



Monza, 16 novembre 2021

Prof. Alberto Cozzi

VERITÀ E RIVELAZIONE **La "debolezza" di Cristo** **rivelazione della sua verità**

I luoghi in cui emerge il nesso tra verità di Cristo e "debolezza" sono abbastanza noti e riguardano tutte le dimensioni della storia di Gesù. All'origine, nell'incarnazione del Figlio, si intuisce un gesto di "svuotamento", di "perdita di sé" a favore di altri (Fil 2,6-11), che arriverà a donare la vita sulla croce. Nel ministero terreno di Gesù si manifesta il "Figlio dell'uomo" che "non ha dove posare il capo" (Lc 9,58), "amico di pubblicani e peccatori" (Mt 11,19) e araldo di un vangelo destinato ai poveri e agli ultimi (Lc 14,12-14; Mt 11,25-26), ma anche un Rabbi che raccomanda ai suoi di evitare le dinamiche di potere del mondo (Mc 10,42-45: "tra voi, però, non sia così"). Infine sulla croce si avverte la strategia salvifica di un Dio che affida la forza di vita nuova alla parola della croce, scandalo per i giudei, stoltezza per i pagani, ma per il discepolo "potenza di Dio" (1Cor 1-2). Anche la risurrezione, però, si realizza come un ritorno del Gesù vivo e glorificato nella nostra storia quasi in punta di piedi, visitando gli amici di prima, a cui affida la buona notizia della vita nuova. Nessuna rivincita o vendetta, nessuna recriminazione o "presa di potere". Le apparizioni di Gesù risorto ai discepoli sono coerenti con lo stile messianico di Gesù, uno stile discreto, che trasforma la realtà piano piano, senza clamori o rivoluzioni sconvolgenti, aprendo possibilità nuove di vita e di guarigione. Questo stile spiega il rimanere nascosto di Dio nella sua manifestazione definitiva e fa comprendere la possibilità del compimento

messianico della storia in un mondo ancora oppresso dalla violenza: sarebbe proprio il messianismo scelto da Gesù a permettere una simile convivenza. Ma ciò significa che il compimento che Gesù vuole anticipare non è la vendetta di Dio che vince il male della storia, ma quel dono dello Spirito che permette di realizzare nella storia la stessa libertà filiale di Gesù, rimanendo nel punto di vista delle vittime, che non vengono trasformate a loro volta in oppressori. È questa la sfida della mediazione messianica di Gesù: tutelare la differenza di Dio e realizzare il dono dello Spirito dei figli.

La novità del dono gratuito di Dio si iscrive nella libertà sovrana del comportamento di Gesù. Il carattere nascosto della sua azione consiste proprio nel rivelarsi nel comportamento di Gesù, nella sua sovrana libertà che smonta e smaschera le false immagini di Dio e le equivoche attese messianiche, esponendosi invece senza riserve alla responsabilità per gli oppressi. Il Regno viene, ma in una forma di manifestazione inattesa, ossia nella sorprendente libertà sovrana del comportamento non-messianico di Gesù, che lo porterà sulla croce. Tale mediazione originale significa l'alterità radicale di Dio in una forma più efficace di qualunque affermazione astratta sul mistero inconoscibile di Dio. Il dono di Dio è gratuito e trascendente per l'uomo non in quanto rimane al di là della storia, ma in quanto apre nella storia la novità reale della vita dei risorti. Il luogo di tale apertura è la libertà sovrana del Messia Gesù, che è comunicata ai discepoli per il dono dello Spirito. L'originale messianismo di Gesù spiega dunque la permanenza di una storia di violenza e oppressione accanto al compimento nel Risorto del dono di Dio. Tale dono è offerto alla libertà dell'uomo all'interno del permanere della differenza di Dio e ciò implica che la violenza oppressiva e l'attesa di liberazione convivano

ancora nella storia, che pure è stata visitata da Dio nel suo Cristo¹.

Primo percorso: la forma debole della rivelazione della verità

Che la verità abbia a che fare con una rivelazione e non semplicemente con una conquista della ragione o con una scoperta umana, è un'esperienza che incide già non poco sull'idea di verità e quindi sulla forma "debole" della sua realizzazione. "Debole" nel senso che la sua forza non si trova nella sua imposizione violenta o necessitante, tanto meno in dinamiche di potere modano. La verità di Dio in Gesù si sottrae alle evidenze del mondo e delle sue rappresentazioni.

1. La verità è dell'ordine della manifestazione, dello svelamento, anzi della testimonianza personale.

Di recente è stata contestata una concezione di verità come corrispondenza della rappresentazione o del discorso con la cosa detta o rappresentata. Tale nozione di verità presuppone la corrispondenza tra l'idea che mi sono fatto e la realtà esistente e quindi tra Dio e l'idea coerente che me ne faccio. Ma è possibile verificare la corrispondenza tra la mia idea di Dio e Dio stesso? Chi può verificare una simile corrispondenza? Una prima proposta consiste nel ripensare alla verità come svelamento (*aletheia*) e luce: l'essenza della verità è la libertà. Non però la libertà come arbitrio del soggetto che stabilisce ciò che per lui vale ed è vero, bensì la libertà come affidarsi, abbandonarsi allo svelamento dell'essere più intimo delle cose, che come luce le irraggia e illumina, facendole vedere. Questa libertà non è possesso dell'uomo, ma è il luogo in cui l'uomo deve abitare, per lasciar apparire la realtà nella sua verità. Questo modo di pensare la verità vuole superare l'ansia di assicurare la certezza al soggetto e alle sue capacità di verifica, senza dimenticare che la verità include la presenza del soggetto, del suo punto di vista. Il soggetto e l'oggetto sono così rimandati ad un ambito ulteriore di esperienza, l'ambito del loro reciproco rapportarsi, mediante l'immagine dell'*apertura*, dello slargo (tra gli alberi di un fitto bosco) da cui entra la luce:

l'essenza del soggetto consiste proprio nel suo essere il luogo di un'apertura, di uno slargo illuminante tra l'opacità delle cose, attraverso il quale si svela la luce dell'essere e le cose appaiono nella loro verità. Siamo giunti all'ambito originario della verità. La stessa conformità del giudizio è possibile solo sul presupposto di questa apertura, su questo rapportarsi originario in cui vengono alla luce le cose. Il luogo originario della verità è quello della manifestazione, del non-nascondimento che svela. La libertà come lasciar essere e la verità come manifestazione sono i due capisaldi di un nuovo modo di pensare, che insegna come abitare il mondo più che preoccuparsi di cercare verifiche della corrispondenza tra rappresentazione e realtà. Questa intuizione è utile e interessante, ma non deve ridurre la verità allo svelamento di uno spettacolo impersonale, per cui, se anche non c'è più una verità in sé e per sé, eterna e immutabile, già bella e fatta (e da comunicare senza mutamenti), resta l'impressione che la verità sia ricondotta ad un indeterminato accadere della manifestazione, a uno svelarsi (anonimo) dell'essere vero e originario nell'uomo (non considerato in quanto è questo concreto soggetto storico). In altri termini, il problema è se la verità che si manifesta ha un significato per il «mio io», inteso nella sua insostituibile identità, oppure funziona come l'apparire anonimo di una luminosità inattesa ma impersonale, senza destinazione e quindi senza appello al soggetto. La verità può costituirsi senza di me, senza la parte insostituibile che ciascuno può apportare in ogni istante al messaggio?

Da questa esigenza di pensare alla verità senza trascurare l'essere più proprio del singolo, e quindi senza dimenticare che la verità include sempre un «essere rivolta a qualcuno» e quindi una destinazione, nasce un'ulteriore proposta. La verità deve essere una verità in grado di prevedere e accogliere all'interno del proprio movimento la risposta unica e insostituibile al suo stesso svelamento. È una verità che in se stessa prevede e attende la partecipazione di colui, unico e insostituibile, per il quale c'è lo svelamento. La figura della risposta, dell'unicità insostituibile della risposta, apre la questione della verità alla dinamica della *testimonianza*. La verità non è tanto uno svelamento, quanto piuttosto una

¹ C. DUQUOC, *Messianisme de Jésus et discretion de Dieu*, Labor et Fides, Ginevra 1984.

testimonianza, che include l'unicità del soggetto e la sua risposta. Così la verità di Dio non è genericamente uno svelarsi del divino in un orizzonte nuovo, ma è la verità testimoniata del Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe, Geremia, Davide... Gesù. La verità non è assunta dal soggetto in un lasciar essere ciò che si mostra, ma nell'assunzione di una responsabilità per l'altro, che si presenta a me e mi interpella incondizionatamente. La testimonianza è vera non di una verità che si svela a sé e si mostra, ma di una verità che fonda la mia risposta unica e irripetibile, interpellando la mia libertà singolare. Siamo giunti a includere nella verità l'ordine interpersonale: la verità si dà come situazione ogni volta personale. Potremmo parafrasare questa riflessione dicendo: la verità è sempre qualcosa tra me, tra il mio io e Dio, e non qualcosa tra Dio e l'uomo in generale. La verità come testimonianza è traducibile allora come vocazione che istituisce una missione e la verità di Dio si dà nell'io unico e irripetibile di Gesù di Nazareth, inteso come l'io unico del Figlio (eterno) del Padre. L'opera della verità si compie non solo attraverso il momento della manifestazione che svela, ma anche attraverso l'opera insostituibile dell'unico chiamato. La verità non risplende senza la risposta che essa sollecita e attende. Dalla verità come evidenza, si passa alla verità come esigenza a cui corrispondere.

Il cristiano sa che l'apparire della verità fonda la libera risposta dell'uomo, chiamata a dare senso alla manifestazione del vero, proprio in ordine all'attuazione unica e irripetibile del soggetto interpellato nella sua storia singolare. Nell'apertura alla verità che interpella e chiede di essere cercata, la persona si sente chiamata a diventare pienamente se stessa. All'inizio c'è il risuonare di un'«esigenza di verità» ovvero della verità come «esigenza» che interpella e chiama a corrispondere a ciò che si dona. In questa esperienza originaria ci si rende conto del fatto che nel confronto o dialogo non si tratta di condividere con l'altro l'esigenza di verità che ci reclama nella nostra risposta di fede². Questa condivisione dell'esigenza di verità a cui corrispondiamo nella fede ci permette di

ascoltare senza preclusioni la risposta che gli altri stanno dando alla chiamata della verità. Ma posso ascoltarli veramente solo se sto cercando di corrispondere all'esigenza di verità che mi reclama nella mia coscienza. Il confronto sulla verità realizza una sorta di "donare spazio" all'altro.

2. La rivelazione implica un'idea di verità come appello, chiamata, esigenza, che convoca la libertà in una storia. La verità è destinazione e quindi storia libera e personale.

Dalla comprensione della nozione di Rivelazione del Vaticano II (*Dei Verbum*) consegue la riscoperta di due tratti caratteristici del «sapere la verità» proprio della fede: il nesso di verità e storia da un lato e dall'altro l'inclusione dall'origine della libertà dell'uomo nella verità, che implica la destinazione della verità alla libertà. Sul versante del nesso verità-storia, l'acquisizione da parte della teologia è irreversibile:

Effettivamente riconoscendo la rivelazione della verità nella persona e nella storia di Gesù di Nazareth, nel quale la Trinità si è auto-comunicata agli uomini, la costituzione conciliare *Dei Verbum* libera la nozione di verità dalla precomprensione storica tendenzialmente oggettivante, restituendola alla sua identità propria di evento storico³.

La rivelazione non è primariamente un complesso di verità rivelate, ma è in ultima analisi l'auto-comunicazione della Trinità nel Figlio mediante lo Spirito, cioè, sotto questo profilo, una persona e una storia⁴. Si comprende perché «né l'evidenza puramente concettuale della filosofia, né l'evidenza empirica della scienza, sono le misure adeguate della verità»⁵. Nei due casi, il vizio radicale è la riduzione oggettivistica del vero e la sua «spersonalizzazione». Ci vuole un tipo di razionalità idonea a riconoscere la verità nella sua duplice istanza di trascendenza e storia:

In questo quadro si legittima la teoria dell'evidenza storica che nella contrapposizione all'evidenza sperimentale integra il duplice riferimento ineludibile alla verità assoluta e incondizionata nella sua trascendenza e alla libertà come esercizio necessario per il suo riconoscimento, in quanto la verità nella sua assolutezza del «compimento del tutto» si dà e quindi si

² Su questa intuizione si veda utilmente B.J. VON HILBERATH, *Vom heiligen Geist des Dialogs. Das dialogisches Prinzip in Gotteslehre und Heilsgeschichte*, in G. FÜRST (ed), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 93-116.

³ G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995, 151.

⁴ *Ivi*, 150.

⁵ *Ivi*.

può riconoscere solo nella forma dell'«anticipazione», che in questo senso si dice «simbolica»⁶.

Ma se l'evento storico è da comprendere nel riferimento al «compimento», cioè al tutto e precisamente alla realtà/verità di Dio, ciò implica che la rivelazione di Dio nella sua destinazione all'uomo, in quanto essere storico, non può che proporsi come «anticipazione o promessa», offrendosi al riconoscimento della sua libertà⁷.

L'inclusione della libertà nel sapere la verità proprio della fede ha implicazioni profonde per il discorso teologico. Anzitutto essa comporta «la determinazione della verità prioritariamente e fondamentalmente in termini antropologici, cioè nel riferimento alla verità dell'uomo»⁸. Ciò significa che «solo in Dio/Trinità l'uomo conosce se stesso, liberandosi dalla non-conoscenza della falsa conoscenza di sé»⁹. La verità dell'uomo si gioca nella sua decisione per Cristo: «Più precisamente, l'uomo storicamente esistente è caratterizzato essenzialmente dalla determinazione positiva o negativa della sua libertà di fronte alla rivelazione/verità/Gesù Cristo»¹⁰. A un secondo livello, quest'impostazione antropologica, che include la libertà nella destinazione della verità, rende avvertiti della forma dell'auto-rivelazione di Dio in Cristo: «in Gesù Cristo la Trinità non si rivela in forma propria» ma nella «forma kenotica» adattata all'uomo. Eppure in questa «forma kenotica» è in gioco la verità del tutto, ossia del principio e del compimento. Occorre mantenere da un lato l'impossibilità per l'uomo di riconoscere la verità nella forma propria (della Trinità) e dall'altro la possibilità di riconoscerla nelle sue forme simboliche, ossia in Gesù Cristo, verità storica di Dio. Tale riconoscimento include precisamente la libera risposta dell'uomo, che è posta di fronte all'offerta della rivelazione, nella tensione tra principio e compimento, nella forma dell'anticipazione ossia della promessa efficace:

La verità, in coerenza col suo carattere storico, si presenta non nella forma del compimento, ma dell'anticipazione o promessa del compimento, o, in questo senso, del «simbolo reale», precisamente proposto alla libertà. Se questa è la figura della verità

nella sua «predestinazione» alla libertà dell'uomo, si comprende la sua intrinseca destinazione alla fede. Proponendosi, non come «compimento» ma come «anticipazione» o «promessa» nella forma del «simbolo reale», si propone per ciò stesso come oggetto di fede, sottratta a ogni possibile riconoscimento diverso dalla fede¹¹.

Nel segno di Gesù Cristo la fede viene a sapere la verità del tutto nella forma dell'anticipazione e della promessa, che interpella la libertà e chiede di essere inserita nel cammino storico in cui l'uomo diventa se stesso. Così la verità ha per l'uomo e nell'uomo una storia. Siamo al terzo livello dell'inclusione della libertà nella verità: la manifestazione della verità (in un evento storico con valore di evidenza simbolica) è accessibile solo nella forma del libero riconoscimento (di chi vi si affida) proprio perché è inseparabile dall'attuazione del soggetto che la accoglie come il fondamento della propria identità. La verità manifesta la sua trascendenza proprio mentre abilita la coscienza a dare un senso alla realtà, rendendola capace di un'attuazione che ha il carattere dell'auto-determinazione (ossia della decisione su di sé).

3. Il nesso tra verità e dono.

Se la verità deve essere rivelata più che conquistata, ciò implica una certa delicatezza, un'attenzione alla persona nella logica della gratuità, più che nell'ordine della necessità. Troviamo qui delle precisazioni interessanti in H.U. von Balhasar. La conoscenza umana non vive solo nel regime della conquista, dello scoprire. Soprattutto nell'ordine della vita personale e dell'esperienza religiosa il desiderio di conoscere l'altro/Altro non si realizza semplicemente nella capacità di svelarlo, scoprirlo, non si compie nella misura in cui lo smaschera o lo possiede al modo di un dato disponibile. Lo può solo incontrare se si rivela e quindi lo può riconoscere. Questa dinamica corrisponde al fatto che l'altro (persona o Dio) nel suo rivelarsi resta un mistero, qualcosa di totalmente Altro e trascendente, eppure incontrabile, vicino: una Presenza. Così si evita di ridurre il Dio rivelato a un idolo, cioè a qualcosa che sarebbe a nostra disposizione e affermabile secondo la nostra misura. Ma soprattutto questa dinamica corrisponde al nesso tra verità e libertà: la

⁶ *Ivi*, 10-11.

⁷ *Ivi*, 11 e 151.

⁸ *Ivi*, 44.

⁹ *Ivi*, 45.

¹⁰ *Ivi*, 85.

¹¹ *Ivi*, 153.

verità (di Dio e dell'uomo) si deve svelare ossia donare, non si impone né viene conquistata, saccheggiata, denudata. Lo sforzo conoscitivo dell'uomo, la sua ricerca può solo creare le condizioni perché la profondità dell'essere si sveli, si doni. Siamo nella logica dell'amore e quindi della domanda, dell'invocazione. Occorre stare davanti al mistero fatto presenza domandando di capire, cioè di accogliere il significato che sprigiona da questa presenza. Ma qui non si tratta di seguire Giussani in percorsi già noti della sua riflessione. È forse più utile richiamare una singolare consonanza con la profonda riflessione di H.U. von Balthasar sulla «verità del mondo»:

La verità umana non può essere amministrata che nella libertà... Essa resta affidata sul piano dell'umanità alla libera vicendevole rivelazione degli uomini, che rendono a vicenda testimonianza della verità... Ora, dato che l'amministrazione della verità è messa in mano alla libertà umana, sorgono parecchie questioni concernenti la regolazione e la giusta misura di quest'amministrazione... Per colui che si svela e comunica la sua verità sorge il problema quale sia la norma che determina la sua autorivelazione. Quando deve rivelarsi e fino a che punto e in qual modo?... Questa norma però non può in ultima analisi che essere o l'egoismo o l'amore. Tutte le altre norme sono transitorie e si orientano secondo quest'ultima decisione.... L'amore è il senso dello svelamento dell'essere come dell'apertura ad esso... Invece l'egoismo non può neppure sapere il senso pieno della verità... L'amore è la comunicazione disinteressata di sé, come è pure l'assunzione disinteressata dell'altro in se stesso. In tal modo l'amore è la misura predeterminata della verità... Ogni verità comunicata nell'amore ed assunta dall'amore è giustamente amministrata... Ogni svelamento che non è a servizio dell'amore, è paragonabile a un esibizionismo, che in quanto tale urta contro le leggi intime dell'amore... Qui è chiarissimo che la verità sta del tutto al servizio dell'amore che la abbraccia e la trascende¹².

Secondo percorso. La verità rivelata nella debolezza: luoghi di emersione della questione

I. La sfida del pluralismo: la debolezza di una verità relazionale

Un'esigenza culturale. Le religioni si incontrano in modo nuovo nel villaggio globale, stabilendo molte relazioni reciproche. Il pluralismo pone l'esigenza, per ogni religione, di evolvere la propria identità nel contesto imprescindibile di una relazione all'altro. Ma una simile coscienza mette in discussione la pretesa unicità

cristiana. La difficoltà riguarda in particolare la pretesa di una "assolutezza del cristianesimo". Nasce il sospetto che un simile atteggiamento non derivi dalla fede, ma dal supporto di una particolare cultura, che ostacola il pluralismo religioso. In altri termini, la pretesa di absolutezza del cristianesimo sarebbe legata a un certo modello di verità, discutibile o comunque modificabile senza compromettere la verità cristologica originaria. Occorre passare a un modello nuovo di verità religiosa che non si caratterizzi più per la sua capacità di escludere o assorbire gli altri, ma per il suo porsi in relazione con altre espressioni di verità. Insomma, la verità religiosa viene definita non dall'esclusione ma dalla relazione. Ne deriva un *modello di verità relazionale*, che meglio si adatta alla visione dialogica dell'esperienza pluralista del mondo. La verità non sta in un *aut aut*, ma in un questo-e-quello.

Un'esigenza teologica. Il superamento di una comprensione imperialista della verità è richiesto dalla stessa fede nell'incarnazione, per la quale Dio si fa piccolo, si delimita per incontrare l'uomo, per mettersi in relazione con lui. Ma ciò significa che sempre di nuovo Dio si vuole far vicino alle culture e religioni in una logica di incontro e dialogo, in una rinnovata forma di incarnazione, che non esclude ma include e coinvolge. Occorre superare una logica esclusivista, per aprirsi all'altro nella sua differenza, senza pretese escludenti.

La stessa dinamica di de-assolutizzazione del Dio che si svuota di sé per ospitare l'uomo, realizzata nell'incarnazione del Verbo in Gesù, si deve rinnovare oggi nel cristianesimo in contesto pluralista. Del resto la stessa tensione escatologica al compimento finale, spinge a relativizzare la nostra comprensione di Gesù.

Una doverosa precisazione. L'esigenza di de-assolutizzare la fede in Gesù Cristo suggerita dal contesto pluralista merita attenzione, ma occorre evitare anche un'interpretazione equivoca e quindi facciamo tre precisazioni per correggere il tiro.

La *prima* è quella di *non separare forma e contenuto*. Si tratta di rispettare la storia. È importante ricordare che la massima pretesa di absolutezza del cristianesimo, ossia il riconoscimento del fatto che nella vicenda di Gesù Dio comunica se stesso,

¹² H.U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo. Teologica I*, Jaca Book, Milano 1997, p. 123-127.

coincide di fatto col massimo dono di sé, con la perdita, lo svuotamento a favore degli altri (Pasqua). Occorre chiarire pertanto quale verità è affermata con pretesa di assolutezza, per non fallire il contenuto in gioco. Rinunciare alla pretesa di assolutezza (forma) sembra da escludere: un amore autentico può essere dichiarato in una forma relativizzante e dubitativa? Non esige forse per sua natura di dirsi in modo incondizionato e totalizzante?

La *seconda* attenzione è quella di verificare che la nozione cristiana di verità sia coerente con lo stile del Dio di Gesù. Non si potrà trattare quindi di una verità esclusiva o settaria o totalitaria e oppressiva, bensì accogliente, aperta e pronta al dialogo. Ciò però non deve portare a separare una verità data in sé e per sé accanto all'accadere storico concreto dell'avvenimento Gesù Cristo, che risulterebbe relativizzato rispetto al suo significato veritativo. In tal caso si perderebbe la singolarità di Gesù, poiché il suo significato universale sarebbe altro rispetto alla vicenda storica del Nazareno.

La *terza attenzione* è quella di mantenere la pretesa della fede di confessare la verità di Gesù come Figlio, cogliendone l'essenza, al di là e attraverso le mediazioni culturali date. È innegabile che l'atto di fede sia determinato, non solo nei contenuti ma anche nella sua stessa logica, dalla cultura in cui è posto. Ma il cristiano sa che laddove si dà un atto di fede corrispondente alla pretesa di Gesù non è tanto il greco o l'occidentale o l'orientale che dice in noi «Gesù è Signore», bensì è lo Spirito (1Cor 12,3) o il Padre che attira a sé (Gv 6,65) e che parla in noi (Mt 16,16-18). La confessione di fede cristologica esprime anzitutto il riconoscimento di un legame nuovo con Dio fondato in Gesù Cristo, un legame che realizza la stessa comunione del Figlio col Padre suo nella forza dello Spirito.

II. Verità religiosa e potere: lo stile di Gesù

La verità cristiana ha a che fare col potere? Occorre vigilare sul rischio di leggere il senso e il funzionamento del potere nel cristianesimo a partire da analisi (sociologiche, fenomenologiche o psicologiche) esterne al fenomeno cristiano, applicando poi i risultati all'esperienza

cristiana dall'esterno, in seconda battuta¹³. Per evitare una simile tentazione procediamo ad analizzare come si configura il potere nel cristianesimo a partire dall'evento fondatore, ossia dalla vicenda di Gesù Cristo, alla luce delle seguenti domande: che tipo di potere c'è in gioco nell'esperienza cristiana? Che cosa organizza e struttura? Come opera e con quali criteri? Quali relazioni con altre forme di potere? Il presupposto di tale impostazione deriva dalla convinzione che il potere è coestensivo al fenomeno sociale, ossia è una qualità propria delle relazioni umane. Ogni relazione sociale, anche quella religiosa, ha una dimensione di potere, che è una realtà relazionale¹⁴. È quindi insensato il sogno di una liberazione «dal potere», così come è impensabile una liberazione dal rapporto sociale o una fuga dalla società. Si tratta piuttosto di liberazione «del potere» da forme oppressive o ingiuste. Ma ciò significa anche che le dinamiche di potere che organizzano lo spazio sociale proprio della comunità cristiana non devono pregiudizialmente essere giudicate estrinseche e frutto di degenerazione di una purezza iniziale, bensì co-originarie e quindi da commisurare alla potenza salvifica che c'è in gioco in tale esperienza¹⁵.

L'azione e predicazione di Gesù riguardo al Regno di Dio fu da subito *esperienza di un potere*, espresso soprattutto col termine «*exousia*», che indica letteralmente la capacità di fare qualcosa, l'autorizzazione ad agire, come nel latino *licentia*, e quindi una potenza accordata, una forza o

¹³ Un esempio di tale rischio in J.K. GALBRAITH, *Anatomia del potere*, Mondadori, Milano 1984, 13-14. Nella giusta prospettiva si muove invece il lavoro di G. THEISSEN, *La religione dei primi cristiani*, Claudiana, Torino 2004.

¹⁴ Ciò implica che la nozione di «potere» sia più vasta della sua forma politica e che non si possa distinguere adeguatamente tra relazioni di potere e altre forme di relazione (rapporti di consenso, affetto, solidarietà). Su questo si veda L. LORENZETTI, *Potere*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, San Paolo, Cinisello B. 1990, 970-978, in particolare 970-971, dove viene citata una famosa frase di B. Russel: «Il concetto fondamentale nelle scienze umane è il potere, come l'energia nelle scienze fisiche».

¹⁵ In tal senso risultano suggestive le analisi della riflessione sul potere fatta dai teologi medievali a partire dai racconti delle origini: G. BRIGUGLIA, *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Carocci editore, Roma 2017.

potestas che fonda a sua volta un dominio e un'autorità¹⁶.

1. Un solo esempio, preso dalla testimonianza evangelica riguardo allo stupore che l'operare di Gesù produceva nelle folle, dà l'idea di questa esperienza di potere/potenza:

«Ed erano stupiti [restavano scossi] del suo insegnamento: insegnava infatti come uno che ha autorità (*exousia*) e non come gli scribi» (Mc 1,22); «E si meravigliarono tutti quanti, così che si chiedevano l'uno l'altro: che è questo? Un insegnamento nuovo con autorità...» (Mc 1,27); «Ed erano oltremodo sconvolti, dicendo: ha fatto bene ogni cosa, anche i sordi fa udire e i muti parlare» (Mc 7,37: si veda la reazione del popolo di fronte alla manifestazione di Dio al Sinai).

Si tratta di una potenza che Gesù mette in atto in nome di Dio (gli obbediscono anche i demoni) e che gli conferisce autorità agli occhi della gente (dominio), permettendogli di coinvolgere e unificare un popolo nuovo, che lo segue docilmente (riconoscimento di competenza). Si tratta però di un potere di liberazione dal male e quindi di guarigione, che esige uno stile di servizio e dedizione corrispondenti al contenuto da trasmettere:

Ma Gesù, chiamatili a sé disse loro: «Voi sapete come coloro i quali sono ritenuti capi delle nazioni le tiranneggiano, e come i loro principi le opprimono. Non così deve essere tra voi, ma piuttosto, se uno tra voi vuole essere grande, sia vostro servo, e chi tra voi vuole essere primo, sia schiavo di tutti. Infatti il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e per dare la propria vita in riscatto per molti» (Mc 10,42-44).

Le forme di potere che già esistono non sono in grado di comunicare la potenza che Gesù mette in campo, anzi rischiano di snaturarla:

Ora *exousia*, quando è applicata a Cristo o agli apostoli, non significa mai potere dell'uomo sull'uomo (e neanche di Cristo sull'uomo), ma sempre potere di fare qualcosa (spesso miracoli) in favore dell'uomo. Non dunque potere sull'uomo ma *potere per l'uomo*. Anzi viene chiaramente detto che l'idea cristiana di *exousia* è l'inverso dell'idea non cristiana dei principi di questo mondo... (Mt 20,24-28). Ora proprio questa *exousia* di

Cristo, che è per gli uomini, viene trasmessa alla Chiesa intera mediante gli apostoli... (Mt 28,12-20)¹⁷.

In questa prospettiva si comprende la successiva precisazione di Paolo: Dio ha affidato la potenza salvifica di Cristo alla «parola della croce», scandalosa e impotente, perché il mondo con la sua sapienza non è in grado di conoscere Dio e la sua vera forza (1Cor 1,20-2,16). Pare, anzi, come indicato nelle tentazioni di Gesù nel deserto, che il potere politico non serva a mediare la venuta del Regno di Dio (Mt 4,8-11; Lc 4,5-8) e che quindi occorra mantenere la distinzione: «Rendete a Cesare ciò che è di Cesare, e a Dio ciò che è di Dio» (Lc 20,25).

2. Riprende e traduce, dopo la Pasqua di Gesù, questa idea di potere salvifico la metafora della «vittoria»: Gesù ha vinto il mondo e la morte ed ha il dominio su tutte le cose e in specie sui Principati, le Potestà e le Potenze di questo mondo (Rm 14,9; 1Cor 15,24-28; Ef 1,19-23 e Col 1,13-23 e 2,9-10.15). Nella risurrezione/glorificazione di Cristo, Dio gli ha sottomesso ogni cosa, anche le potenze che dominano il mondo¹⁸. Questo potere Gesù Cristo lo vuole trasmettere anche ai suoi discepoli (Mt 28,18: «Ogni potere mi è stato dato in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le genti battezzandole...»).

L'annuncio di un «potere al di sopra di ogni potere terreno», venne da subito interpretato in termini conflittuali. Un indizio significativo lo troviamo nel racconto di Atti 17,6-7. Siamo a Tessalonica, dove i giudei della città, di fronte alla conversione di alcuni, trascinano davanti all'assemblea popolare un certo Giasone, colpevole di aver ospitato l'apostolo Paolo, con l'accusa di aver dato rifugio a un sobillatore di «quelli che hanno messo a soqquadro tutta la terra». E formulano la loro accusa in questi termini: «Tutti costoro agiscono contro le leggi di Cesare, dicendo che c'è un altro re, Gesù».

Di fatto, però, la predicazione di Paolo invita a tenere una tensione irriducibile: da un lato i discepoli sono chiamati alla lealtà

¹⁶ Gli altri termini di potenza/potere che accompagnano l'azione di Gesù sia prima che dopo Pasqua sono: «*dynamis*», che indica un potere o forza o capacità insita nella natura stessa del soggetto che la esercita (Mt 25,15; Mc 9,1; Col 1,29; 2Ts 1,11); «*enérgeia*», forza o potenza efficace (Fil 3,21; Ef 1,19.37). Basti come esempio l'affermazione di Paolo: «Il Regno di Dio infatti non consiste in parole ma in potenza (*dynamis*)» (1Cor 4,20-21).

¹⁷ G. PIANA, *Potere*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Milano 1977, vol. II, 764-772: qui 767.

¹⁸ Per un'interpretazione della natura di queste Potenze, Autorità, Principati e Troni e sul senso del dominio di Cristo si veda utilmente H. SCHLIER, *Principati e Potestà nel Nuovo Testamento*, Morcelliana, Brescia 1967.

nei confronti delle autorità costituite (Rm 13,1-7) e a pregare per loro (1Tm 2,1-2). Il loro potere viene da Dio per il nostro bene e la spada che portano è per difendere dal male e mantenere l'ordine. I discepoli di Gesù, che cercano sempre il bene e la giustizia, non hanno nulla da temere. Eppure, dall'altro lato, i credenti sono consapevoli di appartenere a un'altra «cittadinanza», che va oltre le condizioni terrene e fa esperienza di un altro potere, che ha sottomesso a sé tutte le cose del mondo:

La nostra cittadinanza è nei cieli e di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo, il quale trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere (*enérgeia*) che egli ha di sottomettere a sé tutte le cose (Fil 3,20).

C'è un'appartenenza a Dio in Cristo che va oltre i confini stabiliti dai poteri terreni e quindi li trascende. Eppure il cristiano resta sottomesso ai questi poteri chiamati a servire l'ordine e la pace.

3. Un'analogia tensione si trova in *Giovanni*, la cui comunità, però, sperimenta forme di persecuzione e quindi un conflitto con i poteri del mondo, la cui ricaduta drammatica si trova nelle potenti immagine del libro dell'Apocalisse. Nel dialogo tra Gesù e Ponzio Pilato ritroviamo la lezione di Paolo sul rapporto tra il potere di Cristo e i poteri della terra (Gv 18,29-40 e 19,8-11). Da un lato Gesù è portatore di qualcosa che viene da altrove, dall'alto: «Il mio regno non è di questo mondo» (Gv 18,36). Tale potere è però compreso come una forma di regalità e quindi di dominio: «Disse Pilato: "Dunque tu sei re!". Rispose Gesù: "Tu dici che sono re"» (Gv 18,37). Ma si tratta della regalità della verità (il volto del Padre) a cui Gesù rende testimonianza. Tale verità giudica il potere di Pilato e lo relativizza nel suo ordine proprio: «Tu non avresti alcun potere su di me se non ti fosse dato dall'alto» (Gv 19,11). Risuona in queste parole la certezza propria dell'esperienza biblica dell'alleanza, che riconosce nella sapienza di Dio l'origine e il mezzo di esercizio del potere: «Per mezzo mio i re regnano e i capi amministrano la giustizia; per mezzo mio i principi governano e i nobili giudicano la terra» (Pr 8,15-16). Ne deriva la responsabilità di fronte a Dio e quindi il rimando al giudizio:

Ascoltate, dunque, o re e fare attenzione. Imparate, o governanti delle regioni della terra! Udite, voi che

dominate le moltitudini e siete orgogliosi per il gran numero di popoli: dal Signore vi è stato dato il dominio e il potere dall'Altissimo, il quale esaminerà le vostre opere e scruterà i vostri pensieri, poiché, essendo ministri del suo regno, non avete governato rettamente, né avete osservato la sua legge, né avete camminato secondo il volere di Dio... Senza dubbio l'inferiore è meritevole di misericordia, ma i potenti saranno esaminati con rigore (Sap 6,1-6).

La verità rivelata da Gesù svela un'appartenenza che rimanda a qualcosa di più grande e originario. Tale rimando svuota il potere terreno dalle sue pretese sacrali e lo riconduce alla sua funzione di servizio e strumento che deve essere giudicato. Eppure si riconosce il valore del potere terreno, che è voluto e concesso da Dio con un fine che lo misura.

Si comprende, alla luce di queste considerazioni, l'urgenza della domanda che attraverserà la storia del cristianesimo: i poteri terreni possono essere a servizio della potenza salvifica di Cristo? A che condizioni e con quali forme? In che misura la comunità dei discepoli può assumere queste forme di potere terreno?

Possiamo ricavare già alcune preziose considerazioni sul potere nel cristianesimo. C'è in gioco una potenza di salvezza che ha relativizzato i poteri del mondo. Ma è una potenza che deve essere mediata nelle forme della comunità umana. In che misura può utilizzare le forme del potere terreno? Nella risposta bisogna tenere conto della natura ambivalente del potere: è una realtà naturale, un fenomeno sociale ineliminabile dalle relazioni umane, ma è segnato dal peccato, pur rimanendo traccia dell'immagine di Dio nell'uomo¹⁹. Esso è parte dell'esperienza e si iscrive nell'agire umano e nelle sue condizioni (organizzazione del lavoro, collaborazione e unificazione di intenti, catene di comando). Ne derivano i seguenti criteri²⁰:

1. Il potere va sempre iscritto in un contesto più vasto che lo legittimi e delimiti (orizzonte teologico, ossia l'origine divina, e antropologico, il fine ultimo dell'uomo). Tale orizzonte rimanda ultimamente al fine ultimo della vita o al vero bene del singolo o ancora alla dignità inviolabile della persona. È l'istanza della «verità», a cui rimanda Gesù nel dialogo con Pilato.

2. L'esercizio del potere va iscritto nell'agire umano che apre all'oltre e va oltre, per cui non può essere

¹⁹ Su questo si veda R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 1984 (originale del 1950), 115-227.

²⁰ Per quanto segue si veda K. RAHNER, *Teologia del potere*, in *Saggi di spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 297-332.

ridotto a questione di legittimazione del sistema di potere o del potente di turno, né è permessa la sacralizzazione dello *status quo*. Anzi, la consapevolezza della sua storicità lo sottopone sempre all'esigenza di una sana autocritica.

3. Il potere è sempre mezzo e mai fine, neppure in regime democratico. Come tale deve essere relativizzato al fine e valutato in base al raggiungimento del suo fine. Ciò permette di non assolutizzarlo e di evitare dinamiche auto-referenziali.

4. L'esercizio del potere va sempre misurato sugli effetti che produce sull'altro, sul quale si esercita. Tale valutazione si basa sui seguenti criteri: è una forma di potere che include o esclude, umilia o promuove, crea legami o induce sudditanza, è creativo o produce paura, diffidenza, sospetto?

III. La verità di Dio e dell'uomo alla prova del limite: verità del finito

La ragione profonda per cui Dio usa il metodo dell'incarnazione, e quindi si espone alla rivelazione nella debolezza, sta nel fatto che l'uomo, nella storia, vive in una condizione segnata dall'essere contingente. La contingenza dice l'imponderabile, ciò che può essere casualmente e liberamente, ciò che non è necessario. L'incontro di Dio con l'uomo deve giocarsi in questa condizione, non la deve fuggire o negare. È quindi esclusa una logica "deduttivista" o applicativa della verità di Dio e dell'uomo. Non si tratta cioè di dedurre corollari da verità eterne e immutabili, né tantomeno di applicare alla realtà storica principi o valori astratti e universali. La verità è concreta come la condizione in cui l'uomo vive nella sua realtà storica. L'incarnazione dice di un Dio che si fa vicino all'uomo in Gesù Cristo condividendone la contingenza, dice perciò di una rivelazione che scrive l'eterno nel tempo, fecondandolo di un'intensità di vita inattesa, ma che pur si realizza all'interno del tempo, nell'istante, e non astraendo da esso. Eppure questo incontro nel tempo porta lontano, in Dio stesso.

Ne deriva che la verità di Dio con l'uomo e per lui è generativa, più che deduttiva o applicativa di qualcosa d'altro. Si tratta di far nascere qualcosa nel tempo che è dato, secondo la misura di Cristo.

L'incarnazione rivela che la verità di Dio non ha paura del finito, anzi scrive la sua verità proprio nel farsi finito del dono dell'essere: Dio è dono, relazione che sa accompagnare ciò che è piccolo verso ciò che è grande, senza far violenza al piccolo. Tanto più Dio si fa vicino all'uomo, tanto più l'uomo diventa se stesso di fronte a colui che lo chiama. Dio non assorbe l'umano in sé, ma lo porta a compimento secondo la sua misura.

Si può approfondire questa riflessione, mettendone in evidenza le radici ontologiche, ossia precisando la comprensione dell'essere messa in campo alla luce di alcune intuizioni di due grandi filosofi speculativi, ispiratori della pagine più profonde di H.U. von Balthasar. Si tratta di G. Siewerth prima e poi di F. Ulrich²¹. La loro lezione metafisica ci ricorda come l'accesso alla verità dell'essere sia legato al «farsi finito» dell'essere nell'ente, al suo parteciparsi delimitandosi e assumendo contorni precisi. L'accesso pratico alla verità dell'essere ha qui la forma dell'essere come dono e amore, che realizza una co-presenza di ricchezza e povertà, possesso e dono, singolarmente simbolizzata nella condizione del bambino. Ma procediamo per gradi.

Il primo suggerimento teoreticamente rilevante di questa linea di pensiero è che l'essere va colto come «immagine o parabola di Dio» non nel suo carattere infinito, che lo sottrae a ogni presa, ma piuttosto nel suo farsi finito in un dono, che trova consistenza nel singolo ente concreto²². Detto altrimenti: l'essere creato è somiglianza con Dio proprio nel suo riceversi in un dono, in virtù del quale la creatura ha la sua esistenza, finita e limitata. L'essere donato alle creature, che non sussiste in sé (*esse non subsistens*), che non ha in sé la ragioni del suo esistere, anzi, proprio in quanto non sussiste, trova la sua sussistenza nell'ente concreto, in quanto donato a sé in una realtà finita. Ma pur non avendo in sé le ragioni dell'esistenza, l'essere nell'ente concreto ha una pienezza (*completum et simplex*), che offre quella mediazione di finito e infinito, grazie alla quale si intuisce la presenza del principio nella creatura, al modo di un dono. La pienezza dell'essere diventa realtà concreta nell'ente finito e quindi è una pienezza donata, offerta più che posseduta.

²¹ F. ULRICH, *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Johannes Verlag, Freiburg 1998. Per una presentazione sintetica ma completa di questa riflessione originale si veda R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di H.U. von Balthasar*, Eupress FTL, Lugano 2007, p. 177-231.

²² Su questo basti il rimando a M. CABADA CASTRO, *L'être et Dieu chez Gustav Siewerth*, Editions Peeters, Louvain-Paris 1997; E. TURPE, *Siewerth après Siewerth. Le lien idéal de l'amour dans le thomisme spéculatif de Gustav Siewerth et la visée d'un réalisme transcendantal*, Editions Peeters, Luovain-Paris 1998.

Non posso cogliere l'ente finito nella sua consistenza reale se non nel rimando all'«essere completo e semplice» che vi si realizza, delimitandosi. Ma allora l'essere è icona di Dio proprio in quanto ricchezza che è povera in sé (non sussistente), ma veramente ricca nel dono che fa sussistere l'ente. C'è un pienezza/ricchezza nel dono. Qui sta il segreto dell'origine e la somiglianza in cui si riflette qualcosa del mistero di Dio Trinità, pienezza d'essere nel dono e nello scambio tra i Tre.

Su questo sfondo ontologico si comprende il *valore strategico e simbolico dell'«infanzia» ovvero del bambino*. La «metafisica dell'infanzia» qui proposta, ovvero la considerazione del bambino quale «simbolo dell'origine», rilegge l'esperienza infantile come luogo strategico per la percezione dell'autentica esperienza dell'essere²³. Lo sviluppo di questa intuizione, infatti, trova nel bambino, ossia nel suo riceversi e venire a coscienza di sé nel volto sorridente della madre (e, alla radice, nello scambio d'amore dei genitori), una realizzazione particolarmente significativa. L'essere come pienezza trova il suo punto di massima realizzazione nel *bambino in quanto figlio*. Infatti l'articolarsi dell'umano nell'amore di uomo e donna, e soprattutto l'unificarsi di uomo e donna nella fecondità del figlio diventa il punto di massima trasparenza dell'essere quale dono di Dio. Nel figlio-bambino si ha un riflesso dell'origine, col suo corredo di stupore e pienezza, fiducia e beatitudine, dono e riconoscenza. È questo nesso di legami e sentimenti a costituire l'intreccio dell'inizio, riflesso dell'origine, in cui è custodita la verità filiale dell'uomo²⁴. Ne deriva la chiara percezione della pienezza che caratterizza la condizione infantile, pur così fragile e provvisoria. Il bambino è segno dell'umano filiale inteso come dimorare in una pienezza ricevuta. Ma ciò significa che non si è mai semplicemente gettati nell'esistenza: «Non c'è nessuna evidenza più grande, non esiste nulla di più evidente, per un uomo che usi la ragione, del fatto che in questo istante, in questo momento, io non mi faccio da me: io sono Tu che mi fai, io sono un Altro che mi fa». Il Mistero di Dio che mi genera

si è fatto vicino nell'incarnazione, proprio per confermare e precisare la consistenza del mio essere a partire dal suo dono. In Cristo si scopre il rapporto col Mistero che fa tutte le cose e dona loro consistenza non assolutizzandole, ma riscoprendone la natura di segno nel rimando al dono che le costituisce. Come figlio, l'uomo non deve conquistare nulla con uno sforzo titanico di superamento di sé o di perfezione, ma si deve ricevere in atteggiamento di gratitudine. Il bambino vive di una pienezza profonda e interiore, pur nella sua fragilità finita. Ritroviamo qui l'atteggiamento dell'uomo Gesù di fronte a Dio Padre.

Conclusione

Gesù rivela nella debolezza la verità di Dio e dell'uomo proprio perché si tratta di una verità ospitale o meglio della verità in quanto ospitale rispetto al finito. Una cosa, per essere vera, non deve essere necessaria. Anzi, la verità di Dio e dell'uomo in Gesù è caratterizzata dalla logica del dono, della gratuità e quindi dell'accoglienza. Questa figura di verità non può dirsi che nella debolezza del dono che si espone al rifiuto, ma non si ritrae, anzi, rimane offerto alla libera accoglienza dell'altro. Le incomprensioni, resistenze, distrazioni del destinatario non bloccano il dono della verità, anzi impegnano la pazienza del Donatore che rinnova il dono "in pura perdita" e nel perdono offerto aspetta che la creatura si accorga di ciò che è donato come la sua verità:

Dopo aver creato i mostri marini, le specie delle fiere e degli animali, Dio non riposò: riposò invece dopo aver fatto l'uomo a sua immagine e somiglianza... Colui che non ha trovato riposo nelle bestie, molto meno può riposare in un animo bestiale... In costoro Dio non riposa, ma riposa nella condotta degli uomini creati a sua immagine e somiglianza. [...] Conosci dunque te stessa o anima bella: tu sei l'immagine del di Dio. Conosci te stesso, o uomo: tu sei la gloria di Dio... Bada a te, considerando che cosa entra in te e che cosa esce... Si riposò poi nell'intimo dell'uomo, si riposò nella sua mente e nel suo pensiero; infatti aveva creato l'uomo dotato di ragione, capace cioè di imitarlo, emulo delle sue virtù, bramoso delle grazie celesti... Ringrazio il Signore Dio nostro che ha creato un'opera così meravigliosa nella quale trovare il suo riposo. Creò il cielo e non leggo che si sia riposato, creò la terra e non leggo che si sia riposato... ma leggo che ha creato l'uomo e che a questo punto si è riposato, avendo un essere cui rimettere i peccati (S. Ambrogio, *I sei giorni della creazione*. Sermone IX, 8.10).

Alberto Cozzi

²³ G. SIEWERTH, *Aux sources de l'amour. Métaphysique de l'enfance*, Parole et Silence, Langres 2001 (originale tedesco 1957).

²⁴ G. SIEWERTH, *Aux sources de l'amour. Métaphysique de l'enfance*, p. 92.