

J. Moltmann e la croce di Gesù – l'impegno per la causa di tutti gli oppressi



di don Paolo Zambaldi

il Dio sofferente e crocifisso

un Dio che scende, assume la condizione degli ultimi e muore come loro, non può essere accolto da chi è in cerca di legittimazione per i propri soprusi

«Perché e in quale modo il Dio sofferente e crocifisso divenne il Dio dei poveri e degli abbandonati? Quale significato assume la mistica della croce nella pietà popolare? Manifestamente, queste persone emarginate lo hanno compreso, partendo dalla propria situazione, meglio dei

ricchi e dei padroni. E questo perché giustamente avevano l'impressione di poterlo comprendere meglio di loro» (1).

Restituire la dignità.

Nel solidarizzare, nell'attraversare il medesimo deserto, Dio dimostra, verso i miseri, la più alta forma di amore: la condivisione.

«Nella sua passione e morte Gesù si identificò con gli schiavi e prese su di sé il loro tormento. E come lui non fu solo nella propria sofferenza, così anch'essi non si sentivano abbandonati nello strazio della loro schiavitù. Gesù era con loro. Su questo si fondava anche la speranza nella liberazione, per mezzo di colui che fu richiamato in vita, nella libertà di Dio. Gesù significava la loro identità con Dio, in un mondo che aveva sottratto loro ogni speranza e distrutto la loro dignità umana, fino a renderla irriconoscibile» (2).

Una mistica che porta alla trasformazione.

Porsi davanti al mistero Dio, rendersi disponibili alla relazione, accogliere il suo amore, porta necessariamente all'impegno per la causa degli oppressi.

«Senz'altro la mistica della passione può facilmente tramutarsi in una giustificazione della sofferenza, la mistica della croce può celebrare come virtù la rassegnazione al destino e sfociare in una malinconica apatia. Soffrire con il Crocifisso può anche condurre alla commiserazione di sé. In questi casi però la fede si dissocia dal Cristo sofferente, in quanto vede in lui soltanto uno dei modelli che rischiarano la nostra via dolorosa e lo comprende solo come esempio di rassegnazione, utile per insegnarci a sopportare un destino estraneo. Qui la sofferenza non viene ad assumere un significato particolare per l'integrazione del proprio soffrire. Non produce cambiamento alcuno, né nella

sofferenza né nelle persone che soffrono. La chiesa ha gravemente abusato della teologia della croce e della mistica della sofferenza, soddisfacendo così gli interessi di coloro che furono la causa di tante pene» (3).

Conflitti inevitabili.

Dice il Signore: “Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada” (4).

«Di fronte al suo mondo Gesù non è rimasto passivo, ma ad un determinato ordine di rapporti contrappose un altro: con il suo messaggio e con la sua vita vissuta. [...] Annunciando la giustizia di Dio come diritto della grazia a coloro che spietatamente erano stati emarginati dalla società, egli provocò la dura reazione dei tutori della legge. Facendosi “amico dei peccatori e dei pubblicani”, si rese nemici i loro nemici. Rivendicando un Dio che sta dalla parte dei senza Dio, s’attirò l’opposizione delle persone pie e venne cacciato nell’assenza di Dio del Golgotha. Quanto più la mistica della croce prende coscienza di questa realtà, tanto meno sarà tentata di vedere in Gesù il modello della sopportazione e della rassegnazione al destino. [...] Egli patì a causa della parola liberante di Dio e morì a motivo della sua comunione liberante con gli schiavi. La sua passione e morte sono quindi la passione e morte messianiche del “Cristo di Dio”...I suoi dolori, in altri termini, sono i dolori inferti dall’amore per gli uomini abbandonati, verso i quali ci conduce questa mistica della croce quando traspone le sofferenze degli uomini nelle sofferenze di Cristo. Il noto inno che i cristiani elevano alla povertà non può essere cristiano quando si limita a tracciare una benedizione religiosa sulla situazione in cui versano i poveri, promettendo loro una ricompensa in cielo, perché sulla terra i poveri diventino sempre più poveri e i ricchi sempre più ricchi. Secondo la concezione di Gesù, povertà significa

“diventare poveri”, cioè alienare e impegnare ciò che si è e ciò che si ha per la liberazione dei poveri» (5).

La chiesa del crocifisso.

Seguire Cristo significa ripercorre le sue opzioni ed essere segno di contraddizione davanti all’Iniquità (6).

«Nella stessa misura in cui i poveri, con questa mistica della croce, vedono la croce come croce di Cristo, verranno anche liberati dalla loro apatia e rassegnazione alla sorte. La pietà della croce, vissuta da questi poveri, dispone dunque di un potenziale ben diverso da quello che la religione dominante ha riconosciuto in essa. La rappresentazione del Messia crocifisso da parte degli schiavi è quindi, per i padroni, altrettanto pericolosa della loro lettura della Bibbia. La chiesa del Crocifisso è stata fin dagli inizi, ma fundamentalmente lo sarà sempre, la chiesa degli umiliati e degli offesi, dei poveri e dei miseri, la chiesa del popolo. E d’altra parte, è la chiesa di coloro che rompono con le proprie forme di potere e di oppressione, esercitate sia all’interno che all’esterno. Non è invece la chiesa di quelli che si giustificano interiormente e che esercitano il proprio dominio sui loro simili. Se realmente conserva intatto il ricordo del Crocifisso, essa non potrà lasciar spazio a un atteggiamento di smorta indifferenza religiosa nei confronti di qualsiasi persona» (7).

(1) Jürgen Moltmann, Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana, traduzione dal tedesco di Dino Pezzetta, Queriniana, Brescia (1973) 2013, p. 62-63

(2) Jürgen Moltmann, Il Dio crocifisso, cit., p. 64

(3) Jürgen Moltmann, Il Dio crocifisso, cit., p. 64

(4) Vangelo di Matteo 10, 34

(5) Jürgen Moltmann, Il Dio crocifisso, cit., 67-68

(6) Vangelo di Luca 2, 33-35

intervista al teologo J. Moltmann: mi comprendo come un cristiano evangelico cattolico: in questo senso sono in comunione con i cristiani romani cattolici”

Jürgen Moltmann

***la chiesa esiste solo
al singolare***



dal 25 al 28 ottobre 2017, il teologo riformato **Jürgen Moltmann** (fecondo autore tra gli altri di *Teologia della speranza*, *Il Dio crocifisso*, *La Chiesa nella forza dello Spirito...*) è stato presente a Bose in occasione del seminario su «La Riforma in prospettiva ecumenica» organizzato congiuntamente dall'Istituto biblico teologico Sant'Andrea di Mosca e dal Monastero di Bose. In margine a quell'incontro, *Finestra ecumenica* ha intervistato il grande pensatore tedesco di Tübingen, novantunenne, sul cammino verso l'unità tra le chiese.

Professor Moltmann, l'ecumenismo per lei non è solo un'idea, ma un'esperienza attiva. Ricordiamo in particolare la sua ventennale partecipazione alla commissione Fede & Costituzione del Consiglio ecumenico delle chiese, o la sua lunga collaborazione nel direttivo della rivista *Concilium*. Sulla base di queste esperienze, come descriverebbe l'ecumenismo? Che definizione ne dà?

Si tratta dell'unità visibile della chiesa! L'unità invisibile è già istituita, attraverso la preghiera sacerdotale di Gesù: «Che tutti siano uno» (Gv 17,21). Sono convinto che Dio ha esaudito la preghiera di Cristo: l'unità invisibile è dunque già realizzata. Per questo sono del tutto tranquillo e non spingo per l'unità visibile: ci verrà regalata un giorno.

Parla dell'unità della chiesa, e non dell'unità delle chiese o dei cristiani.

Sì, l'unità della chiesa, perché la chiesa esiste solo al

singolare. «Credo la chiesa una, santa, cattolica e apostolica»: è quanto affermiamo nel Simbolo di Nicea. Le chiese locali sono una manifestazione di questa chiesa una.

Anche le diverse chiese confessionali allora sono da intendere come espressioni diversificate di quest'unica chiesa, dell'Una Sancta?

Certamente. Io stesso mi comprendo come un cristiano evangelico cattolico. In questo senso sono in comunione con i cristiani romani cattolici. Si tratta di un'unità invisibile, di un'unità nello Spirito. Abbiamo una comunione attraverso il battesimo, nel riconoscimento del battesimo amministrato nelle diverse chiese, e la comunione eucaristica ci sta ancora davanti, ma è vicina. Secondo me, in realtà, è già stata affermata nella dichiarazione di Lima su Battesimo, eucaristia, ministero (1982), del Consiglio ecumenico delle chiese, ma ugualmente nella Concordia di Leuenberg (1973), che unisce le chiese evangeliche europee e che anche dei teologi cattolici possono sottoscrivere. Un punto tuttavia rimane aperto: quello che riguarda il ministero, il servizio nella chiesa. Anche questo nodo potrebbe essere sciolto.

Che cosa manca per arrivarci?

La pazienza e una fede salda!

Suggerisce di realizzare l'intercomunione, cioè condividere la comunione eucaristica, e di discutere solo in un secondo tempo delle cose che ci dividono?

Sì, la comunità di fede appare quando le persone sentono l'invito di Cristo: «Siate riconciliati con Dio», e vengono insieme alla tavola dell'altare dove Cristo le aspetta. È Cristo che invita e dà il proprio corpo e il proprio sangue: non celebriamo nel nostro nome proprio o nel nome di una chiesa, ma nel nome di Gesù Cristo. La Cena del Signore è inseparabile da quanto è avvenuto sulla croce, sul Golgota. Lì, cattolici, protestanti, ortodossi non sono divisi: lì i peccatori sono perdonati, le vittime ritrovano i loro diritti, gli afflitti sono consolati e i disperati trovano nuova

speranza. Come possiamo mantenere le separazioni gli uni dagli altri se insieme siamo riconciliati con Dio? La mia proposta è allora che dopo avere condiviso la comunione in comune, dovremmo rimanere insieme e discutere di quanto ci è successo nell'eucaristia, di quello che vi abbiamo vissuto. La comprensione viene dopo l'esperienza. La pratica è prima, la teologia seconda. In fondo, è come nella vita quotidiana: dopo avere mangiato e bevuto insieme, si è più distesi e più disposti al dialogo...

Ha scritto che il concetto di «diversità riconciliata» elaborato dalle chiese luterane è «il sonnifero dell'ecumenismo». Ci può spiegare cosa intende?

Nell'«ecumenismo ginevrino», portato avanti dal Consiglio ecumenico delle chiese, avevamo insistito sul rinnovamento delle chiese e l'unità della chiesa. La nozione di «diversità riconciliata» proviene dalla Federazione luterana mondiale, la quale non prevede più il rinnovamento delle chiese. Si finisce per addormentarsi, ammettendo la diversità senza più prendere atto dei cambiamenti, delle riforme, che sono esigiti in vista della visibilità dell'unità. La massima dell'ecumenismo che mi ha sempre convinto recita: «Più ci avviciniamo a Cristo, più ci avviciniamo gli uni agli altri». E questo movimento in avanti, verso Cristo, non è più presente nel concetto della diversità riconciliata, perché tutto vi rimane statico, il movimento è escluso.

Quale riforma nella chiesa è necessaria oggi, a cinquecento anni dall'inizio della Riforma protestante, per concretizzare un tale rinnovamento?

La Riforma del XVI secolo si proponeva di essere una riforma dell'unica chiesa, per questo la Riforma è imperfetta e incompiuta finché durerà la separazione tra le chiese evangeliche e la chiesa cattolica.

Nel XVI secolo sono stati soprattutto gli interventi dei poteri politici a intralciare questa riforma. Anche oggi i fattori politici ritardano o impediscono il cammino verso l'unità. Una «riforma per l'unità» che cosa dovrebbe dire o

rispondere oggi alla comunità politica più ampia?

L'unità della chiesa, di ogni chiesa, non è fine a se stessa, ma è un fermento per l'unità di tutto il genere umano. E questa umanità unificata dovrebbe saper ascoltare il grido della terra... Se noi non pensiamo l'unità cristiana nell'orizzonte più ampio dell'unità e della cura del mondo in cui viviamo, cadiamo nella trappola della religione civile, dei nazionalismi, dell'alleanza con il potere, che anche oggi – lo vediamo bene – ostacolano l'unità tra i cristiani. Ogni chiesa dovrebbe manifestare l'universalità del cristianesimo che è presente in ogni tradizione, e mostrare come questa sua cattolicità sia al servizio dell'umanità intera.

La complementarità tra «unità» e «cattolicità» dovrebbe essere maggiormente presa in considerazione?

Quando si parla di «unità», si ha in mente l'unità interna della chiesa. La nozione di «cattolicità» porta a vedere l'orizzonte esterno. Ora è il Regno di Dio a essere cattolico. E la chiesa è un'anticipazione del Regno di Dio nella storia di questo mondo. La cattolicità è una qualità derivata della chiesa. Per questo, la chiesa riconosce Israele come prima anticipazione del Regno di Dio e spera nella redenzione di Israele allo spuntare del Regno di Dio. Invito così a una riforma della speranza, in cui le chiese non si identifichino con il Regno, né lo riconoscano nei poteri del mondo, ma insieme tra loro e con il popolo della prima alleanza sperino e attendano la venuta di Cristo.

Nel suo lavoro teologico, si rifà volentieri alla «pericoresi» delle tre persone della Trinità. Quest'idea della comunione relazionale tra Padre, Figlio e Spirito santo si può anche applicare alla comunione tra le chiese?

L'unità della Trinità è il fondamento per l'unità della chiesa. Cipriano l'aveva già riconosciuto nel III secolo. Questo implica di riconoscere la Trinità come una Trinità sociale, e non come una Trinità psicologica. La chiesa, la comunione dei credenti, è l'immagine della Trinità. Un teologo russo ha affermato: «La Trinità è il nostro programma

sociale». Lo ritengo corretto: infatti la piena unità del Dio trino è l'archetipo della comunione della creazione. Non solo degli umani, ma anche della comunione di tutto il creato.

Tornando alla collaborazione che ha avuto per lunghi decenni con cristiani di diverse confessioni, ci può dire cosa le ha insegnato?

Mi ha infinitamente arricchito. Ho riconosciuto una comunione nello Spirito santo o in Cristo con tutte le chiese, sia nell'ortodossia, sia nel mondo cattolico, ma anche nelle chiese pentecostali. In tutte le chiese ho ritrovato l'opposizione tra tradizionalismo e innovazione, rinnovamento. Ci sono dei fondamentalisti nelle chiese protestanti, dei tradizionalisti nella chiesa cattolica; le chiese pentecostali conoscono il contrasto tra coloro che trovano ispirazione nella fede e quelli che spingono per la missione. Le controversie oggi non si svolgono più lungo i confini confessionali. Solo raramente, ormai, le posizioni teologiche divergenti hanno qualche cosa in comune con quei confini. Ma con una nuova teologia possono nascere nuove forme di comunione.

Fonte: Monastero di Bose

**una teologia per continuare a
sperare nonostante tutto**

**per una teologia della
speranza**

breve ritratto di Jürgen Moltmann

di Fabio Cittadini



Jürgen Moltmann, teologo tuttora vivente, è nato nel 1926 ad Amburgo in una famiglia protestante liberale alquanto secolarizzata, nella quale, a suo dire, Lessing, Goethe e persino Nietzsche erano più letti della Bibbia. I suoi interessi culturali adolescenziali erano focalizzati sulla fisica.

Prima però di potersi iscrivere all'università viene arruolato nella Wehrmacht e nel luglio 1943 visse, come addetto a una batteria contraerea, il violento bombardamento di Amburgo. Il commilitone che gli era accanto cadde, ucciso. Dopo una breve esperienza al fronte, venne fatto prigioniero nel 1945 e trascorse tre anni in prigione, prima in Belgio e poi in Scozia. In questi tre anni di prigionia nacque e si approfondì in lui l'interesse per la fede cristiana. Lesse intensamente la Bibbia, dialogò con compagni di prigionia e, perlopiù

cristiani britannici, maturando una vocazione



Rientrato in Germania nel 1948, si iscrisse alla facoltà di teologia di Gottinga e prese la decisione di diventare pastore evangelico, pur non avendo alle spalle la educazione ecclesiastica e la frequentazione della chiesa allora necessari per i candidati al ministero. A Gottinga conobbe Elizabeth Wendel, come lui studentessa in teologia che diventò sua moglie, nonché partner decisiva del suo itinerario teologico.

Tra i docenti sono particolarmente importanti le figure di Otto Weber, discepolo di Karl Barth, e di Hans Joachim Iwand, esponente di rilievo della cosiddetta chiesa confessante negli anni del nazionalsocialismo. Diventato pastore, Moltmann prestò servizio nella comunità di Bremen-Wasserhorst. I cinque anni da pastore determinarono la sua attenzione nei confronti di quella che egli chiamò 'teologia del popolo', cioè l'interesse per le esigenze spirituali della cosiddetta 'gente comune', allora particolarmente provata dalla guerra e dalle sue conseguenze economiche.

Moltmann sottolineò spesso che la sua successiva produzione teologica è rimasta legata a questa esperienza pastorale. Egli non ha mai ritenuto di appartenere a quel tipo di teologi che intendono separare la cattedra dal pulpito, il che non è senza rapporto col dato di fatto che i suoi sono tra i testi teologici, senza alcun dubbio, più letti in assoluto in tutto

il mondo. Il lavoro pastorale non gli impedì di conseguire il dottorato in teologia e, nel 1958, egli accettò l'incarico di docente nella facoltà riformata di Wuppertal. Qui nacque l'opera per cui è noto: 'Teologia della speranza'.



In quegli anni Moltmann si confrontò con la 'teologia dell'Antico Testamento' di Gerhard Von Rad, Walther Zimmerli, Hans Walter Wolff, Hans-Joachim Kraus e, naturalmente, con il pensiero di Rudolf Bultmann, allora dominante. Ma è soprattutto nel discepolo e critico di Bultmann, Ernst Käsemann, che egli trovò le idee esegetiche fondamentali per la sua opera teologica. Decisivo fu poi l'incontro con il pensiero del filosofo marxista Ernst Bloch.

Nel 1963 accettò la cattedra all'università di Tubinga, dove vi rimase fino al termine dell'insegnamento. Il suo lavoro accademico, che si condensò soprattutto nelle due opere 'Il Dio crocifisso' (1972) e 'La chiesa nella forza dello Spirito' (1975) era nutrito da una serie di esperienze culturali e spirituali. Menzioniamo anzitutto il dialogo tra cristiani e marxisti, nel quale veniva approfondita la valenza politica della fede cristiana, tema al quale Moltmann è rimasto molto sensibile. In questo quadro si colloca anche l'incontro con Johann-Baptist Metz, cattolico e allievo di Karl Rahner:

insieme a lui elaborano una 'teologia politica' euro-



Molto importante inoltre fu il confronto interconfessionale, condotto anche in quanto membro della commissione Fede e Costituzione del Consiglio ecumenico delle chiese (CEC). In tale sede e in tale veste Moltmann incontrò e approfondì, oltre a quella cattolica, la teologia ortodossa (in particolare nella persona del rumeno Dumitru Stăniloae), che influenzò profondamente la seconda fase della sua produzione. Importante anche il dialogo con il pensiero ebraico (Franz Rosenzweig e Gershom Scholem soprattutto), in vista dell'elaborazione di una teologia 'dopo Auschwitz'.



Nel 1980 prese avvio quella che possiamo definire la seconda fase del pensiero moltmanniano. Se fino ad allora il teologo aveva svolto 'l'intera teologia in un punto focale' (di volta in volta: l'escatologia, la croce, un'ecclesiologia pneumatica), ora egli propose una 'teologia in movimento, in dialogo, in conflitto', percorrendo alcuni punti nodali della dogmatica cristiana nell'opera dal titolo 'Contributi sistematici di teologia', una serie di sei volumi dedicati

rispettivamente: alla dottrina trinitaria, alla creazione, alla cristologia, alla pneumatologia, all'escatologia e al metodo teologico.

Si tratta di opere al tempo stesso molto dense e assai leggibili, non destinate soltanto al pubblico degli addetti ai lavori, come testimonia l'enorme successo editoriale dei suoi libri. La produzione scientifica del teologo fu accompagnata anche da un'intesa attività di conferenziere e dall'appassionata partecipazione alle vicende del proprio tempo: dalla contestazione studentesca, durante la quale egli criticò la legislazione di emergenza introdotta in Germania, alle lotte di liberazione, all'evoluzione dei rapporti Est-Ovest fino al crollo del muro di Berlino, fino all'imporsi del movimento delle donne e del femminismo.

'misericordia' non è 'fare la carità'

Il valore profetico della misericordia (di J. Moltmann)



Vi sono strutture della misericordia? Finora abbiamo considerato la misericordia, secondo il suo contenuto letterale, solo nella pietà personale e spontanea verso i bisognosi. Ma la misericordia funziona solo nell'ambito personale? Il vescovo brasiliano dom Hélder Câmara una volta ha detto: «Quando provavo pietà per i poveri, mi si lodava e mi si chiamava santo. Quando chiedevo pubblicamente perché i poveri sono tali, mi si insultava e mi si chiamava comunista». Se vi sono leggi inumane e strutture asociali, vi sono anche leggi umanamente giuste e strutture socialmente eque. Dunque vi sono anche strutture misericordiose o meno.

Le prime comunità cristiane non affrontavano la povertà solo

