



MATTIA COSER

POLITICS AND CRATOLOGY. VITTORIO HÖSLE ON THE CONCEPT OF POWER

POLITICA E CRATOLOGIA SUL CONCETTO DI POTERE IN VITTORIO HÖSLE

This article treats the phenomenology of power by Vittorio Hösle. He distinguishes two disciplines: cratology and politics. The first means a power which is only interested in itself and whose only goal is the self-implementation. Politics means a power that endeavors for need and rights of citizens. At the end will be discussed how religion can offer a coordination in the sphere of ethical policy and a contribute in the formation of a global ethic.

I. LE CARATTERISTICHE CONCETTUALI DEL POTERE

«Quando si tratta del potere le cose vanno facilmente come ad Agostino con il tempo. Fino a che nessuno chiede cosa sia il potere, lo si sa; tuttavia non appena si tenta di spiegarlo a qualcun altro, non lo si sa più».¹ Con queste parole il filosofo italo-tedesco Vittorio Hösle apre il capitolo del suo imponente libro *Moral und Politik* dedicato al tema del potere. Con ciò egli intende affermare che è straordinariamente difficile trovare una sua esatta definizione, nonostante la questione relativa a tale tema ricopra oggi un ruolo molto importante nel dibattito politico e nella riflessione che lo anima. A dispetto dell'importanza cruciale di una definizione del potere nei ragionamenti politici, pare regni attualmente una certa confusione su cosa tale concetto realmente significhi, tanto che Hösle giunge a osservare che spesso col sostantivo 'potere' si allude a cose differenti e che sovente in uno stesso autore è riscontrabile una molteplicità di significati nell'utilizzo di tale termine. Questa ambiguità si ricollega a suo avviso al fatto che «il concetto

¹ V. HÖSLE, *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, Beck, München 1997, p. 390. Non esistendo una traduzione italiana di questo libro, tutte le citazioni sono state tradotte dall'autore del presente articolo.

corrispondente appartiene a una famiglia di concetti che annovera anche quelli di influenza, autorità, dominio, forza o violenza, il cui rapporto con esso, nonostante i molti tentativi, non è ancora stato definito in maniera poi così precisa».²

Cos'è dunque il potere? Vittorio Hösle individua un possibile approccio a tale questione in sette caratteristiche concettuali che generalmente trovano espressione in stretta correlazione con tale predicato.

In primo luogo va sottolineato che il potere «non è un predicato a una sola cifra, bensì (almeno) a due cifre»,³ il che significa che nessuno ha il potere in quanto tale, ma «sempre e solo potere su qualcosa o su qualcuno».⁴ Già il primo approccio esprime dunque il fatto che il potere ha un carattere relazionale, che non si tratta di un predicato assoluto ma che consiste al contrario sempre in un determinato rapporto, il quale del resto può in qualsiasi momento subire una trasformazione in quanto non si tratta di una relazione fissata una volta per tutte.

In secondo luogo Hösle osserva che il potere «viene di regola compreso come predicato di una certa disposizione»,⁵ distinguendolo con ciò dal concreto esercizio del potere stesso. A questo proposito il filosofo italo-tedesco pone l'accento su una presunta maggior precisione della lingua francese, la quale riesce a distinguere questi due concetti attraverso l'utilizzo di espressioni differenti, precisamente *puissance* per indicare la disposizione al potere e *pouvoir* per indicare l'esercizio concreto. Si tratta di una distinzione sottile che purtroppo in tedesco – ma si potrebbe aggiungere anche in italiano – non risulta facilmente traducibile. Infatti, sia il tedesco sia l'italiano sembrano poter esprimere queste due sfumature concettuali soltanto tramite il termine «potere» – in tedesco *Macht*. Per quanto concerne questa seconda caratteristica concettuale è importante rilevare che con essa si vuole esprimere il fatto di potersi facilmente attendere un ulteriore utilizzo del potere in futuro, in quanto un suo esercizio ridotto a un'unica occasione non risulta sufficiente al fine di considerare qualcuno potente. È solo la disposizione e quindi quello sguardo rivolto a un suo esercizio futuro ciò che dona effettivamente potere.

In terzo luogo il concetto di potere è strettamente collegato con quello di forza, «poiché a esso spetta la responsabilità per l'insorgere oppure per la mancanza di mutamenti nella realtà, mutamenti che senza tale potere non sopraggiungerebbero oppure si verificherebbero».⁶ Provocare o impedire cambiamenti necessita però di un certo esercizio di forza, motivo per cui il potere senza forza non sarebbe assolutamente esercitabile nella realtà concreta. Il che rende ancora più evidente quanto la forza gli sia necessaria, in quanto un potere senza effetti reali non potrebbe in alcun modo essere considerato tale.

In quarto luogo il potere è contraddistinto da un carattere intenzionale. Esso implica infatti un atto volontario dell'uomo di potere ed è proprio in una tale intenzionalità che consiste la

² Ivi, p. 394.

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ Ivi, p. 395.

⁶ *Ibidem.*

differenza tra potere e forza. Un buon esempio di ciò è offerto dalla natura. Le sue forze sono enormi e possono divenire addirittura devastanti, tuttavia nessuno affermerebbe mai che essa ha ovvero esercita potere, e ciò proprio in virtù del fatto che le forze naturali non paiono possedere alcun tipo d'intenzionalità. Uno degli aspetti centrali del potere è la volontà, un utilizzo intenzionato della forza, un agire orientato a un fine. Naturalmente la categoria appena accennata dell'intenzionalità ne implica una ulteriore, quella dell'azione, sicché Hösle può affermare: «Solo di un essere capace di agire si può predicare un "potere", e capace di agire nel senso più proprio è solo colui che è potente, che sa tramutare la propria volontà in una trasformazione della realtà».⁷

In quinto luogo il potere è solitamente «limitato a processi *nel mondo sociale*».⁸ Ovviamente ci sono anche altri ambiti nei quali si può esercitare qualcosa di analogo al potere. In tali casi Hösle parla però più volentieri di dominio (per esempio sulla natura o su se stessi). Con ciò non è naturalmente escluso che lo sviluppo della tecnica e il conseguente dominio sulla natura come anche un saggio controllo di se stessi possano essere necessari anche per l'esercizio del potere.

In sesto luogo Hösle sottolinea che i rapporti di potere sono sempre asimmetrici. Proprio perché il potere è immancabilmente potere su qualcosa si deve distinguere chiaramente tra il suo detentore e il suo sottoposto. Rapporti simmetrici ed egualitari possono regnare nelle relazioni internazionali tra diversi Stati, ma nella politica interna la differenza rimane chiara ed essenziale.

In settimo luogo Hösle mette in rilievo l'amoralità del concetto di potere. Il potere in sé non ha nulla a che vedere con la morale. Anche nel caso di un uomo che persegue scopi del tutto immorali si può comunque indifferentemente parlare di potere. A ciò possono valere due esempi: Cesare Borgia, il quale non a caso ha ispirato il *Principe*⁹ di Machiavelli, e Adolf Hitler. In ambedue i casi non si può parlare di moralità o giusti fini, eppure entrambi sono stati uomini di potere. L'amoralità del potere riemergerà anche nella differenziazione tra l'elemento cratico e quello politico che verrà affrontata nel prossimo paragrafo del presente articolo.

Che concezione di potere si può dunque ottenere dopo l'esplicazione di queste sette caratteristiche concettuali? Riassumendo, una possibile definizione potrebbe essere la seguente: il potere è un predicato dispositivo e d'azione relazionalmente asimmetrico di tipo sociale e amorale, predicato che produce o impedisce delle trasformazioni nella realtà circostante.

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

⁹ N. MACHIAVELLI, *Il principe*, Rizzoli, Milano 1979⁴. Si può qui anticipare quanto verrà affermato nel prossimo paragrafo, accennando all'interpretabilità dell'opera machiavelliana come esempio di un pensiero più cratologico che politico.

II. CRATOLOGIA E POLITICA

Secondo Hösle un'esauriente trattazione del potere si muove tra due poli: la cratologia e la politica, le quali si trovano in particolare rapporto con la dimensione fattuale del potere stesso. Entrambe le discipline volgono infatti a esso il loro sguardo in considerazione della sua realizzazione nella sfera dell'azione.

Va innanzitutto analizzata la sfera della cosiddetta *cratologia*. In merito a essa va immediatamente preso in considerazione il fatto che Hösle si serve di due concetti differenti, vale a dire *cratico* e *cratologico*, i quali corrispondono alla distinzione tra *politico* e *politologico*:

Gli uomini di potere dispongono di un talento cratico, i loro analisti vanno definiti come «cratologi». Appare quindi evidente che non tutti i cratici dispongono di capacità cratologiche né tutti i cratologi di un talento cratico – proprio come anche un buon politologo non deve per questo essere un buon politico e viceversa.¹⁰

La parola *cratico* è un neologismo coniato da Hösle sulla base del termine greco κράτος, l'equivalente greco del *potere*. Cratologia, λόγος del κράτος, designa invece la scienza di questo potere. Si tratta di quella disciplina che analizza il modo in cui il potere può essere ottenuto, conservato e implementato. Testi emblematici di tale scienza sono *L'arte della guerra* di Sun Tzu,¹¹ i cui suggerimenti per i tempi di guerra possono essere proficuamente seguiti anche nella vita quotidiana al fine di ottenere successo sul lavoro o in altri ambiti, e la già citata opera di Machiavelli *Il principe*. Queste e le altre opere appartenenti alla sfera della cratologia paiono come dei manuali per coloro che aspirano al potere e per coloro che lo detengono, testi assolutamente pragmatici e orientati a uno scopo ben preciso, i quali mostrano in che modo si possa soddisfare la propria sete di potere e successo.

Ovviamente chi ambisce al potere è interessato anche a quello statale, cosa che crea una sorta di vincolo tra il politico e il cratico, sebbene la distinzione tra i due concetti non venga meno. Hösle sottolinea che queste discipline «non sono coincidenti»¹² poiché «il cratico è più generale del politico».¹³ Infatti il cratico e la cratologia sono sempre rivolti a scontri di e per il potere, lotte che non coinvolgono sempre e necessariamente la sfera del politico.

Nei diversi discorsi legati alla sfera cratologica emerge ogni volta quella fondamentale amoralità di cui già si è detto in merito alla settima caratteristica concettuale del potere e che segna l'essenziale divergenza tra cratico e politico. In quanto forma di sapere pragmatico e orientato a uno scopo la cratologia offre suggerimenti e mostra come si possa raggiungere al meglio un proprio scopo, senza porre la questione se tale obiettivo sia legittimo, giusto o morale. Se il

¹⁰ HÖSLE, *Moral und Politik*, cit., p. 95.

¹¹ S. TZU, *L'arte della guerra*, Mondadori, Milano 2017².

¹² HÖSLE, *Moral und Politik*, cit., p. 96.

¹³ *Ibidem*.

potere stesso è amorale, allora anche la scienza del medesimo non può che esserlo. La caratteristica essenziale di questa disciplina potrebbe dunque essere identificata nella sentenza – erroneamente attribuita a Machiavelli – «il fine giustifica i mezzi», una frase mai effettivamente scritta dal filosofo fiorentino e che mostra in maniera eccellente ciò che s'intende con la categoria del cratico. Si deve tuttavia qui segnalare che, sebbene Machiavelli non abbia mai scritto la citata sentenza, è tuttavia possibile intenderla come un'interpretazione del seguente passaggio del *Principe*:

e nelle azioni di tutti gli uomini, e massime de' principi, dove non è iudizio a chi reclamare, si guarda al fine. Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi saranno sempre iudicati onorevoli e da ciascuno laudati.¹⁴

Ciò che qui si intende è che da una prospettiva cratologica sono solamente gli effetti e i risultati delle decisioni e delle azioni ad avere importanza. I mezzi orientati allo scopo vengono giudicati unicamente sulla base del loro successo e non in riferimento alla loro moralità. Tutto ciò che è utile non può che essere lodato. Questa è l'amoralità della visione cratologica.

Hösle osserva anche in merito che la coincidenza di moralità ed elemento cratico è ben possibile, ma solo casualmente e in maniera meramente esteriore. La moralità rientra dunque nell'ottica cratologica solo nella misura in cui se ne possa trarre vantaggio e utilità nel raggiungimento di uno scopo. Non è quindi in alcun modo compito della cratologia quello di suggerire un atteggiamento morale nella sfera pubblica. Essa pensa piuttosto utilitaristicamente e consiglia solo ciò che può più agevolmente condurre al raggiungimento del fine proposto.

Formulando tutto ciò in maniera differente, si potrebbe affermare che la cratologia è interessata solo al potere, anzi che in essa quest'ultimo diviene addirittura fine a se stesso, che l'implementazione del potere è l'unico interesse del soggetto cratico e del cratologo. Ciò rende da un lato tale modalità analitica irrinunciabile anche per una politica giusta, mentre dall'altro lato essa si rivela molto pericolosa, in quanto la sua amoralità e le sue indicazioni fattuali per coloro che sono ossessionati dal potere possono facilmente condurre a una qualche forma di tirannia. Il potere per il potere, senza alcuna considerazione degli interessi altrui e del benessere del popolo, rappresenta qui un enorme fattore di rischio.

Ora si pone però la questione sul modo in cui il cratico e il politico possano essere collegati tra loro. Innanzitutto Hösle osserva che «senza capacità cratiche la politica non si lascia esercitare».¹⁵ Ciò ha a che vedere col fatto che i rapporti politici sono caratterizzati da lotte di potere, come per esempio tra i partiti di sinistra e di destra nella politica interna o tra Stati nella politica estera, per lo meno nella forma di una lotta per il riconoscimento e la divisione del potere. Si potrebbe inoltre aggiungere che le decisioni politiche e le riforme necessitano di tempo per poter realmente suscitare un effetto concreto. Ma il fatto che abbiano bisogno di tempo significa anche che il politico debba fare del proprio meglio al fine di essere riletto e poter così garantire la continuità e la durata necessarie agli effetti delle decisioni prese. Il buon politico deve essere al

¹⁴ MACHIAVELLI, *Il principe*, cit., p. 158.

¹⁵ HÖSLE, *Moral und Politik*, cit., p. 96.

contempo un soggetto cratico se vuole che la propria linea politica sia efficace. Non è dunque negativo per un politico il fatto di voler ottenere una posizione di potere, altrimenti sarebbe del tutto incapace di essere politicamente rilevante. La politica è fondamentalmente un esercizio di potere e unicamente chi possiede talento cratico può quindi avere successo in tale ambito.

Il contrario naturalmente non vale. Non ogni soggetto cratico è necessariamente un (buon) politico, poiché il politico necessita di tutta una serie di competenze funzionali che «non si riducono alle cratiche».¹⁶ Hösle enumera tra tali facoltà delle conoscenze di natura giuridica, economica, sanitaria, ecologica e militare. Qui potrebbe essere sollevata l'obiezione che tali competenze donano già di per sé una certa autorità, il che può essere interpretato come un fattore di potere, collocando in tal modo nuovamente tali competenze funzionali nella sfera della cratologia. Un simile ampliamento delle capacità necessarie al buon politico non può dunque fungere da criterio ultimo della distinzione tra il cratico e il politico, sebbene si possa pur sempre dire con Hösle:

Chi non possiede questa capacità [di una corretta mediazione tra tale competenza tecnica e i fini statali] può diventare un buon capo dipartimentale, ma mai un notevole capo di governo.¹⁷

Riassumendo si può così affermare che talento cratico e competenza tecnica sono i due fattori decisivi al fine di garantire una reale incidenza politica. Solamente colui il quale dispone di entrambi può diventare un politico importante. «Politicamente di successo può essere di norma solo l'uomo di potere»,¹⁸ e ciò lega tra loro il politico e il cratico.

Fin qui la possibile e incontestabile concordanza di politica e cratica o cratologia. Ma dove si trova esattamente la differenza tra i due ambiti? Una diversità essenziale può essere scoperta già prestando attenzione all'etimologia del sostantivo *politica*, che proviene dal greco πόλις, cioè città. Di qui diviene chiaro che, mentre nel caso della cratologia si è messi a confronto con una teoria del potere, nella politica è la comunità a rappresentare il punto di riferimento centrale. Ciò diviene ancora più evidente leggendo la definizione che ne dà Hösle:

Per politica intendo dunque azioni che nel contesto delle lotte di potere sono orientate alla determinazione e/o all'imposizione di obiettivi di Stato.¹⁹

Gli scopi sono dunque altri rispetto a quelli della sfera del cratico: non più il potere per il potere, bensì i fini dello Stato o della comunità costituiscono l'interesse principale. Non l'implementazione del proprio potere ma il bene della comunità è ciò che conta politicamente.

Ma in cosa consistono tali scopi? Come si può giungere alla conclusione che un atto o un fine siano politici piuttosto che cratici? La risposta di Hösle è la seguente:

¹⁶ Ivi, p. 98.

¹⁷ Ivi, p. 99.

¹⁸ Ivi, p. 969.

¹⁹ Ivi, p. 101.

Una condizione necessaria ma non sufficiente è che esso riguardi molti e a volte addirittura tutti gli abitanti di una determinata area.²⁰

È importante «che essi [i fini] vengano percepiti *da* molti come rilevanti *per* molti e che la maggioranza degli uomini si organizzi e cooperi alla loro imposizione».²¹ In altre parole, «chi ha potere deve esercitarlo per il maggior bene comune»;²² egli lo deve utilizzare per il benessere della comunità e nell'interesse della gente. A questo punto affiora la dimensione morale della politica. Una politica buona e giusta può essere solamente quella che presuppone una certa moralità. Essa si trova dunque innanzi al difficile compito di muoversi in una sfera in cui scopi e azioni morali necessitano di una certa competenza cratica per poter avere davvero effetto.

La valutazione morale della politica dipende essenzialmente da una gerarchia delle priorità morali. Al primo posto di tale graduatoria Hösle pone la vita umana, la cui difesa rappresenta il primo dovere di una politica giusta. Per questo è importante costituire uno Stato stabile in cui il rischio di una guerra civile venga scongiurato e condurre una politica estera intelligente e pacifica al fine di evitare guerre. Dopo la vita vengono altri valori come la libertà di coscienza e la proprietà acquisita col proprio lavoro. Le priorità della politica morale possono quindi essere riassuntivamente presentate come la difesa di determinati diritti dei cittadini; tra essi ricadono il diritto alla vita, a istituzioni politiche giuste (è dunque un dovere morale del politico quello di condurre una politica morale e giusta, vale a dire una politica che ha per proprio fine il benessere dei cittadini), il diritto alla custodia della propria cultura (essenzialmente dunque la difesa delle minoranze culturali) e infine il diritto di proprietà. Quest'ultimo implica il compito di contrastare i rapporti di redistribuzione ingiusti e di occuparsi il più possibile della giustizia sociale.

Proprio al fine di raggiungere tali scopi deve essere perseguita la pace sia nella politica interna sia in quella estera. Hösle osserva che anche in tempi di guerra decisioni e azioni politiche morali sono possibili e raccomandabili, e che addirittura può darsi il caso di una guerra giusta.²³ Resta però comunque incontestabile che essa nell'ottica di una politica morale e giusta debba rappresentare un'eccezione e che la pace sia la condizione migliore per garantire i diritti e il benessere dei cittadini.

Se a questo punto si volesse esprimere in maniera sinottica la differenza tra cratico e politico, si potrebbe affermare che cratico è un potere amorale fine a se stesso mentre politico è un potere morale esercitato in nome e a beneficio altrui.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ivi*, p. 102 (corsivo mio).

²² *Ivi*, p. 1008.

²³ Egli trova una giustificazione morale della guerra nel caso della legittima difesa e di un eventuale soccorso d'urgenza. Cfr. *ivi*, pp. 1027-1053.

III. IL CONTRIBUTO DELLA RELIGIONE PER UNA POLITICA MORALE

Nel nono capitolo di *Moral und Politik* Hösle si occupa di quelle istanze che sono in grado di fornire un contributo per una politica morale. Accanto alle Nazioni Unite e all'economia, il filosofo italo-tedesco identifica anche la religione come un tale sottosistema.

Con sguardo ai diversi fondamentalismi religiosi egli ricorda che la religione

può accrescere significativamente il potenziale di conflitto. [...]. Tuttavia è chiaro che senza l'aiuto delle religioni tradizionali non si giungerà a un cambiamento dell'umana condotta, perché i sistemi propulsivi dei singoli sono strettamente correlati coi sistemi di valori mediati dalle religioni; e che la religione secolare tardo-moderna dell'egoismo razionale non sarà in condizione di tenere sotto controllo i problemi impellenti appare evidente.²⁴

Al fine di esplicitare in che modo la religione possa fornire un simile contributo Hösle cita Hans Küng e i suoi sforzi per coniare un'etica mondiale.²⁵ Il teologo svizzero identifica nelle religioni mondiali il fattore decisivo per fondare una tale etica mondiale. Prendendo spunto dalla questione su «come le religioni, nonostante il loro sistema dogmatico e simbolico molto diverso, possono contribuire alla promozione di un *ethos*, che le distingua dalla filosofia, dal pragmatismo politico, dalle organizzazioni internazionali, dagli sforzi umanitari di ogni tipo»,²⁶ egli individua sei punti che qualificano l'autentico contributo della religione nello sviluppo di una politica morale, vale a dire: l'attenzione per il benessere dell'uomo; la capacità di promuovere massime di elementare umanità; il suggerimento di un assennato giusto mezzo tra libertinismo e legalismo; la formulazione di una *regola d'oro* che è fondamentale in molte tradizioni religiose e pare essere un archetipo dell'imperativo categorico di Kant; la capacità di offrire motivazioni etiche convincenti; la messa in risalto di un orizzonte di senso e di una determinazione dello scopo attraverso la dottrina, l'etica e il rito.²⁷

Hösle osserva che i congressi per l'etica mondiale non possono avere alcun compito normativo. Possono però suscitare in maniera efficace consenso e sensibilità per temi politici strettamente connessi con la moralità, come per esempio il problema della crescita demografica. Secondo Hösle e Küng l'evidenziazione del ruolo della religione si dimostra essere un nuovo impulso per il dialogo interreligioso e interculturale, il quale può essere approfondito e arricchito proprio per mezzo del progetto per un'etica mondiale.

²⁴ Ivi, p. 1069.

²⁵ Hösle raccomanda la lettura di due libri in particolare: H. KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale. Una morale ecumenica per la sopravvivenza umana*, Rizzoli, Milano 1991; H. KÜNG (Hg.), *Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*, Piper, München 1995. Cfr. inoltre: H. KÜNG, *Etica mondiale per la politica e l'economia*, Queriniana, Brescia 2002; H. KÜNG - K.-J. KUSCHEL (Hg.), *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*, Piper, München 1993.

²⁶ KÜNG, *Progetto per un'etica mondiale*, cit., pp. 78-79.

²⁷ Ivi, pp. 79-84.

In conclusione sono degni di menzione due esempi che mostrano molto efficacemente in che maniera la religione possa offrire un contributo per una politica morale.

Il primo esempio è rappresentato dal cosiddetto *Patto delle catacombe*. Tale titolo designa una dichiarazione d'intenti sottoscritta il 16 novembre 1965 da quaranta vescovi e più tardi da altri cinquecento. In questo testo i vescovi si impegnano a fare della solidarietà con i poveri il punto centrale della propria attività pastorale (e non solo). Tale centralità dei poveri, dei sofferenti e dei reietti – detto altrimenti, degli ultimi – è moralmente molto significativa e può dimostrare quale efficace contributo la religione con la propria moralità possa garantire a una politica giusta. Allorché nel testo si legge l'impegno da parte dei ministri ecclesiastici di essere e formare «collaboratori che siano più animatori secondo lo spirito che capi secondo il mondo»²⁸ diviene evidente che tale atteggiamento corrisponde esattamente alla già citata essenza della politica come un potere esercitato a favore di altri.

In accordo con questo tentativo di mettere in luce il possibile contributo della religione a una politica morale può essere letto anche il secondo degli esempi anticipati, vale a dire l'ecclesologia di Gisbert Greshake, la quale affonda le proprie radici nelle riflessioni trinitarie del teologo tedesco.²⁹ Nella sua teologia trinitaria Greshake ottiene la categoria centrale di tutto il suo pensiero, la *communio*. Con questo concetto egli intende la Trinità come comunità, come relazione vitale, come un radicale esser-aperto. La medesima apertura vale anche per la Chiesa, icona del Dio unitrino. Scrive Greshake in maniera paradigmatica:

nella misura in cui i singoli nella fede a loro previa e nella libertà donata loro da Dio si riconoscono a vicenda, si aprono gli uni agli altri, servono gli uni gli altri e si trovano insieme di fronte a Dio, sorge quella *communio* che costituisce il riflesso creaturale del Dio trino. [...] In tal modo l'insieme, la chiesa, consiste nell'interagire (pericoresi) delle persone.³⁰

Apertura e servizio formano dunque per così dire il centro dell'agire, sia istituzionalmente nell'atteggiamento della Chiesa, sia individualmente nell'atteggiamento dei cristiani. La dimensione del servizio viene accentuata in maniera ancor più decisa da Greshake nel libro *Essere preti in questo tempo*, dove egli riconosce una certa distinzione tra ministri e popolo, ma la interpreta diversamente rispetto a quanto potrebbe accadere in una prospettiva cratologica. Il ministero ecclesiastico rappresenta in questo contesto la realizzazione della missione di Cristo e viene con

²⁸ Il testo del *Patto delle catacombe* può essere visualizzato in rete all'indirizzo http://www.webdiocesi.chiesacattolica.it/ccl_new/s2magazine/AllegatiArt/222/Patto-delle-Catacombe.pdf. Ultima consultazione in data 10 luglio 2017. Per una valutazione approfondita del suo significato teologico cfr. K. APPEL – S. PITTL, *Vaticano II – La Chiesa e i poveri: ritorno alle origini. Il monumento funebre di Paolo VI e il Patto delle catacombe: due chiavi simboliche di una nuova prospettiva*, in «Il Regno – Attualità» (2) 2013, pp. 47-52.

²⁹ G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2002; G. GRESHAKE, *Essere preti in questo tempo. Teologia – Prassi pastorale – Spiritualità*, Queriniana, Brescia 2008.

³⁰ GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, cit., p. 437.

ciò inteso come un agire salvifico nella forma di un servizio alla comunità. Il fondamento trinitario della Chiesa permette al teologo tedesco di legare tra loro in tal guisa autorità (e quindi potere) e servizio da non poter avere autorità o ministero che non siano in quanto tali tenuti al servizio a beneficio dei poveri, deboli e bisognosi.³¹

Come Gesù Cristo è stato in mezzo a noi «come colui che serve» (Lc 22,27), anche la sua ripresentazione ministeriale-sacramentale può avvenire unicamente nel modo del servizio, e non del potere (cf. Mt 20,25s.), potere comunque inteso in senso moderno: autoreferenzialità ed egoismo, dominio, disattenzione per le esigenze altrui e difesa ostinata dal proprio punto di vista.³²

Questi due esempi con la loro attenzione per le esperienze di emarginazione, povertà e bisogni del popolo confermano che una politica morale nel senso caro a Hösle, vale a dire come esercizio del potere a favore degli scopi e degli interessi dei cittadini, può trovare un importante sostegno nella moralità e nell'etica religiose. Il politico, esattamente come il ministro ecclesiastico presentato da Greshake, è chiamato a operare contro la sottomissione e a favore dei poveri e degli infelici. Proprio questa attenzione e questa preoccupazione rappresentano il più importante contributo della religione per una politica morale.

mattia.coser@hotmail.it

(Universität Wien)

³¹ GRESHAKE, *Essere preti in questo tempo*, cit., pp. 162-165.

³² Ivi, p. 131.