci spostiamo sul piano storico-salvifico. La storia è il luogo della manifestazione divina, il luogo in cui ha operato Gesù Cristo, che continua a offrire a tutti gli uomini un'occasione di salvezza. La missione di Gesù ha bisogno di tempo per potersi realizzare pienamente. Finché la missione evangelizzatrice non sarà completata, a tutti gli uomini sarà concessa la possibilità di abbandonare l'errore e di accedere alla verità, e così la fine dei tempi viene «trattenuta».

3. Per concludere, possiamo affermare che questi tre orizzonti, tramandati dal tesoro di sapienza dei Padri antiocheni, nella necessaria circolarità ermeneutica e nella peculiarità disciplinare in cui consiste la scienza del Diritto canonico, possano

illuminare la riflessione sul delicato tema del rapporto tra religione e diritto, che mai può essere separato dalla riflessione globale sul tempo della Chiesa.

Certamente il *katéchon*, con il suo richiamo implicito a un'antropologia personalistica, può orientare la concezione canonistica del tempo.

E chiudo citando il Papa Benedetto XVI.

Nel suo discorso ai partecipanti al Convegno di studio organizzato dal Pontificio Consiglio per i testi legislativi, in occasione del XXV anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico (25 gennaio 2008), egli ha ricordato un'espressione «davvero incisiva – così affermava il Santo Padre – del beato Antonio Rosmini: “La persona umana è l'essenza del diritto” (A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, Parte I, lib. I, cap. 3). Quello che, con profonda intuizione, il grande filosofo affermava del diritto umano dobbiamo a maggior ragione ribadire per il diritto canonico: l'essenza del diritto canonico è la persona del cristiano nella Chiesa».

Alla fine di tutto, il rapporto tra religione e diritto è mediato, nel tempo della Chiesa, dalla fede della comunità, che crede in Gesù Cristo e implora il suo ritorno: «*Maranatha!* Vieni, vieni presto, Signore Gesù! Ed egli risponde: Ecco, io vengo presto!» (cfr. Ap 22,20).