

*Quaderni delle Lettere*

2

Collana diretta da Aldo Mario Toscano

Luca Corchia

# I cinque cerchi diabolici

Sulla nuova teologia politica  
di Jürgen Moltmann

Presentazione di Mario Aldo Toscano

Le Lettere

«La nuova teologia politica presuppone la testimonianza pubblica della fede e la sequela politica di Cristo. Essa non intende politicizzare le chiese, come le viene rimproverato ma “cristianizzare” la loro esistenza politica e quella dei cristiani: secondo il criterio della sequela di Cristo proposta dal Sermone della montagna. La politica è il contesto della teologia cristiana: critica rispetto alle ideologie politiche e alle religioni civili del potere, e affermativa rispetto all’impegno concreto che i cristiani assumono in vista della giustizia, della pace e della salvaguardia del creato».

[J. Moltmann, *Dio nel progetto del mondo moderno*, 1991]

## PRESENTAZIONE

### JÜRGEN MOLTSMANN, ATTUALITÀ DI UN TEOLOGO INATTUALE

«neppure noi abbiamo alcun diritto di parlare di Dio e con Dio, se non lo facciamo nel mezzo dei conflitti del nostro mondo politico»<sup>1</sup>.

Se dovessimo stare alle cronache nazionali e internazionali, sarebbe lecito trarre la conclusione che forse in pochi altri periodi della storia la questione religiosa, declinata in tanti e diversi modi, è stata altrettanto importante e pervasiva quanto oggi. Bisogna tuttavia osservare che mentre il dibattito tra cultura religiosa e cultura laica, ossia tra la religione e gli interlocutori ‘esterni’, è vivo e si arricchisce sempre di nuove voci e di nuovi argomenti, giungono al grande pubblico soltanto pochi echi delle discussioni interne al mondo religioso; e sia le convergenze che le dissidenze, come il confronto e la ricerca ri-

---

<sup>1</sup> J. Moltmann, “*Teologia politica*” della speranza, in J. Moltmann – J.B. Metz – W. Pannenberg K. Rahner e al. (eds.), *Dibattito sulla “teologia politica”*, Brescia, Queriniana, 1971, p. 208.

mangono circoscritti a cerchie limitate e dotate di precisi interessi professionali e confessionali, o comunque a gruppi di fedeli di avanzato livello intellettuale. È molto probabile che le dispute teologiche abbiano bisogno di qualche organizzazione laica per poter emergere come eventi tali da suscitare antiche forme di attenzione di massa, e sollecitare emozioni coerenti con la sacra materia. Non stiamo parlando di qualcosa come un *festival* di teologia che, seguendo le orme, poniamo, di quello della matematica, porti ad una *audience* curiosa e tuttavia ben disposta, i grandi e sofisticati temi della teologia; alludiamo alla possibilità di un coinvolgimento maggiore e più diretto del popolo di Dio, di qualsiasi Dio, nel corso delle argomentazioni e delle controversie. Naturalmente non siamo neanche dell'idea che la *vox populi* sia automaticamente *vox dei*: ma riteniamo che dilatare la partecipazione e stimolare intelligenze non convenzionali sia un'operazione meritevole di considerazione nel quadro di vocazioni che non siano del tutto predeterminate. Dopotutto *ecclesia*, chiesa, viene proprio, secondo l'etimologia greca, da un verbo che significa "chiamare dentro". Noi lasceremo ad altre circostanze approfondimenti "sociologici" in tali direzioni. Ci occuperemo, invece, di ciò che si discute propriamente entro i confini della teologia: anche se proprio quei confini, nel nostro caso, vengono chiamati in causa e virtualmente resi meno invalicabili.

Jürgen Moltmann è uno studioso di grande attualità, lo è sempre stato, riuscendo a precorrere con originali elaborazioni la discussione su alcuni grandi temi della teologia cristiana della seconda metà del ventesimo secolo. Rispetto a tanti che, oggi più che mai, amano presentarsi

come fedeli custodi dell'ortodossia dottrinale, il teologo tedesco, nato ad Amburgo nel 1926, predilige la ricerca come metodo ed esigenza, non si compiace delle posizioni acquisite, mantenendo sempre vivo, nella propria esperienza intellettuale e umana, l'interesse per il futuro della teologia, per le questioni ancora insolute, interrogandosi criticamente sul senso delle scritture di fronte alle sfide del presente. Egli intraprende gli studi di teologia dal profondo del dramma tedesco, condividendo i (tanti) dolori e le (poche) gioie della sua generazione, dalla catastrofe della guerra mondiale alla lunga prigionia, dalle difficoltà della ricostruzione sino alle contraddizioni della società del benessere con le sue istanze di liberazione economica, politica e culturale. Di queste vicende, il teologo protestante è stato osservatore e protagonista, apprezzato per l'intensa partecipazione, il rigore intellettuale e l'impegno nel mondo.

Quando all'inizio degli anni Sessanta si sviluppava una rilettura delle scritture bibliche e della missione della chiesa a partire dalla prospettiva interpretativa della resurrezione del Cristo come anticipazione del Regno di Dio, fu Moltmann con la sua *Teologia della speranza* (1964)<sup>2</sup> ad esprimere tale *promissio inquieta* quale "freccia lanciata nel mondo per indicare il futuro di giustizia, libertà e pace del veniente Regno di Dio". La resurrezione di Cristo è la convalida delle speranze veterotestamentarie ma è anche una promessa "per tutti" (promessa universalizzata) di

---

<sup>2</sup> J. Moltmann, *La teologia della speranza*, Brescia, Queriniana, 1965.

vittoria sulla morte e di “futuro oltre la morte” (promessa radicalizzata). Dalla riscoperta della speranza come struttura portante della rivelazione biblica discendeva il dinamismo per la “missione” della comunità cristiana in un mondo secolare e pluralista che ha ancora bisogno di Dio. La speranza divenne il nuovo orizzonte fondativo di una fede che, con il recupero dell’escatologia biblica, si ricollocava nello spazio della storia.

Alcuni anni dopo, con il saggio programmatico *Storia esistenziale e storia universale. Verso un’ermeneutica politica del vangelo* (1968)<sup>3</sup>, Moltmann fu uno dei maggiori esponenti della “svolta politica” della teologia cristiana, dapprima europea (1965-1968) e poi latinoamericana (1968-1972), riaffermando un nuovo ruolo per la chiesa, insidiata dalla secolarizzazione e da alcune interne consuetudini, ricollocandola di nuovo al fianco degli “ultimi”. Nel passaggio dall’orizzonte della “storia esistenziale” a quello della “storia del mondo”, egli diede parola al nuovo messaggio sociale cristiano aprendosi al dialogo con le correnti intellettuali democratiche, socialiste, e radicali che in quel tempo animavano i movimenti di liberazione. Accanto a Johann Baptist Metz, con cui curò diverse pubblicazioni sul programma di “teologia politica” e sull’aspro dibattito da esso suscitato, Moltmann fu presente anche sulla scena latinoamericana, dalla prima conferenza generale dell’episcopato latinoamericano (CE-LAM) di Medellín nel 1968 sino alla terza conferenza te-

---

<sup>3</sup> J. Moltmann, *Storia esistenziale e storia universale*, in Id., *Prospettive della teologia*, Brescia, Queriniana, 1971, pp. 149-170.

nuta a Puebla nel 1979. Alla “teologia della liberazione” lo univa la determinazione a comprendere sociologicamente i rapporti di oppressione economica, politica e culturale e l’esperienza della fede come militanza chiamata a trasformarli. Al movimento di liberazione, Moltmann contribuì con la disamina della missione cristiana di fronte ai “cerchi diabolici” della povertà, del dominio, delle discriminazioni, della distruzione ambientale e dell’apatia, richiamando la chiesa al servizio dell’“anticipazione del Regno di Dio”.

Negli anni Settanta, Moltmann riusciva ancora a cogliere lo spirito dei tempi, con la “teologia della croce”, in cui il motivo escatologico della risurrezione e del regno di Dio viene fatto vibrare nel quadro del sofferto interesse della teologia per il motivo cristologico della crocifissione. Il compito della religione cristiana è quello di concentrarsi sul “rozzo legno della croce” spoglio delle “rose” con cui la tradizione ha abbellito lo scandalo di quel “legno di morte”. La consapevolezza dell’evento della crocifissione indirizza la “missione cristiana” come principio e pratica verso coloro per cui Cristo è morto, poiché solo ripercorrendo il cammino di Gesù verso la croce se ne comprende il senso.

Moltmann propone la “novità” della credenza cristiana in un *Dio Crocifisso* (1972)<sup>4</sup> smentendo tradizioni arcaiche e riaffermando la consapevolezza dell’origine della fede nella “notte della croce”, che rende il cristiano

---

<sup>4</sup> J. Moltmann, *Il Dio Crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia, Queriniana, 1973.

“senza patria” anche nell’“universo sincretistico” del cristianesimo sensibile alle lusinghe del potere. Contro ogni forma di idolatria religiosa e mondana, la croce ha rappresentato il “fondamento irreligioso della fede cristiana”. Condannato secondo la legge di Israele come “blasfemo”, maledetto dal popolo di Dio ed escluso dall’alleanza, Gesù di Nazareth subisce in nome della *Pax Romana* la pena della crocifissione comminata allo schiavo che fugge dalla casa del padrone e al “sobillatore” che attenta all’ordine costituito. Morì, quindi, dinanzi alle autorità sulla croce come muoiono gli empi e i ribelli. Illumina bene, lo “scandalo”, ancora una volta, della sua predicazione, la vulnerabilità umana e la povertà del “figlio del falegname”, la cui condizione contrasta con la pretesa di santità e potenza che egli rivendica ad una parola che elargisce la grazia proprio ai reietti d’Israele. L’assurdità della “buona novella” esponeva quest’ultima al ripudio e imponeva una smentita pubblica che doveva sfociare nella radiazione e nella morte.

La passione cui Gesù non oppose resistenza e la morte sofferta nell’impotenza resero manifesto ai contemporanei il potere della legge e dei suoi custodi. La contraddizione è evidente: tra l’immagine di colui che annuncia la “giustizia di Dio” e prossima la gloria del “Nuovo Regno”, anticipandolo con i miracoli, e muore sulla croce nell’“abbandono di Dio”. Finanche le condanne a “bestemmiatore” e “sobillatore” per volere del popolo ebraico e per mano romana non rendono pienamente il tormento del patire e del morire sulla croce del Golgotha per l’“abbandono del Padre”. Moltmann ci mostra un Cristo “bestemmiatore”, “sobillatore” e “abbandonato” a cui

solo la “risurrezione” ridona significato salvifico. La crocifissione non deve essere interpretata solo nel contesto delle *causae crucis* ma anche nell’orizzonte della pasqua e del futuro Regno di Dio. La peculiarità della fede cristiana della pasqua deve essere riconosciuta nell’orizzonte dell’attesa apocalittica della “risurrezione dei morti”, ladove Gesù è identificato come il “risuscitato dai morti”, colui che anticipa proletticamente il Regno di Dio il quale fa irruzione nella storia di morte della sua persona.

La teologia di Moltmann non è una teologia *sic et simpliciter* ma una teologia di un certo tipo che mette al centro il percorso della miseria del mondo, in cui si manifestano, al contempo, le sofferenze della vita e le loro cause. Miseria fatta di povertà, dominio, discriminazioni e spaesamenti che non deve essere *taken for granted* e “superata” nella promessa ultraterrena, bensì problematizzata come “materiale” per la “comprensione” nel mondo verso un trascendimento etico e politico che, seguendo la lezione di Cristo, assuma la Croce come simbolo della vocazione agli umili della terra. La vicinanza alla miseria del mondo e il coinvolgimento nella storia degli umili sono la fonte dialettica del radicamento e dello sradicamento, dell’assenza e della presenza di Dio, del compito civile e teologico della Chiesa cristiana che porta la Croce e si libera da ogni improprio legame con le sicurezze del potere, proiettandosi ad una eterna lotta per il martirio carismatico in Dio.

Come ha sottolineato Rosino Gibellini, la tendenza prolettica dell’anticipazione non è sufficiente a connotare la credenza cristiana nella risurrezione se non si introduce anche l’orizzonte della “teodicea”. La speranza del-

la risurrezione esprime l'attesa del giusto regno di Dio che risani le sofferenze e le ingiustizie che regnano nel mondo terreno<sup>5</sup>. La "giustizia di Dio" si presenta come promessa di "nuova creazione", ma il messaggio cristiano si connota particolarmente come una rivelazione volta, soprattutto, agli esclusi, ai reietti, ai peccatori per i quali Cristo è crocifisso e risorto. Tale messaggio evangelico costituisce il riferimento dominante della "nuova teologia politica" di Moltmann.

Nella sua opera il Crocifisso, reinterpretato nel senso forte che abbiamo sintetizzato, diviene il centro dell'"identità" e della "rilevanza" permeando di sé tutti i contenuti e le forme dalla "creazione" all'"escatologia", passando per la "dottrina trinitaria di Dio". Nell'intervista *In dialogo con Moltmann* rilasciata a Sergio Busato nel marzo del 1998, il teologo tedesco precisava così il senso di questa ricerca religiosa, sociale ed umana: «La mia teologia è divisa tra il ricordo del Cristo della croce e la speranza del Regno di Dio. Tale tensione rende inquieti e non ci si rassegna con le ingiustizie del mondo. Ma l'esperienza dello spirito di Dio santificato dà pace e tranquillità»<sup>6</sup>.

La teologia sistematica deve fornire ai fedeli un contributo alla conoscenza di Dio, per modo che essi percepiscano con tutti i sensi nella prassi della loro vita, delle loro sofferenze e delle gioie la Sua presenza. Moltmann

---

<sup>5</sup> R. Gibellini, *La teologia di Jürgen Moltmann*, Brescia, Queriniana, 1975, p. 295.

<sup>6</sup> S. Busato, *Il cammino della speranza*, Verona, Il segno dei Gabrielli Editori, 2000, p. 315.

indica questo cammino della fede come una "teologia in prima persona" che a partire dall'esperienza personale di ciascuno cerca risposte in Dio, assumendole responsabilmente nella storia, restituendo alla missione cristiana la perenne "inattualità" del messaggio di Cristo.

Nel percorso di Moltmann la continuità di questa direttrice teologica viene confermata in un vasto programma di integrazione dell'"escatologia cristologica" e della "cristologia escatologica" e di espansione della "teologia della speranza" e della "teologia della croce" nella prassi della "nuova teologia politica".

La teologia sistematica di Moltmann è il tentativo di rispondere al dilemma che attanaglia la chiesa contemporanea: «L'esistenza cristiana delle teologie, chiese e uomini sta attraversando, oggi più che mai una duplice crisi: *crisi di rilevanza* e *crisi di identità*. Due crisi che sono intrecciate l'una all'altra perché complementari. Quanto più la teologia e la chiesa si sforzano di rendersi rilevanti nel contesto della problematica odierna, tanto più seriamente vengono trascinate nella crisi della loro identità cristiana. Quanto più si sforzano di affermare la propria identità nei dogmi, nei riti e nelle concezioni morali della tradizione, tanto più diventano esse stesse irrilevanti, prive di credibilità»<sup>7</sup>.

L'interpretazione reciproca della crocifissione e della risurrezione del Cristo offre alla dottrina e alla chiesa la soluzione al dilemma tra "identità" e "rilevanza". La teologia cristiana è teologia della croce solo se si identifica

---

<sup>7</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 45.

con l'opera e l'attesa indicata da Cristo. Ma la teologia della croce è una teoria liberante di Dio e dell'uomo poiché l'esistenza cristiana, nella sequela del Crocifisso, è una prassi che trasforma l'uomo e i rapporti in cui vive. In questo senso la teologia della croce è una "teologia pratica". La "teologia della speranza" progetta le "azioni della speranza" della comunità cristiana e la "teologia della croce" introduce nelle azioni della speranza le "azioni di resistenza e di liberazione".

Lo studio che segue, a cui Luca Corchia si è applicato con intelligenza e passione, raccoglie le riflessioni cruciali di Moltmann intorno ai compiti di questa "teologia pratica" come "teologia integrale della liberazione" di fronte ai "cerchi diabolici" della società moderna: la povertà, il potere, l'estraneazione razziale e culturale, la distruzione della natura, il non-senso e l'abbandono di Dio. Alla luce di tale analisi, si comprenderà meglio il significato che il teologo tedesco attribuisce al concetto di "liberazione" e il ruolo richiesto alla chiesa come "comunità della croce, dell'esodo e carismatica".

Come si vede, le prospettive indicate da Moltmann sono eccezionalmente significative, intense, decise e vanno al cuore della storia e della prassi della chiesa, impongono una considerazione sostanziale del passato e del futuro, sollecitano scelte, anzi *una* scelta. A prescindere da questo forte stimolo, la chiesa è attraversata dalla domanda su che cosa sia e su che cosa vuole essere. Questa domanda di lungo periodo incrocia, nel nostro paese, le intemperie della contingenza, le insufficienze e le tentazioni di spiriti poco religiosi sia fuori che dentro la chiesa; e frammenti e stralci di un dialogo enorme e difficile

vengono utilizzati *ad hoc* e immessi nell'agone massmediatico e politico dove le anime si dividono e la chiesa ha solo da perdere. Al contrario, al lungo e inestinguibile travaglio di una chiesa destinata, con altre agenzie umane, ad elaborare l'ordinamento del mondo – e nel mondo c'è l'oltre-mondo – dovremmo tutti prestare grande attenzione, non distratti dal clamore effimero di battaglie troppo ambigue per essere davvero cristiane.

Mario Aldo Toscano  
Dipartimento di Scienze Sociali  
Università di Pisa

Pisa, febbraio 2009

## I.

### IL CERCHIO DELLA POVERTÀ

«Nella dimensione economica della vita esiste il cerchio diabolico della povertà. Si esprime nella fame, malattie, elevato tasso di mortalità ed è determinato dallo sfruttamento e dalla tirannia esercitati da una classe»<sup>1</sup>.

Il tema dell'ingiustizia sociale e delle molteplici forme di povertà che generano e alimentano l'“alienazione economica dell'uomo” ricorre continuamente negli scritti di Moltmann, sin dal saggio *Religione, Rivoluzione e Futuro* (1968) in cui il teologo tedesco denunciava la “disumana sperequazione” che divide il mondo odierno sia tra classi subalterne e classi dominanti appartenenti a una medesima comunità che tra società ricche e povere. Il sistema economico è organizzato in maniera da produrre necessariamente disuguaglianza, con la conseguenza che larga parte della popolazione e popoli interi sono sempre più ingabbiati nella spirale dello sfruttamento e della miseria: «Più della metà dell'umanità vive in condizioni di

---

<sup>1</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 376.

esistenza minima. Ciò è indegno dell'uomo ed è intollerabile in un'epoca che, dall'altra parte, ha sviluppato delle società del benessere. La tendenza attuale della storia dello sviluppo industriale produce un distacco sempre più grande tra le società preindustriali, quelle industriali e quelle ancora post-industriali. Gli attuali sistemi di industriali capitalistici e nazionalistici mentre da una parte sviluppano le possibilità di superare la fame e la miseria sulla terra, dall'altra creano delle differenze sempre più gravi tra le nazioni. Anche all'interno di un medesimo sistema la distanza tra classi progredite e strati inferiori della popolazione lungi dal diminuire diventa sempre più grande»<sup>2</sup>. E in *Speranza di resurrezione e prassi di liberazione* (1974), Moltmann ribadirà, nuovamente, la centralità del concetto di “sfruttamento economico” dell’“uomo sull'uomo” tanto tra le classi sociali quanto tra le nazioni<sup>3</sup>.

Seguiamo, quindi, l'esposizione del problema nell'ordine appena indicato alla ricerca delle proposte politiche e teologiche per risolverlo.

### 1.1. *Ingiustizia e marginalità nelle società del benessere*

Moltmann ricorda che dopo il '45 nei paesi occidentali lo “stato sociale” ha compensato “in larga misura” le conseguenze socialmente indesiderabili dell'economia capi-

---

<sup>2</sup> J. Moltmann, *Religione, Rivoluzione e Futuro*, in Id., *Religione, Rivoluzione e futuro*, Brescia, Queriniana, 1971, pp. 37-38.

<sup>3</sup> J. Moltmann, *Speranza di resurrezione e prassi di liberazione*, in Id., *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia, 1980, p. 110.

talistica di mercato attraverso interventi pubblici nella regolazione delle crisi congiunturali, nella redistribuzione della ricchezza, nel sostegno ai più poveri e nella promozione delle pari opportunità. Come molti sociologi, egli ritiene che questi strumenti di politica economica abbiano creato le condizioni del “compromesso tra le classi” assicurando a quelle subalterne l'attesa di vivere in condizioni di relativa giustizia distributiva e di crescente benessere individuale. E come molti economisti, Moltmann indica questa politica come “keynesiana”, facendo riferimento a una strategia d'intervento regolata dalla concertazione tra le parti sociali – i sindacati e le associazioni di categoria – e il governo sulla politica monetaria, la finanza pubblica, la politica dei redditi, e sull'indirizzo politico generale al fine di valorizzazione la domanda interna della popolazione. Questa dipende, infatti, dall'espansione dei consumi di massa, dalla crescita delle forze produttive riducenti il tempo di lavoro, dalla qualificazione delle forze lavorative nel quadro di un sistema scolastico in grande espansione. In definitiva, le crisi legittimazione sociale sono evitabili soltanto se lo stato blocca gli effetti disfunzionali del processo economico rendendoli, per così dire, innocui. Sulla riuscita degli interventi pubblici si misura la capacità amministrativa di un governo e si decide il consenso dei partiti politici al potere. I rapporti diseguali nella ripartizione dei patrimoni e dei redditi permangono ma l'azione congiunta delle politiche del *welfare state* e della rappresentanza sindacale dei lavoratori modifica i rapporti di forza tra classi e, per la prima volta, si profila la realizzazione dell'inclusione dei cittadini nella sfera dei diritti reali

dopo i riconoscimenti giuridici formali<sup>4</sup>.

Immergersi in un'“attività liberante” nel campo dell'economia significa attivarsi perché sia garantito il soddisfacimento dei bisogni primari. Ma significa anche allargare la sfera d'azione dei lavoratori, valorizzando il capitale sociale tramite una ridefinizione del lavoro come partecipazione attiva non soltanto al processo produttivo della società ma all'intera vita sociale che restituisca alla politica la possibilità di modificare la struttura stessa dei rapporti di classe: «Nella dimensione economica della vita, liberazione significa soddisfacimento dei bisogni materiali dell'uomo: la salute, la nutrizione, il vestito e la casa. Bisognerà quindi promuovere anche una giustizia sociale che garantisca a tutti i membri della società una partecipazione soddisfacente e giusta al prodotto del lavoro. Nella misura in cui la spirale della povertà trae la sua origine dallo sfruttamento e dal dominio di classe, si giunge ad uno stato di giustizia sociale solo attraverso una ridistribuzione del potere economico. Il privilegiamento del capitale nei confronti del lavoro consolida la spirale della povertà. Questa verrà spezzata quando ai produttori si garantiscono una codecisione e controllo a livello di potere economico»<sup>5</sup>.

Per altro verso, se l'affermazione dello stato sociale è un portato del potere di pressione verso le istituzioni delle “classi sociali non borghesi”, attraverso un suffragio

---

<sup>4</sup> J. Moltmann, *Liberalismo e fondamentalismo dell'età moderna*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, Brescia, Queriniana, 1997, p. 213.

<sup>5</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 379.

universale e le libertà associative dei sindacati e dei partiti politici, secondo Moltmann, il compromesso tra capitale e lavoro lascia in larga parte inevaso il problema del crescente numero dei gruppi marginali e ingenera degli sviluppi disparitari a sfavore di lavoratori non organizzati tipici della “società dei due terzi”. Quelle contemporanee, infatti, non sono solamente “società di classi” ma anche società in cui i due terzi della popolazione tengono il restante terzo al di sotto della soglia di povertà e lo degradano a livello di “*surplus-people*”. Recependo analisi sociologiche consolidate sin dalla fine degli anni '70, il teologo tedesco è convinto che, benché siano a disposizione mezzi che potrebbero garantire a tutti i membri della società una vita improntata alla libertà ed alla giustizia, il persistere di questa “massa superflua” in cui rientrano bambini e anziani, handicappati, gente senza formazione e altri gruppi marginali sia il frutto di omissioni in campo socio-politico<sup>6</sup>.

I gruppi marginali, politicamente non organizzati e al di fuori delle tutele sindacali, sono una sottoclasse disomogenea che non dispone dei poteri di veto ed tenuta sotto controllo dall'amministrazione statale<sup>7</sup>. I marginalizzati e i sottoprivilegiati, infatti, per far valere i loro interessi, possono tutt'al più far sentire la loro voce nella protesta – se non si rassegnano e non elaborano il loro peso in ma-

---

<sup>6</sup> J. Moltmann, *La giustizia crea futuro. Una politica ispirata alla pace e un'etica fondata sulla creazione in un mondo minacciato*, Brescia, Queriniana, 1989, p. 9.

<sup>7</sup> J. Moltmann, *Pace in un mondo diviso*, in Id., *L'esperimento speranza. Introduzioni*, Brescia, Queriniana, 1975, p. 190.

niera autodistruttiva tramite malattie, criminalità e rivolte, rafforzando le conseguenze tipiche del circolo diabolico della povertà: «È vero che, nel suo insieme, il reddito pro capite aumenta, ma i profitti non vengono ripartiti equamente tra tutti. Singole persone e intere popolazioni si trovano così situate in una cerchia di povertà, malattie e sfruttamento. Prigionieri di questa spirale senza speranza sono milioni di emigranti che lavorano nella Europa settentrionale. In analoghe condizioni si trovano la maggior parte dei negri Usa, stretti da una catena i cui anelli sono: povertà, polizia, tribunale e prigione. Da questa spirale satanica traggono poi alimento, a loro volta, povertà, droga, delinquenza, prigione e ancor più forte miseria»<sup>8</sup>.

### 1.2. *La strada del socialismo etico e la teologia socialista*

Moltmann sottolinea come le cause della povertà debbano essere ricondotte a quell'individualismo per cui ciascuno persegue il proprio mero interesse personale e non si preoccupa più dell'esistenza del prossimo. La diffusione del "principio della concorrenza" fa sì che si determini una "lotta di tutti contro tutti", dato che "non ce n'è mai abbastanza per tutti" – un'ideologia che rende gli uomini soli e li porta alla "morte sociale". In questa "società di emergenti" un numero crescente di individui, i poveri, i deboli e gli indifesi, vengono sospinti a "toccare il fondo"<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., pp. 376-377.

<sup>9</sup> J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., p. 17.

Un'efficace "dinamica di correzione" non si può generare se non attraverso l'universalizzazione degli interessi coinvolti nelle scelte private e pubbliche e un'autentica sensibilità verso il disagio altrui. Se vogliamo tornare a "vivere in modo umano", secondo Moltmann, occorre prender coscienza che la personalità di ciascuno di noi si forma entro dei rapporti d'appartenenza realmente vissuti in comunità che si rinnovano "dal basso". Pur riconoscendo che la comunità è sostanzialmente conservativa mentre le persone possono essere creative, le relazioni comunitarie sono la controforza alla colonizzazione di valori edonistici che mortificano la socialità e che dividendoci dal nostro simile ci rendono meno liberi di fronte al dominio: «Nelle comunità noi ci arricchiamo: di amici, di vicini e colleghi, di fratelli e sorelle, su cui poter contare in caso di necessità. Insieme, all'interno di una comunità, possiamo aiutarci per superare le più frequenti difficoltà. Insieme, nella solidarietà diventiamo abbastanza forti per plasmare il nostro stesso destino. Ma se ci lasciamo dividere, cadiamo sotto il potere altrui, in base alla vecchia regola romana: *divide et impera!* Per cui la comunità è la vera difesa della libertà personale»<sup>10</sup>.

Di fronte alla miseria, l'assistenza al prossimo è, certamente, una misura eticamente solidale al fine di garantire la sopravvivenza di persone che altrimenti sarebbero condannate alla totale rovina. Ma queste azioni private e pubbliche si giustificano soltanto nel quadro di una politica che assicuri giustizia ai poveri e agli sfruttati, ossia di

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 17-18.

politiche socialiste: «Se e nella misura in cui significa soddisfacimento dei bisogni materiali e giustizia sociale in una democrazia materiale, il socialismo è il simbolo della liberazione dell'uomo dal cerchio diabolico della povertà»<sup>11</sup>.

Fattivamente ricercato nelle assise organizzate dalla cattolica *Paulus Gesellschaft* a Salisburgo (1965), Herrenschiemsee (1966), Marienbad (1967), l'incontro tra cristiani e marxisti definisce uno dei profili fondamentali della nuova teologia politica. Momenti di confronto tra riformatori che Moltmann ricorda, con le parole di Garaudy<sup>12</sup>, come indimenticabili tentativi di passare dall'anatema al dialogo e alla cooperazione<sup>13</sup>. Un confronto, all'epoca, tutt'altro che insolito e anticipato dalla cosiddetta "teologia socialista" di cui Helmuth Gollwitzer fu capostipite<sup>14</sup>.

Impegnato politicamente sin dai tempi del regime nazista, il discepolo di Barth fece esperienza diretta delle dure applicazioni del comunismo nel sistema sovietico durante la prigionia di guerra patita in Russia. Mentre, la rivolta degli studenti berlinesi alla fine degli anni '60 gli fece comprendere i "crimini contro l'umanità" insiti nel sistema capitalista – un modello di organizzazione econo-

mica e sociale destinato a portare alla rovina l'intero genere umano. Al pari di Gollwitzer, Moltmann ritiene necessario "rivoluzionare" il sistema capitalistico come precondizione per una "conversione" dall'egoismo distruttivo all'amore per la vita, senza dover accettare come unica alternativa il totalitarismo sovietico.

Se in questa "conversione", egli vede l'irruzione del regno di Dio nel mondo, il "socialismo dal volto umano" gli appare come una "similitudine reale, che mostra e pure anticipa il regno che sta per venire". Alle chiese, Moltmann domanda di svolgere un ruolo attivo nel contesto della "lotta di classe": l'alleanza con gli sfruttati e gli oppressi è il contributo richiesto per la costruzione del Regno. Situando questo processo rivoluzionario nel quadro della riflessione teologica, la "teologia socialista" si avvicina, quindi, alle teologie della rivoluzione e della liberazione di Camillo Torres e Gustavo Gutiérrez in cui connotati "terzomondisti" richiedono una particolare considerazione delle ingiustizie che dividono il mondo non soltanto tra classi sociali ma anche tra paesi ricchi e poveri<sup>15</sup>.

### 1.3. Le asimmetrie tra il Nord e il Sud del mondo

Una delle contraddizioni maggiori dell'età moderna è certamente lo scarto tra i livelli di benessere materiale del

---

<sup>11</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 380.

<sup>12</sup> R. Garaudy, *Riconquista della speranza*, Torino, Società editrice internazionale, 1971; Id., *L'alternativa. Cambiare il mondo e la vita*, Assisi, Cittadella editrice, 1973.

<sup>13</sup> J. Moltmann, *Teologia politica e teologia della liberazione*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., pp. 51-52.

<sup>14</sup> H. Gollwitzer, *Regno di Dio e socialismo: la critica di Karl Barth*, Torino, Claudiana, 1975.

---

<sup>15</sup> J. Moltmann, *Teologia politica e teologia della liberazione*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., pp. 53-54.

“Primo mondo” e la storia di miseria del “Terzo mondo” – un divario, sin dall’inizio, funzionale alle politiche di sviluppo delle nostre società a economia avanzata la cui crescita avviene a discapito delle società arretrate e politicamente deboli. A questa asimmetria, Moltmann fa riferimento quando allarga il “cerchio della povertà” ai rapporti di forza internazionali: «Globalmente osservati, i sistemi economici mondiali seguono una spirale che rende le nazioni ricche sempre più ricche e le nazioni povere sempre più povere»<sup>16</sup>.

Questa “globalizzazione della povertà”, come la definisce Chossudovsky, non è conseguenza diretta della scarsità di risorse del pianeta bensì il risultato deliberato di politiche di sfruttamento post-coloniali. Anche le politiche di bilancio, imposte dagli organismi economici internazionali ai paesi poveri e in via di sviluppo, riducendo la capacità di consumo, hanno ostacolato l’espansione del capitale e ottenuto risultati sub-ottimali, accresciuto l’indebitamento e preparato il terreno per forti speculazioni. Al continuo depredamento delle risorse naturali si accompagna, oggi, la riduzione di quelle popolazioni a strumento di produzione il cui impiego diviene una variabile gradualmente sempre più marginale del processo di automazione ma ancora indispensabile per minimizzare il costo del lavoro in tutto il mondo. Sempre più paesi dell’Africa e dell’America Latina non rientrano negli interessi dei paesi industriali. Il numero di individui e di mercati che diventano inutili è in aumen-

---

<sup>16</sup>J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 377.

to e il “Terzo mondo” sfruttato sta diventando un “retromondo superfluo”<sup>17</sup>.

Secondo Moltmann, il dislivello economico – sempre più profondo – tra il Nord benestante e le regioni povere del Sud del mondo costituisce una sfida decisiva per l’“autocomprensione normativa” di una cultura democratico-sociale che non può accettare come un dato di fatto monolitico tali livelli di povertà. In mancanza di un forte potenziale di intimidazione quelli che F. Fanon<sup>18</sup> definiva i “dannati della terra” possono fare affidamento solamente su una moralizzazione della politica delle potenze che controllano l’agenda dei temi globali e sul diffondersi nelle opinioni pubbliche di una nuova sensibilità per gli interessi generali. Solamente il punto di vista morale

---

<sup>17</sup> «Dal secolo XVII al XIX l’impero europeo si poté costituire ed affermare grazie ad un gigantesco commercio triangolare transcontinentale: deportazione di schiavi dall’Africa in America, importazione di oro e argento, poi di zucchero, cotone, caffè, tabacco e caucciù dall’America in Europa, quindi esportazione di prodotti industriali e armi in Africa, ecc. Il commercio transatlantico fornì capitali di investimento necessario per l’industrializzazione dell’Europa occidentale, ma al tempo stesso, con il commercio degli uomini, distrusse le culture e le monarchie dell’Africa occidentale, e insediando le monoculture inferì un colpo mortale nell’America centrale e meridionale alle economie indigene che si fondavano sulla sussistenza, sacrificando così intere popolazioni allo sviluppo dell’Europa. [...] Se appena ieri, al posto dello sfruttamento diretto del lavoro e delle materie prime era subentrata la speculazione sui debiti, oggi i paesi industrializzati incassano tutt’ora più interessi di quanto non investano in capitali nei cosiddetti “paesi in via di sviluppo”. Oggi l’automazione dei processi produttivi rende l’industria sempre più indipendente dai costi salariali e dalle forze lavoro che i paesi poveri offrono a buon mercato» [J. Moltmann, *Teologia e progetto della modernità*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., pp. 17-18].

<sup>18</sup>F. Fanon, *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, 1962.

può allenare la vista a scorgere quei legami più ampi e, allo stesso tempo, più fragili e meno appariscenti che connettono il destino di ciascuno con quello di tutti gli altri sino a congiungersi con il prossimo più lontano. Accanto ai motivi etici, peraltro, Moltmann ribadisce che per uscire dal cerchio mortale della povertà globale non bastano gli aiuti allo sviluppo della cooperazione internazionale. Solamente un impegno deciso per una maggiore giustizia sociale, ossia per la redistribuzione del potere economico, può essere risolutivo<sup>19</sup>.

#### 1.4. *Le teologie della rivoluzione e della liberazione*

Sin dalla prima tesi della relazione *Dio nella rivoluzione* (1968) – “Viviamo in una situazione rivoluzionaria. Nel futuro la storia si presenterà sempre più sotto forma di rivoluzione. Noi vediamo il futuro dell’uomo legato unicamente alla rivoluzione” –, Moltmann aveva indicato nella crisi sociale e politica dei paesi sottosviluppati uno dei fattori di destabilizzazione dell’ordine mondiale: «la prevalenza delle nazioni industriali bianche ha sviluppato un sistema col quale esse diventano sempre più ricche e le altre, al confronto, rimangono sempre più distanziate. Ciò ci ha portato alla lotta di liberazione anticoloniale e antimperialistica in Asia, Africa e Sud America e ci porterà nei prossimi anni ad una crisi globale»<sup>20</sup>. Nel saggio *Teo-*

---

<sup>19</sup> J. Moltmann, *Pace in un mondo diviso*, in Id., *L’esperimento speranza. Introduzioni*, cit., p. 191.

<sup>20</sup> J. Moltmann, *Dio nella rivoluzione – Le sette tesi di Turku*, in J.

*logia politica e teologia della liberazione* (1991), egli riconduce alle condizioni di povertà e di oppressione cui era soggetto il popolo, all’interno dai ceti dominanti e all’esterno dalle potenze imperialiste, la ragione elementare per cui, nel continente latino americano, le teologie della “rivoluzione” e della “liberazione” acquisirono sempre maggiore consenso rispetto alla “teologia dello sviluppo” di J. Alfaro, J. Aubert, J.Y. Calvez, F. Houtart e R. Laurentin in cui si approfondivano motivi presenti in documenti del magistero degli anni ’60.

Rileggendo il vangelo in un’ottica politica di critica sociale, i teologi si unirono ai movimenti di liberazione dei paesi sottosviluppati facendosi carico della storia di un continente a lungo colonizzato. Nelle analisi della situazione latinoamericana, molti teologi cominciarono a discutere criticamente i programmi di sviluppo economico-sociale, avvicinandosi alle interpretazioni marxiste della “teoria della dipendenza” elaborata da A. Gunder Frank, T. dos Santos, C. Furtado, F.H. Cardoso, secondo la quale il sottosviluppo è il sottoprodotto della crescita dei paesi ricchi<sup>21</sup>.

Nella misura in cui emergeva che lo sviluppo delle nazioni del Primo mondo e la ricchezza degli strati emergenti della popolazione avvenivano a danno delle nazio-

---

Moltmann – R. Shaull – H. Gollwitzer e al. (eds.), *Dibattito sulla “teologia della rivoluzione”*, Brescia, Queriniana, 1970, p. 91.

<sup>21</sup> A. Gunder Frank, *Capitalismo e sottosviluppo in America Latina*, Torino, Einaudi, 1974; C. Furtado, *L’economia latinoamericana. Dalla conquista iberica alla rivoluzione cubana*, Bari, Laterza, 1971; F.H. Cardoso – E. Faletto, *Dipendenza e sviluppo in America Latina – Saggio di interpretazione sociologica*, Milano, Feltrinelli, 1971.

ni sottosviluppate e, in particolare, delle fasce sociali più povere, la “teologia dello sviluppo” fu, infatti, superata dalla “teologia della rivoluzione” annunciata da Richard Shaull alla conferenza “Chiesa e società” di Ginevra (1966), vissuta e testimoniata fino al sacrificio della vita in Colombia da Camillo Torres<sup>22</sup> ed elaborata sistematicamente da Joseph Comblin<sup>23</sup>. Moltmann ricorda come per Torres «la rivoluzione che porterà al popolo oppresso la giustizia costituiva una componente necessaria dell’amore cristiano per il prossimo. Ma il fine a cui tendeva la rivoluzione politica era il socialismo, inteso come forma alternativa al capitalismo oppressivo»<sup>24</sup>. Ciò avvenne in Cile, sotto la presidenza di Salvador Allende, con il movimento “Cristiani per il socialismo” i cui teologi riuniti a Santiago del Cile in una celebre conferenza del 1972 professarono la propria “opzione di Dio per i poveri”.

E ancora con la “teologia della liberazione” elaborata nei testi di Gustavo Gutiérrez<sup>25</sup> e nei documenti finali della seconda conferenza generale dell’episcopato latinoamericano che si tenne a Medellín del 1968<sup>26</sup> – in cui

si recepirono “creativamente” nella “prospettiva dei poveri” gli orientamenti del concilio Vaticano II – e della terza conferenza generale di Puebla del 1979<sup>27</sup>, in cui si dovette scoprire, di fronte alla repressione politica, il “tempo politico della cattività, della prudenza e della pazienza” ma si ribadiva la necessità della “riconversione di tutta la chiesa” e l’orizzonte della “liberazione integrale” dei poveri a partire da una “teologia della fede che agisce” vissuta e scritta dal “rovescio della storia”.

Contro le oppressioni economiche, politiche e culturali si prospettava un’esistenza da vivere in pace, libertà e giustizia. Sullo sfondo di puntuali analisi sociologiche, la “teologia della liberazione”<sup>28</sup> coniugava una visione teologica della storia che restituiva centralità al “movimento popolare” come soggetto destinatario del messaggio cristiano a una pratica in cui l’evangelizzazione e l’educazione politica quasi si confondevano. L’esperienza della fede è contestualizzata nell’impegno per l’altro in una militanza volta a trasformare i rapporti di dipendenza e dominazione: «Qui teologia è riflessione di questo movimento alla luce del vangelo. [...] Il suo *locus theologicus*,

<sup>22</sup> C. Torres, *Liberazione o morte*, Milano, Feltrinelli, 1968; Id., *Parole per una rivoluzione*, Brescia, Queriniana, 1969.

<sup>23</sup> J. Comblin, *Théologie de la pratique révolutionnaire*, Paris, Éd. Universitaires, 1974.

<sup>24</sup> J. Moltmann, *Teologia politica e teologia della liberazione*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 49.

<sup>25</sup> G. Gutiérrez, *La teologia della liberazione. Prospettive*, Brescia, Queriniana, 1972; Id., *La forza storica dei poveri*, Brescia, Queriniana, 1984.

<sup>26</sup> CELAM, *Medellín. La Chiesa nell’attuale trasformazione dell’America latina alla luce del concilio Vaticano II*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1968.

<sup>27</sup> CELAM, *Puebla. L’evangelizzazione nel presente e nel futuro dell’America latina*, Bologna, EMI, 1979; J. Sobrino, *Puebla, serena affermazione di Medellín*, in «*Christus*», 1979, pp. 49-51; H. Borrat, *La svolta. Chiesa e politica tra Medellín e Puebla*, Assisi, Cittadella, 1979.

<sup>28</sup> R. Gibellini, *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Brescia, Queriniana, 1986; Id., *Teologia della liberazione*, in Id., *La teologia del XX secolo*, Brescia, Queriniana, 2004, pp. 371-409; R. Oliveros, *Storia della teologia della liberazione*, in I. Ellacuria – J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis*, Roma-Assisi, Borla-Cittadella, 1992; G. Tomei, *Alla sinistra del padre. Teologia e sociologia della liberazione in America Latina*, Milano, FrancoAngeli, 2004.

il suo “*Sitz im Leben*” è quello della sofferenza dei poveri. La partecipazione al movimento popolare precede il riflettere teologico: prima l’ortoprassi, poi l’ortodossia. [...] La teologia della liberazione ricorre alle analisi sociologiche – come, ad esempio, la teoria della dipendenza, che s’ispira all’interpretazione di Lenin dell’imperialismo – al fine di individuare le cause della povertà. Essa non dissocia più la storia del mondo dalla storia della salvezza, ma testimonia la salvezza integrale per il mondo intero. I migliori testi delle Conferenze episcopali latino-americane di Medellín (1968) e Puebla (1979) escono dalla penna dei teologi della liberazione, che coinvolgono così la chiesa stessa nel processo di trasformazione in atto in America Latina»<sup>29</sup>.

Nonostante incomprensioni dovute al timore dei teologi della liberazione di vedersi nuovamente colonizzati culturalmente da parte della “teologia progressista” del Primo mondo<sup>30</sup>, Moltmann ha sempre riconosciuto l’originalità e manifestato sostegno alla teologia latino-americana. E nel paragrafo la *Teologia latino-americana per il Primo mondo*, in *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana* (1999), Moltmann ricorderà la sua personale esperienza della teologia della liberazione: dalle letture dei testi di Gutiérrez, J.L. Segundo<sup>31</sup>, H.

---

<sup>29</sup> J. Moltmann, *Teologia politica e teologia della liberazione*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 50.

<sup>30</sup> J. Moltmann, *Fare teologia in una situazione rivoluzionaria*, in R. Gibellini (ed.), *Ancora sulla “teologia politica”: il dibattito continua*, Brescia, Queriniana, 1975, pp. 202-217.

<sup>31</sup> J.L. Segundo, *Liberazione della teologia*, Brescia, Queriniana, 1976.

Assmann<sup>32</sup> e J.M. Bonino<sup>33</sup> sino ai viaggi per le conferenze in America Latina, su invito del Consiglio ecumenico delle chiese (CEC), dai dialoghi con L. Boff<sup>34</sup> e J. Sobrino<sup>35</sup> sulla nuova teologia politica sino, da ultimo, al pellegrinaggio alla tomba di padre R. Moreno in San Salvador<sup>36</sup>.

Pur imputando alla teologia della liberazione, anche per ragioni storico-sociali proprie del continente sudamericano, una scarsa considerazione dei requisiti procedurali delle istituzioni democratiche necessari a non far naufragare l’umanismo presente nelle politiche socialiste<sup>37</sup>, secondo Moltmann, essa ha avuto il merito di assumere un’opzione politica, etica ed evangelica a favore dei poveri e degli oppressi. Inoltre, essa utilizzò con profitto la mediazione sociologica per ricostruire le condizioni strutturali che producevano tali ingiustizie reinterpretando le Scritture a partire dall’analisi della situazione dei paesi sottosviluppati. Quella “chiesa popolare” non fu un restringimento dell’universalità cristiana ma una concretizzazione storica della chiesa come popolo di Dio nel

---

<sup>32</sup> H. Assmann, *Teologia dalla prassi di liberazione*, Assisi, Cittadella, 1974.

<sup>33</sup> J. Míguez Bonino, *Fare teologia in una situazione rivoluzionaria*, Brescia, Queriniana, 1975.

<sup>34</sup> L. Boff, *Gesù Cristo Liberatore*, Assisi, Cittadella, 1973; Id., *Teologia della cattività e della liberazione*, Brescia, Queriniana, 1977.

<sup>35</sup> J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Ecclesiología*, Santander, Sal Terrae, 1982.

<sup>36</sup> J. Moltmann, *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*, Brescia, Queriniana, 2001, pp. 202-205.

<sup>37</sup> J. Moltmann, *Speranza di resurrezione e prassi di liberazione*, in Id., *Futuro della creazione*, cit., p. 125.

contesto dei problemi socio-politici dell'America Latina<sup>38</sup>. Valorizzando i documenti ecclesiastici elaborati dalle conferenze episcopali di Medellín e di Puebla, Moltmann mostrava, infine, di non condividere la battaglia del Vaticano – anche per opera del prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, il cardinale Joseph Ratzinger –, contro le “eresie” della “teologia della liberazione”. Una battaglia diretta, soprattutto, verso l’orientamento marxista e conflittuale, la politicizzazione radicale delle credenze di fede e della pratica di culto e la presunta formazione di una “chiesa parallela” in opposizione alla chiesa ufficiale<sup>39</sup>.

### 1.5. *La giustizia generazionale*

Una riflessione interessante che Moltmann svolge nel volume *La giustizia crea futuro* riguarda la “giustizia tra le generazioni”. Qui, egli riafferma l’idea che la comunità sociale si riproduce attraverso i processi di socializzazione nel succedersi delle generazioni umane le quali formano una grande “comunità temporale” dell’intero genere umano<sup>40</sup>.

Dopo questa mera constatazione sociologica, il teologo tedesco introduce giudizi di valore affermando che, in quella “catena generazionale”, ciascuno si deve prendere cura delle generazioni più giovani e delle generazioni più

anziane a seconda dei tempi biografici. La “comunità temporale” diviene “solidale” solo se i rapporti tra le generazioni sono improntati alla giustizia e il patto generazionale è rispettato: «il vivere umano sta e cade con il rispetto e la rottura di quel *patto generazionale* non scritto che sta a fondamento di ogni vita. Questo patto generazionale sta a dire che i genitori provvedono ai bambini, piccoli e bisognosi, e che i figli provvederanno ai genitori, quando questi diventeranno vecchi e bisognosi di aiuto. È un patto che vale non soltanto per le famiglie, ma per tutti gli uomini di tutte le generazioni in una vita vissuta insieme nella società. Siccome ogni essere umano vive in una catena generazionale, cui deve la propria esistenza, ciascuno di noi è pure tenuto a prendersi cura della generazione più anziana e di quella più giovane»<sup>41</sup>.

Nella “catena generazionale”, ogni comunità dovrebbe assicurare una corretta compensazione delle possibilità per le generazioni attuali e per quelle future. Ma, come mostrano l’aumento del debito pubblico, il consumo delle risorse naturali, l’enorme produzione d’inquinamento, ecc., l’attuale generazione viola i contenuti minimi del patto generazionale, preparando una vita difficile a quelle future: «Carichiamo dunque i nostri figli ed i figli dei nostri figli di debiti orrendi e rendiamo loro la vita difficile. Si tratta di “politica senza futuro” – *No future politics*»<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> J. Moltmann, *Esperienze di pensiero teologico*, cit., p. 216.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 227-232.

<sup>40</sup> J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., p. 20.

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 10.

## II.

### IL CERCHIO DEL POTERE

«Nella dimensione politica del cerchio diabolico della povertà troviamo poi il cerchio diabolico del potere»<sup>1</sup>.

Nella dimensione politica troviamo il “cerchio diabolico del potere”, che all’interno di un singolo stato assume la forma della dittatura o del dominio di una classe mentre nell’ambito dei rapporti internazionali si presenta nelle forme dell’occupazione militare e del colonialismo.

Moltmann descrive le forme di dominio dei sistemi autoritari come un tipo di “alienazione dell’uomo” caratterizzata dall’“idolatria delle istituzioni o dei capi” che, con la repressione della partecipazione democratica rende apatici i cittadini. Soltanto un potere legittimato democraticamente assicura quei diritti politici che consentono al cittadino di prender parte alla formazione della volontà pubblica, tutelando con le votazioni e la militanza i propri diritti civili, politici, sociali e culturali.

Anche la teologia cristiana, collegandosi ai movimen-

---

<sup>1</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 377.

ti democratici, si deve porre l'obiettivo di promuovere e tutelare incondizionatamente i diritti umani e la democrazia. Moltmann non esclude, persino, che quando il potere è esercitato in modo contrario al diritto e alla giustizia, violando i diritti umani, si presenti, come già prevedeva la tomistica, un "diritto-obbligo di resistere". Anche se l'ingiustizia di queste situazioni può produrre rivoluzioni che, in caso di fallimento, forniscono il pretesto per repressioni ancora più oppressive e, in caso di successo spesso danno vita a forme dispotiche di dominio<sup>2</sup>. All'interno del cerchio si alimenta, poi, la spirale della corsa agli armamenti la cui crescita continua rappresenta una "minaccia letale per il mondo intero". La "teologia pacifista" deve salvaguardare la pace confluendo nel movimento di coloro che rifiutano la logica e la prassi della deterrenza nucleare, poiché nessun apparato di guerra sarà mai in condizione di assicurare la concordia.

### 2.1. *La dittatura politica*

Nell'ordinamento degli stati il "cerchio diabolico del potere" assume la forma di una dittatura politica il cui superamento – un dovere per il buon cristiano – richiede la critica della "idolatria" e dell'"alienazione politica" che legittimano il dominio. Il movimento democratico, infatti, ha individuato con chiarezza il nesso stretto tra l'idolatria

---

<sup>2</sup> J. Moltmann, *Religione, Rivoluzione e Futuro*, in Id., *Religione, Rivoluzione e futuro*, cit., p. 38.

politica dei capi e il relativo disimpegno politico dei "sottoposti"<sup>3</sup>. Secondo il teologo tedesco, l'idolatria politica e l'alienazione politica sorgono quando i rappresentati consolidano il proprio potere a discapito di coloro che devono rappresentare e il popolo si piega al governo. In maniera speculare, l'estraniamento tra il governo e il popolo si mostra nella diffusa "apatia" che la gente dimostra nei confronti di "coloro che stanno in alto". In *Teologia politica della speranza* (1971), Moltmann conferma che se una rappresentanza politica è sempre necessaria ai fini del governo della comunità con la delega ad agire che i cittadini conferiscono ai politici, tale indispensabile mandato, come aveva lucidamente analizzato il giovane Marx, comporta sempre dei rischi: «Nelle istituzioni rappresentative esiste sempre la sottomissione a una *image* visibile: questa è idolatria". L'idolatria e l'alienazione politica sorgono, quando, per dirla con Marx, i rappresentanti diventano più grandi di coloro che devono rappresentare e quando il popolo si inchina dinnanzi al suo proprio governo»<sup>4</sup>. Così come i rappresentanti sono sfuggiti al loro controllo, i cittadini ricadono in uno stato di passività che favorisce ulteriori abusi di potere<sup>5</sup>. D'altra parte, anche le rivoluzioni animate da istanze emancipatrici rischiano di tramutarsi in delle dittature politiche spietate,

---

<sup>3</sup> J. Moltmann, *Teologia politica*, in Id., *Religione, Rivoluzione, Futuro*, cit., p. 82.

<sup>4</sup> J. Moltmann, "Teologia politica" della speranza, in J. Moltmann – J.B. Metz – W. Pannenberg – K. Rahner e al. (eds.), *Dibattito sulla "teologia politica"*, cit., pp. 223-224.

<sup>5</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 374.

se si verifica l'assenza di veri processi di autodeterminazione e di co-decisione politica da parte dei cittadini: «Anche qui si formano delle spirali senza speranza: dopo riforme e rivoluzioni fallite, la repressione si organizza meglio, e rivolte coronate dal successo danno vita a nuove forme di oppressione. Il fatto che il potere accresca la sua organizzazione e il contro-potere si manifesti nella spontaneità è sintomo della gravità della situazione»<sup>6</sup>.

## 2.2. *La strada della democrazia e dei diritti umani*

Un potere legittimato democraticamente garantisce i diritti di partecipazione politica che consentono al cittadino di prender parte, nei modi previsti dalla costituzione vigente, alla formazione dell'opinione e della volontà pubblica. Si tratta delle libertà di associazione politica, di espressione e di informazione, dei diritti di elettorato attivo e passivo, ecc. La formazione parlamentare della volontà pubblica è ancorata a una funzione di rappresentanza della società civile che si esprime sotto forma del diritto di voto – universale, libero, uguale – e al dibattito tra associazioni di interessi diffusi – i partiti politici – alle quali è riconosciuta la libertà di organizzazione e di partecipazione alle istituzioni attraverso le propaggini dei gruppi parlamentari. Una volta che formazione della volontà pubblica si concretizza in deliberazioni formulate, anzitutto, in sede legislativa da parte delle istituzioni po-

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 377.

litiche centrali e periferiche, vi è il ruolo parallelo dell'opinione pubblica nella società civile.

Moltmann coglie in maniera politologicamente significativa che il concetto di democrazia restituisce ai cittadini la sovranità solo se prende congedo da una tradizione che “ipostatizza” la volontà popolare in un soggetto collettivo – la nazione – che opera in vece dei singoli cittadini.

Al tale riguardo, egli cita la massima del repubblicanesimo illuminista di Adams, secondo il quale la “vera essenza della democrazia è l'iconoclastia”: «*La democrazia non ha nessun monumento. Non conia medaglie. Non riproduce la testa di un uomo sulle sue monete. La sua vera essenza è l'iconoclastia* diceva John Quincy Adams, quarto presidente degli Usa. Se l'essenza della democrazia politica è l'iconoclastia permanente, il processo illimitato della democratizzazione permanente della vita pubblica adempie sul piano politico il secondo comandamento e serve alla libertà di Dio poiché serve la libertà della sua immagine che è in ogni essere umano»<sup>7</sup>. Se l'essenza della democrazia è l'iconoclastia politica, la sua realtà si traduce nell'abbattimento dei rapporti di potere, nella limitazione e nel controllo dell'esercizio politico del potere, nel liberare il popolo dall'apatia delle persone sottomesse e nello stimolarlo ad una partecipazione responsabile ai processi politici decisionali<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> J. Moltmann, “*Teologia politica*” della speranza, in J. Moltmann – J.B. Metz – W. Pannenberg – K. Rahner e al. (eds.), *Dibattito sulla “teologia politica”*, cit., p. 224.

<sup>8</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 374.

Il “potere di un Cristo politicamente crocifisso” si afferma con la liberazione dalle forme di potere basate sul disimpegno e sull’apatia e, anche, dalle religioni che stabilizzano l’alienazione<sup>9</sup>. Impegnarsi in un’attività liberante nella sfera politica significa attivarsi per la democrazia e dei diritti umani, per l’assunzione generale delle responsabilità decisionali e il controllo di chi esercita il potere economico e il potere politico. Il problema del grado di partecipazione politica dei cittadini alla formazione delle istituzioni elettive e alla determinazione e al controllo del loro operato rappresenta il centro della discussione di Moltmann.

Sin dai primi anni ’70, il teologo tedesco sottolineava l’“equilibrio distorto” tra il sistema politico tecnocratico dei partiti e la sfera pubblica dei cittadini – ridotti a “utenti” dei servizi forniti dallo stato sociale. Per tale ragione, secondo Moltmann, occorre rivitalizzare la sfera pubblica contro il privatismo civico di una popolazione spolitizzata e contro la ricerca della lealtà di massa messo in atto dal “sistema partitocratico”.

Soltanto in questo modo si superano sia l’alienazione degli esclusi sia l’apatia di chi vuole escludersi. Il teologo tedesco ritiene che la realizzazione dei diritti dell’uomo espressi nella *Dichiarazione universale*, frutto delle rivoluzioni borghesi e socialiste dei secoli XVIII° e XIX° può essere assunto come buon indicatore della “giustizia democratica”<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 375.

<sup>10</sup> «Come criterio di giustizia democratica può valere la *dichiarazione universale dei diritti dell’uomo*. [...] Democrazia significa il rico-

Il sistema democratico deriva la propria legittimità da una prassi in cui si realizza il principio della sovranità popolare e che può essere interpretata come realizzazione di diritti e perseguimento dell’interesse generale. Tali ordinamenti sono l’intelaiatura organizzativa dello stato e sanzionano il costituirsi di una comunità politica di consociati eguali e liberi: «I diritti devono essere giusti e non devono elevare l’ingiustizia a norma. La giustizia di leggi statali e decisioni politiche è fissata dalla costituzione di un paese, nella quale sono formulati e sanciti i diritti costituzionali dei cittadini. Questi diritti fondamentali devono essere conformi alla dichiarazione universale dei diritti dell’uomo (1948), se una costituzione vuole avanzare la pretesa di essere giusta e umana»<sup>11</sup>.

Moltmann si propone di chiarire il nesso interno tra il sistema dei diritti “civili” e “politici” e i diritti “sociali” la cui introduzione nelle costituzioni democratiche modifica il paradigma giuridico liberale al fine di dar attuazione concreta all’autonomia personale<sup>12</sup>. Che queste diver-

---

noscimento dei diritti dell’uomo, intesi come diritti fondamentali dei cittadini in uno stato. Il fine verso cui tende il movimento democratico – si deve parlare infatti di un movimento e non di un ideale – consiste nello sprigionare e attuare le possibilità insite nella dignità dell’uomo, liberandolo dall’oppressione e disimpegno politici. Se e nella misura in cui il movimento democratico significa abbattimento del predominio e promozione dei diritti politici dell’uomo, la democrazia è il *simbolo della liberazione dell’uomo dal cerchio diabolico del potere*» [*Ibidem*, p. 380].

<sup>11</sup> J. Moltmann, *Razzismo e diritto alla resistenza*, in Id., *L’esperienza speranza. Introduzioni*, cit., p. 143.

<sup>12</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 383.

se dimensioni della vita – politica ed economica – siano tra loro connesse e che reciprocamente si condizionino risulta, secondo il teologo tedesco, dalla convinzione che non possa esistere vero socialismo (nell’accezione liberataria ricordata) senza democrazia e nemmeno una democrazia senza socialismo: «Se vogliamo raggiungere il superamento della miseria economica con l’aiuto di una dittatura politica, avremo scacciato un demone con un altro e non ci saremo avvicinati di un passo alla completa libertà. Se, viceversa, creassimo una democrazia senza o a spese della giustizia sociale, ci troveremmo nello stesso cerchio diabolico. [...] nelle democrazie politiche bisogna premere per la giustizia sociale e la libertà economica, e nelle dittature socialiste o in quelle dei paesi in via di sviluppo per la libertà politica e per l’affermazione dei fondamentali diritti umani»<sup>13</sup>.

I tentativi di realizzare il socialismo per mezzo di organizzazioni statali dittatoriali, di stampo elitario o nazionalistico, hanno finito, quindi, per sostituire un male con altro male, dal quale non possono non nascere movimenti di rivendicazione democratica. Per converso le democrazie politiche formali realizzate in assenza di giustizia sociale finiscono per tramutarsi in una “aristocrazia delle cerchie economicamente privilegiate” contro i cui privilegi traggono origine i movimenti di opposizione politica di ispirazione socialista<sup>14</sup>. Nella conferenza *Dio vie-*

---

<sup>13</sup> J. Moltmann, *Speranza di resurrezione e prassi di liberazione*, in Id., *Futuro della creazione*, cit., pp. 110-111.

<sup>14</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 384.

*ne e l’uomo acquista la libertà* (1974), Moltmann ribadisce che gli uomini che soffrono a motivo dell’oppressione politica lottano e vogliono vedersi riconosciuta una piena dignità umana e i diritti di cittadinanza. A tale lotta di vendicazione la teologia politica dà il proprio contributo<sup>15</sup>.

### 2.3. *La teologia dei diritti umani*

Sin dall’assemblea generale di Uppsala (1968), il movimento ecumenico si rese conto della rilevanza sia delle dichiarazioni dei diritti per la prassi politica e sociale della cristianità che della necessaria azione politica e sociale della chiesa per la diffusione mondiale di tali dichiarazioni<sup>16</sup>. La “teologia dei diritti umani” si fondava, certo, sulle riflessioni religiose sulla “dignità umana” – un concetto comune a greci e barbari che ci proviene come *humanitas* dalla filosofia dei sofisti e degli stoici e che nella cultura biblica è stato giustificato sulla “somialianza” con Dio: «Dio il creatore ha destinato l’uomo a essere sua immagine sulla terra, cosicché l’interiore dignità, libertà e responsabilità dell’uomo precedono ogni comunità umana e ogni formazione statale. [...] Davanti a Dio tutti i destini dei singoli e tutte le storie dei popoli entrano a for-

---

<sup>15</sup> J. Moltmann, *Dio viene e l’uomo acquista la libertà*, in Id., *Dio viene e l’uomo acquista la libertà. Conversazioni e tesi*, Brescia, Queriniana, 1976, p. 6.

<sup>16</sup> J. Moltmann, *I diritti dell’uomo*, in Id., *L’esperimento speranza. Introduzioni*, cit., p. 154.

mare un'unica e comune storia universale. Non una comune natura umana unisce i diversi uomini, bensì la loro comune destinazione ad essere immagine di Dio, e il loro comune futuro nel regno di Dio che viene lì unisce in modo tale che le loro storiche differenze devono essere superate»<sup>17</sup>. Tuttavia, il collegamento con i movimenti per l'affermazione dei diritti civili, politici e sociali della *Dichiarazione universale* del 1948 e delle successive pronunce delle Nazioni Unite fu immediato. Le associazioni laiche e religiose cristiane iniziarono a collaborare con le agenzie dell'Onu e le agenzie non governative a difesa della dignità umana. E quel collegamento alimentò nuove riflessioni teologiche sui diritti umani.

Dopo aver ribadito la controversa tesi secondo cui i diritti dell'uomo si sono imposti nelle società moderne tra il XVI e il XVIII secolo grazie alla "cristianizzazione" – l'istituto giuridico dei diritti soggettivi come incarnazione della dignità umana fondata sulle "dottrine cristiane del diritto naturale e della creazione" –, Moltmann si domanda, quindi, come il cristianesimo oggi possa essere capace di dare ai diritti dell'uomo un contenuto autentico di vita sociale e politica: «Non si dovrebbe partire dalla concreta prassi della liberazione dell'uomo non-libero per il tramite della fede, amore e speranza al fine di tracciare poi quella teoria, che fonda e rende vincolante questo avvenimento della liberazione con la destinazione dell'uomo alla libertà, che deriva dall'essere egli fatto ad immagine e somiglianza di Dio? Non si dovrebbe partire

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 156-157.

dalla prassi della liberazione, al fine di tracciare quella teoria, che collega e rende così accessibile a ciascuno questo avvenimento storico con la speranza nel regno umano dell'uomo nuovo? [...] Tradurre tutto questo in una *teologia dei diritti dell'uomo* significa fare qualcosa di simile, cioè iniziare con la *concreta teologia della liberazione* e solo su questa base mostrare il significato universale di questa libertà come diritto universale dell'uomo e il comune futuro di questa libertà come umanità nuova»<sup>18</sup>.

Riconducendo la giustificazione dei diritti umani alla teologia e alla prassi della liberazione, Moltmann recupera il riferimento dalla "confessione di Cristo" per poi affermare la "dottrina della creazione" e la "dottrina dell'escatologia" in un proprio procedimento teologico di fondazione: «1. *La teologia cristiana è una teologia della liberazione; essa comprende Cristo in un senso globale come il liberatore.* 2. *La teologia della liberazione è la teologia dell'uomo; ogni uomo infatti è destinato ad essere immagine di Dio.* 3. *La teologia della liberazione è la teologia del futuro; infatti il regno del Figlio dell'uomo è il futuro dell'uomo*»<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 161-162.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 162.

## 2.4. Il diritto di resistenza

Non ogni esercizio di potere rappresenta un atto di violenza. Vi è, infatti, il potere legittimo in cui l'uso della forza è conforme al diritto e questo a principi di giustizia eticamente o moralmente condivisi e o fondati, giusto. Ma quando il potere viene esercitato in modo contrario al diritto e alla giustizia, anche secondo Moltmann, si giustifica un "obbligo di resistere": «Chi in una situazione di violenza manifesta ricorre alla resistenza non fa altro che esercitare il suo dovere di cittadino»<sup>20</sup>.

Nel saggio *Razzismo e diritto alla resistenza* (1971), egli ricordava che diversi consigli ecumenici hanno esortato le chiese e i credenti a promuovere studi sui "metodi non violenti" e sui "metodi violenti" del cambiamento politico. In tali consessi si giunse a riconoscere il vecchio "complesso cristiano di repressione" nei confronti della resistenza alla tirannide che ha condizionato a lungo la teologia e la pratica religiosa: «Da tempo è operante da noi una inconscia predecisione nella coscienza politica, secondo la quale è favorire una violenza di conservazione invece che una violenza di liberazione, e che un potere d'ordine, anche quando agisce ingiustamente e contro il diritto, debba avere la preferenza su una resistenza attiva contro di esso. È meglio una autorità tirannica che la rivoluzione, si dice nel paese delle molte rivoluzioni fallite»<sup>21</sup>.

Ma se la democrazia politica e i diritti umani sono

---

<sup>20</sup> J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., p. 67.

<sup>21</sup> J. Moltmann, *Razzismo e diritto alla resistenza*, in Id., *L'esperienza di speranza. Introduzioni*, cit., p. 137.

violentemente negati, spesso, non c'è altra strada che la "contro-violenza". La "disobbedienza attraverso pratiche di non-violenza" è efficace solo all'interno di uno stato democratico di diritto che si impegna a garantire costituzionalmente i diritti civili, politici, sociali, culturali. Con la disobbedienza non violenta i dissidenti si affidano all'autocomprensione della comunità democratica, la quale dovrebbe avvertire ogni discriminazione e oppressione come una violazione della propria identità morale e politica<sup>22</sup>. La disobbedienza civile è giustificata perché si fonda su una concezione dinamica della costituzione come progetto inconcluso – una prospettiva volta a superare attivamente la tensione esistente fra fattualità sociale e validità ideale al fine di realizzare il sistema dei diritti di cittadinanza<sup>23</sup>.

In situazioni in cui sono apertamente negati democrazia e diritti umani, secondo Moltmann, si ha unicamente la possibilità della "contro-violenza" – un'opzione che recupera la dottrina del "diritto alla resistenza alla tirannide"<sup>24</sup>, accolto sin dalla dottrina tomistica dei diritti naturali: «Qui la questione degli oppressi e dei perseguitati non è: "violenza o non-violenza", bensì: accettazione di violenza ingiusta e senza diritto, o contro-violenza, che liberi da essa e ristabilisca uno stato conforme al diritto, alla costituzione e ai diritti dell'uomo. Naturalmente in una società democratica ci sarebbero mezzi e vie per sta-

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>24</sup> J. Moltmann, *Alleanza o Leviatano?*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., pp. 28-33.

bilire diversamente una miglior giustizia. Ma non sono situazioni democratiche, bensì situazioni dittatoriali e terroristiche quelle in cui di deve agire. Ci avviciniamo di un passo alla questione dell'impiego della "contro-violenza", se affrontiamo la questione, discussa dai cristiani sin dall'inizio, del diritto alla resistenza alla tirannide. [...] La chiesa ha accolto e legittimato nel medioevo il diritto alla resistenza sulla base della dottrina cristiana del diritto naturale, indicando se stessa come l'autentica interprete»<sup>25</sup>.

L'"impegno per la pace di Dio" ricomprende, eventualmente, anche la resistenza contro la dittatura<sup>26</sup>. Ma, questa resistenza non può mai far proprie le caratteristiche che intende negare ed ha bisogno di essere legittimata in ragione degli obiettivi che persegue. Al riguardo, Moltmann ne indica i principali: a) il ristabilimento della legalità violata; il ristabilimento della costituzione negata; c) la statuizione di una nuova costituzione che faccia valere i diritti dell'uomo come dei diritti dei cittadini<sup>27</sup>.

## 2.5. *Il circolo vizioso della deterrenza nucleare*

Dalla fine della seconda guerra mondiale fino al crollo del muro di Berlino, l'alleanza atlantica, sotto la guida Usa, e il patto di Varsavia, sotto il controllo dell'Unione Sovieti-

---

<sup>25</sup> J. Moltmann, *Razzismo e diritto alla resistenza*, in Id., *L'esperimento speranza. Introduzioni*, cit., pp. 144-145.

<sup>26</sup> J. Moltmann, *Pace in un mondo diviso*, in Id., *L'esperimento speranza. Introduzioni*, cit., p. 192.

<sup>27</sup> J. Moltmann, *Razzismo e diritto alla resistenza*, in Id., *L'esperimento speranza. Introduzioni*, cit., p. 147.

ca, si sono contrapposti in una permanente "guerra fredda". La distruzione fisica dell'avversario costituì l'*ultima ratio* nella "lotta per la vita e la morte" tra i due sistemi ma il possibile impiego di armi nucleari, che tanto ha terrorizzato il mondo intero, è stato sempre temperato dalla consapevolezza che, dato il potenziale distruttivo accumulato dalle due potenze, un conflitto diretto realizzava il pericolo reale di un'"autodistruzione del sistema mondiale".

Retrospectivamente si può sostenere che, se la corsa agli armamenti mantenne nella paura tutte le nazioni, proprio quel folle calcolo di un equilibrio del terrore evitò lo scoppio di una "guerra calda". Gli scritti di Moltmann risalgono, invece, al periodo in cui gli esiti erano incerti.

Nell'articolo *Si può amare con la violenza?* (1968), il teologo tedesco aveva colto, però, l'effetto paralizzante della spirale degli armamenti e della prospettiva della guerra in una fase atomica dell'apparto bellico: «Diventa manifestamente più chiaro all'uomo che la guerra con le armi moderne non può più essere uno strumento della politica. La guerra moderna non è assolutamente una prosecuzione della politica con mezzi diversi ma è piuttosto la fine di ogni politica ragionevole. Se ci si pone sulla polveriera dell'*escalation* atomica, ogni guerra è un avviarsi al suicidio, al massacro di nazioni e all'autodistruzione dell'intera umanità»<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> J. Moltmann, *Si può amare con la violenza?*, in Id., *Religione, Rivoluzione e Futuro*, cit., p. 107.

Se nel passato la difesa militare poteva garantire la pace al tempo della guerra atomica la sua *escalation* avrebbe causato la catastrofe<sup>29</sup>. Moltmann ammoniva, dunque, che la deterrenza nucleare avrebbe condotto in un vicolo cieco che minaccia la distruzione della specie umana.

Senza contare che il vortice delle spese per la produzione degli armamenti – il *military-industrial-complexes* – consuma quelle risorse che dovrebbero essere destinate allo stato sociale e alla tutela ambientale<sup>30</sup>.

Non c'è la soluzione tecnica che controlli al “cento per cento” i pericoli. Alla minaccia di “estinzione globale” per effetto della logica viziosa della deterrenza Moltmann dedicherà ancora un capitolo – *La situazione nucleare: teologia e politica della pace* de *La giustizia crea futuro* (1989): «Per difendersi, le società moderne hanno inventato e sviluppato il *deterrente nucleare*. Per paura di distruggersi a vicenda hanno impiegato sempre più massicciamente strumenti atti a garantire la sicurezza: dalla bomba atomica allo scudo stellare. La reciproca distruzione dovrebbe garantire, appunto, tale sicurezza. Eppure, maggiori mezzi si impegnano in vista di questa sicurezza e meno valore ha quel che dovrebbe essere assicurato. Il deterrente nucleare non minaccia soltanto i potenziali avversari, ma l'intera umanità ed ogni vita superiore sulla terra»<sup>31</sup>. La corsa agli armamenti è una spirale sempre aperta in avanti nel nulla.

---

<sup>29</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 377.

<sup>30</sup> J. Moltmann, *Pace in un mondo diviso*, in Id., *L'esperimento speranza. Introduzioni*, cit., p. 192.

<sup>31</sup> J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., pp. 10-11.

## 2.6. *La teologia pacifista*

Moltmann ricorda, spesso, che nell'emisfero settentrionale la nuova teologia politica trasse alimento dal conflitto tra l'Est e l'Ovest che conobbe il momento più critico con la costruzione del muro di Berlino nel 1961. La Germania occidentale e quella orientale divennero il teatro in cui si concentrarono gli schieramenti militari dell'anticomunismo e dell'anticapitalismo. Solo dalla metà degli anni '60 crebbe, sull'onda del movimento studentesco, la protesta contro la guerra Usa in Vietnam e la guerra fredda. Un movimento antimilitarista che rimase vivo fino alla metà degli anni ottanta quando il movimento per la pace organizzò delle imponenti manifestazioni e alimentò la critica interna alle chiese cristiane della dottrina della guerra giusta. Si deve all'enorme influsso di tale movimento, ad esempio, se nel 1982 la chiesa riformata della RFT dichiarava il sistema di deterrenza inconciliabile con la fede cristiana e se nel 1983 la chiesa evangelica della DDR oppose un rifiuto allo spirito della logica e della prassi della deterrenza nucleare<sup>32</sup>.

Teologi tedeschi come J. Garstecki<sup>33</sup>, E. Käsemann<sup>34</sup>,

---

<sup>32</sup> J. Moltmann, *Teologia politica e teologia della liberazione*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 54.

<sup>33</sup> J. Garstecki, *Die Muben der Ebene. Bilanz und Perspektiven der Aktion Sühnezeichen in DDR*, in «*KiSO*», 3, 6, 1980, pp. 25-32.

<sup>34</sup> E. Käsemann, *L'appello alla libertà. Indagine polemica sul Nuovo Testamento*, Torino, Claudiana, 1972.

N. Greinacher<sup>35</sup>, D. Sölle<sup>36</sup> furono parte del movimento pacifista. Essi assunsero come loro manifesto quel *Sermone della montagna* che Bismarck definiva controproducente nel governo degli affari statali: «Nel motivare il servizio non violento alla pace, il movimento pacifista cristiano si richiamava a questo discorso. Anche politici e partiti si cimentarono in esegesi bibliche, mentre i grandi giornali riproducevano sulle prime pagine il Sermone della montagna. È il tempo in cui la teologia politica divenne concreta come teologia della pace e offrì una legittimazione teologica a movimenti di protesta e ad azioni di disobbedienza civile»<sup>37</sup>.

Nel saggio *Pace in un mondo diviso* (1972), Moltmann aveva chiarito che se “tutti parlano oggi di pace, e anche i cristiani lo fanno”, quest’ultimi non hanno ancora precisato i tre interrogativi essenziali che riguardano “che cosa” intendono per pace, la pace “di chi” annunciano e “a vantaggio di chi” deve andare la pace<sup>38</sup>. La pace non è uno “stato dato” – un traguardo raggiunto una volta per sempre – ma un “processo storico incompiuto” – un obiettivo da perseguire continuamente. Inoltre, esistono due sen-

---

<sup>35</sup> N. Greinacher, *Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung*, Zürich, Piper, 1985; Id., *Der Schrei nach Gerechtigkeit. Elemente einer prophetischen politischen Theologie*, München, Piper, 1986.

<sup>36</sup> D. Sölle (ed.), *Teologia politica. Discussione con Rudolf Bultmann*, Brescia, Morcelliana, 1973; Id., *Dio e la sofferenza*, in Marsch W.D. (ed.), *Dibattito sulla «teologia della speranza» di Jürgen Moltmann*, cit., pp. 118-125

<sup>37</sup> J. Moltmann, *Teologia politica e teologia della liberazione*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 55.

<sup>38</sup> J. Moltmann, *Pace in un mondo diviso*, in Id., *L’esperimento speranza. Introduzioni*, cit., p. 181.

si nel termine di pace: una “negativa” e una “positiva”.

La “definizione negativa” afferma che la pace è “assenza di guerra”. Se accettiamo tale definizione può valere la massima *si vis pacem para bellum* e, quindi, la logica della deterrenza nucleare: «Si dice la pace è uno stato della vita senza violenza e senza turbamento dell’ordine, senza oppressione e senza aggressione (J. Galtung). Per questo nei conflitti concludiamo più facilmente degli armistizi, accordi, contratti di rinuncia alla violenza invece che contratti di pace. Tale descrizione negativa della pace è importante ma insufficiente»<sup>39</sup>. La definizione positiva, invece, afferma che la pace è la regolazione democratica dei conflitti, sia a livello nazionale che a livello internazionale. E, da tale punto di vista, nessun apparato di guerra sarà in grado di assicurare una simile concordia.

Accanto alle concezioni politiche esiste, poi, una “definizione cristiana di pace” in cui si afferma la ricerca della salvezza umana mondana e religiosa nel superamento della povertà, della violenza, della distruzione della vita e nel perseguimento degli interessi dell’intero creato. A tale riguardo, Moltmann si domanda che cosa possono fare le chiese per la realizzazione della pace, anticipando il tema del dialogo ecumenico, e ribadendo gli interessi emancipativi che animano la missione dei cristiani: «La chiesa può impegnarsi per la pace del mondo in modo efficace, solo se: 1. si apre al dialogo, 2. si impegna per la liberazione dei miseri; 3. supera le sue divisioni; 4. si libera dalla pressione delle nazioni e delle classi dominanti; 5.

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 184-185.

tenta di seguire i gruppi di innovazione sulla via di una sequela radicale e di apprendere dai loro esperimenti»<sup>40</sup>.

L'«impegno per la pace di Dio» significa la «demolizione» dei «sistemi militari di minaccia e la costruzione dei «sistemi politici di fiducia»: «Credo che sia compito dei cristiani, in comunione con gli oppressi, di operare per la demolizione della paura, dell'isterismo e della violenza, di far valere, dopo i diritti della libertà economica anche i diritti della libertà politica e di diffondere l'atmosfera della fiducia nel cerchio mortale della sfiducia e della paura. Credo che sia compito delle chiese preparare la strada ad accordi politici di pace»<sup>41</sup>. I popoli della terra sono entrati nella «prima età comune dell'umanità» poiché sono diventati ormai il possibile oggetto comune dell'annientamento nucleare. La tragedia di Hiroshima ha modificato fundamentalmente la qualità della storia umana. A tale riguardo, Moltmann afferma che «il nostro tempo è diventato tempo a termine»<sup>42</sup>. In tale situazione si può pensare alla sopravvivenza solo se questi popoli si organizzeranno come soggetto attivo nella comune difesa dei pericoli letali: «In un tempo di minaccia nucleare questa unificazione, che sola può garantirci di sopravvivere, esige che si relativizzino gli interessi particolari delle nazioni, si democratizzino le ideologie conflittuali, si assuma uno spirito di tolleranza nei rapporti tra le religioni e si subordini ogni cosa al comune interesse per la vita»<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 189-190.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>42</sup> J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., p. 32.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 35.

### III.

#### IL CERCHIO DELL'ESTRANIAZIONE RAZZISTA E CULTURALE

«Nel cerchio diabolico della povertà e del potere troviamo anche il cerchio diabolico dell'estraniamento razzista e culturale»<sup>1</sup>.

All'interno dei due cerchi della povertà e del potere troviamo anche il «cerchio diabolico dell'estraniamento razzista e culturale». Ciò dipende dal fatto che le persone sono costrette ad adattarsi al potere politico, perché defraudate della loro identità e originalità, degradate a fattori manipolabili all'interno del sistema. Esse sono plasmate secondo l'immagine di coloro che le dominano: «Gli uomini diventano conformisti e dominabili, se si toglie loro l'identità e vengono così degradati a cose manipolabili. Essi perdono poi il loro nome e la fiducia in se stessi e vengono modellati anche psichicamente secondo l'immagine dei dominati»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 377.

<sup>2</sup> J. Moltmann, *Pace in un mondo diviso*, in Id., *L'esperimento speranza. Introduzioni*, cit., p. 193.

Ogni soggetto, sia esso individuale o collettivo (classe sociale, gruppo etnico, ecc.) che voglia tentare di superare la condizione imposta dai cerchi della povertà e dell'oppressione può farlo, secondo Moltmann, solo al prezzo di rinunciare alla loro identità e di assimilarsi e asservirsi al modello dominante, finendo, dunque, per tramutarsi in mere "particelle apatiche di una mega-macchina tecnocratica". Gli uomini soffrono dell'estraniamento razziale e culturale perché si irrigidiscono e non cercano la pienezza di una vita veramente umana solidarizzando tra loro<sup>3</sup>.

Dopo aver chiarito il fenomeno delle discriminazioni razziali, soprattutto verso i negri, ripercorro l'analisi di Moltmann della "teologia nera" americana, allargando lo sguardo alle discriminazioni sessuali verso le donne e ai tentativi, interni al cristianesimo di definire una "teologia femminista" che sottragga la donna dall'oppressione e le Sacre Scritture dalle "tradizioni sociali patriarcali", avviando un ripensamento dell'identità maschile libera dai "pregiudizi sessisti". In sintesi, egli ritiene che la liberazione dal cerchio dell'estraniamento sia possibile nel reciproco riconoscimento e nell'accettazione delle identità e delle differenze.

Nella riflessione sulle ragioni del dialogo contro l'estraneazione culturale si possono ricomprendere anche le numerose considerazioni sul confronto tra gli atei e i credenti e tra le diverse confessioni religiose.

---

<sup>3</sup> J. Moltmann, *Speranza di resurrezione e prassi di liberazione*, in Id., *Futuro della creazione*, cit., p. 110.

### 3.1. *Le discriminazioni razziali e la teologia nera*

Moltmann descrive le forme di discriminazione verso "gli altri" come un tipo di "alienazione razziale dell'uomo". Una discriminazione esercitata, soprattutto, dai bianchi verso i neri, anche se il razzismo di colore in paesi come l'India o l'Indonesia non è un fenomeno marginale. Il progresso dei bianchi è stato conquistato a spese del regresso degli uomini di colore e il "complesso di superiorità" dei primi ha ingenerato dei "complessi di inferiorità" nei secondi. I non bianchi furono obbligati a servire, come manovali e schiavi, al progresso e alla produzione di una ricchezza di cui potevano partecipare limitatamente: «Questa umiliazione politica dell'uomo ridotto ad una condizione di illibertà difficilmente può essere distinta dall'umiliazione dell'uomo ridotto ad una condizione inumana. Qui l'uomo è offeso nel cuore stesso della sua persona»<sup>4</sup>.

Nello scritto *Razzismo e diritto alla resistenza* (1971), Moltmann aveva precisato che cosa dovesse essere inteso con il termine "razzismo", seguendo la definizione data dall'Unesco e assunta dalla quarta Assemblea del Consiglio ecumenico delle chiese di Uppsala (1968): «Per razzismo intendiamo "l'orgoglio etnocentrico di appartenenza ad un gruppo razziale determinato, la preferenza data alle caratteristiche distintive di questo gruppo, la convinzione che queste caratteristiche sono fonamen-

---

<sup>4</sup> J. Moltmann, *Religione, Rivoluzione e Futuro*, in Id., *Religione, Rivoluzione e futuro*, cit., p. 40.

talmente di tipo biologico, sentimenti negativi nel confronto di altri gruppi, che spingono a discriminare gli altri gruppi razziali e ad escluderli dalla partecipazione piena alla vita della comunità”. Questo razzismo non è limitato a determinati paesi. È un problema mondiale»<sup>5</sup>.

Secondo il teologo tedesco, però, il razzismo bianco non è sullo stesso piano delle altre forme di razzismo. Esso è la forma più pericolosa di estraniamento poiché intorno a esso si sono definiti i sistemi di dominio. Egli ha sottolineato, spesso, il nesso che lega il razzismo come forma istituzionale di potere economico e politico e come forma ideologica di dominio, per cui essere uomini significava avere la pelle bianca, mentre i neri erano considerati non persone, esseri dotati di minor valore. In tal senso: «il problema razziale non può essere risolto solo con un cambiamento personale di coscienza, ma tramite il cambiamento dei sistemi razzisti di dominazione nel senso di una *ridistribuzione del potere dai potenti ai deboli*. Ma, per converso, una tale redistribuzione del potere non riuscirà senza una liberazione dalla mentalità razzista»<sup>6</sup>.

Il razzismo presenta due aspetti fondamentali: da un lato, esso è un meccanismo psichico di arroganza del dominatore, dall'altro, è un meccanismo ideologico che legittima la repressione schiavista dei diversi.

Nel paragrafo *la Teologia nera per i bianchi* del volume *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana* (1999), Moltmann rievoca il periodo della

---

<sup>5</sup> J. Moltmann, *Razzismo e diritto alla resistenza*, in Id., *L'esperienza speranza. Introduzioni*, cit., p. 138.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 138.

“schiavizzazione dei negri africani” (1518-1888) come un momento dello sviluppo della modernità occidentale<sup>7</sup>. Anche dopo l'abolizione politica della schiavitù, il razzismo è vivo. Quattro secoli di schiavizzazione dei neri hanno segnato a fondo l'anima dei bianchi contagiandola con la “malattia del razzismo” e quella che M.L. King definiva come una vera e propria forma di “nerofobia”. Sino al Movimento dei diritti civili degli anni 1960-1970 i neri erano ancora giuridicamente discriminati nel sud degli Stati Uniti e vivevano sotto la segregazione razziale che la supremazia bianca aveva imposto<sup>8</sup>.

L'“estraniamento opprimente” delle popolazioni nere da parte della razza bianca è stata un fenomeno generale che ha segnato anche la storia delle chiese cristiane. Anche qui, infatti, per lungo tempo, ha predominato la logica europea della teologia e soltanto a poco vanno formandosi, nel confronto con essa, una teologia asiatica, una teologia africana e una latino-americana, le quali percepiscono il loro specifico contesto culturale e liberano dell'europesismo bianco teologico<sup>9</sup>. Nel suo ricordo per-

---

<sup>7</sup> «Nel XVI secolo furono venduti all'incirca 2.750.000 schiavi. Tuttavia la tratta degli schiavi raggiunse il suo apice all'inizio del XIX secolo, quando le quattro raccolte effettuate dagli schiavi nelle piantagioni americane erano fiorenti: zucchero, riso, tabacco e cotone. Nel complesso si calcola che gli africani ridotti in schiavitù, che sopravvissero, furono oltre 15 milioni, mentre quelli che non sopravvissero furono dai 30 ai 40 milioni. La tratta degli schiavi, con cui fu costruito il mondo occidentale moderno, fu di gran lunga il più grande “affare commerciale mondiale” dell'evo moderno» [J. Moltmann, *Esperienze di pensiero teologico*, cit., pp. 178-179].

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 22.

sonale, egli rammenta che la “teologia nera” degli Stati Uniti si presentò come una teologia liberante degli oppressi che denuncia gli sfruttatori – una teologia che ebbe modo di conoscere sul campo verso la fine degli anni '60 con l'incontro con James Cone – l'artefice del connubio tra la “teologia nera e il potere nero” (1969)<sup>10</sup> – la partecipazione ai seminari di studio come l'*Interdenominational Theological Center* di Atlanta, fino al contributo della metà degli anni '70 alla pubblicazione del doppio fascicolo sulla teologia nera sulla rivista *Evangelische Theologie* e alla costante attenzione verso le opere di Major Jones<sup>11</sup> e Deoatis J. Roberts<sup>12</sup>.

Prima della teologia nera di J. Cone vi sono stati tre principali movimenti di liberazione dei neri americani che avevano cercato di affermare a) il ritorno in Africa per liberarla (Marcus Garvey), b) la separazione dal predominio dei bianchi in America (Malcolm X) e c) l'integrazione nel sogno americano (Martin Luther King) – tre movimenti a cui Moltmann ha dedicato alcuni brani di *Esperienze di pensiero teologico*<sup>13</sup>.

Che cosa segue da questa “teologia nera” per la “teologia cristiana dei bianchi”? Secondo il nostro Autore, la teologia nera offre alla teologia cristiana l'opportunità

---

<sup>10</sup> J. Cone, *Teologia nera della liberazione e Black Power*, Torino, Claudiana, 1973; Id., *Il Dio degli oppressi*, Brescia, Queriniana, 1978; R. Gibellini (ed.), *Teologia nera*, Brescia, Queriniana, 1978.

<sup>11</sup> M. Jones, *Black Awareness. A of Hope*, Nashville, Abingdon, 1971; Id., *The Color of God*, Macon, Mercer University Press, 1987.

<sup>12</sup> D. Roberts, *Liberation and Reconciliation: A Black Theology*, Philadelphia, West-minster Press, 1971; Id., *A Black Political Theology*, Nashville, Abingdon Press, 1974.

<sup>13</sup> J. Moltmann, *Esperienze di pensiero teologico*, cit., pp. 183-200.

“unica” e “irripetibile” di “liberarsi dalla cecità di regime della società bianca” e di divenire veramente cristiana imparando finalmente a riconoscersi con “gli occhi delle vittime”: «Se si presta seriamente ascolto alle storie dei neri, se si cerca di comprendere la teologia nera, allora si comincia a vedere se stessi e la propria storia con gli occhi di coloro che sotto tale cultura e tale chiesa hanno sofferto e ancora soffrono. Chi è diventato colpevole può senz'altro riconoscere la propria colpa, ma solo le sue vittime conoscono la sofferenza che la sua ingiustizia ha provocato. Si guarisce perciò dalla propria cecità soltanto se ci si vede con gli occhi delle proprie vittime e ci si identifica con esse, perché già il Figlio dell'uomo si è con esse identificato (*Mt 25*)»<sup>14</sup>.

Moltmann ritiene che si possano prevedere scissioni nelle chiese non solo per controversie dottrinali ma anche etiche. La teologia cristiana non ha mai fatto del razzismo un proprio tema. La teologia nera ci indica, ora, il cammino nella lotta contro i mali del razzismo che tormentano, in forma diversa, sia le vittime che i carnefici. Il compito della nuova teologia politica è testimoniare l'estraneità del vangelo al razzismo<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 200-201.

<sup>15</sup> «Non può essere controverso nella cristianità che il razzismo “contraddice all'evangelo e che non è conciliabile con la dottrina dell'uomo e con la coscienza della chiesa” e che pertanto nel razzismo vi è una “negazione flagrante della fede cristiana. Per questo William A. Visser't Hooft lo ha chiamato ad Uppsala una “eresia morale”. Se prendiamo tutto questo sul serio, allora segue che non solo il dubbio circa il mandato spirituale della chiesa e circa le sue dottrine, bensì anche la negazione del mandato temporale della chiesa e finalmente pure determinate strutture razziste delle chiese possono essere denunciate come

### 3.2. *Le discriminazioni sessuali e la teologia femminista*

Sebbene le donne costituiscano, per numero, la metà del genere umano e, per qualità, non difettino delle capacità di pensiero, linguaggio e azione, la sfera della loro influenza nella formazione dell'opinione e della volontà pubblica, è stata limitata da una ripartizione delle posizioni sociali che le ha confinate nella sfera privata. Sin dall'inizio degli anni '70, Moltmann colloca all'interno della vasta area delle nuove forme di dissenso i movimenti di emancipazione femminile che proseguono le lotte per l'affermazione dei "diritti dell'uomo" contro le discriminazioni.

Nel paragrafo *Teologia femminista per i maschi*, in *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana* (1999), egli ricorda che la teologia femminista entrò nel suo percorso di ricerca attraverso le discussioni con la moglie, compagna di studi in teologia sin dai tempi di Gottinga negli anni '50<sup>16</sup>. Ciò contribuì a estendere lo spettro della sua "auto comprensione" di teologo e di uomo, in un "processo di svelamento della vita mondana e spirituale" fino ad allora inatteso<sup>17</sup>.

---

*eretiche»* [J. Moltmann, *Razzismo e diritto alla resistenza*, in Id., *L'esperimento speranza. Introduzioni*, cit., p. 151].

<sup>16</sup> E. Moltmann-Wendel, *Libertà, eguaglianza, sororità. Per l'emancipazione della donna*, Brescia, Queriniana, 1979.

<sup>17</sup> «Non sono stato io ad andare alla teologia femminista, ma è stata la teologia femminista a venire a me attraverso le scoperte di mia moglie Elisabeth Moltmann-Wendel. Fui trascinato in essa e ho poi sperimentato dei sorprendenti cambiamenti in me stesso. Per rispetto dell'indipendenza di mia moglie non ho mai affermato di essere un "teologo femminista", come fanno altri che vollero saltare volentieri su que-

Moltmann condivide con il movimento femminista l'idea fondamentale che la richiesta di riconoscimento delle donne mira non solo a eguagliare le condizioni sociali dell'esistenza materiale bensì a tutelare l'integrità delle forme di vita e delle tradizioni femminili. Le femministe lottano contro il carattere "androcentrico" della cultura maschilista e patriarcale sia nelle società del "Primo" che in quelle del "Terzo mondo".

Della "parte inferiore" della storia della dominazione non fanno parte solo gli oppressi del Terzo mondo e gli "schiavi neri" ma anche le donne sfruttate fin dall'inizio del patriarcato. La differenza sta nel fatto che la battaglia femminista non deve cambiare soltanto le condizioni sociopolitiche della ricchezza e del potere ma anche la "situazione psicosociale" di relazioni pubbliche e private stratificate in tutto il mondo<sup>18</sup>. Il movimento femminista manifesta aspetti sovversivi perché assomma alle rivendicazioni giuridiche e sociali di un'effettiva eguaglianza delle possibilità la richiesta identitaria di promuovere dei propri progetti esistenziali trasformando delle forme di

---

sto treno moderno, né ho mai cercato di immischiarmi nei suoi lavori. Tuttavia, a partire dal 1972 la teologia femminista divenne una parte essenziale dei nostri colloqui coniugali e familiari e, in maniera conscia o inconscia, mi ha profondamente segnato. [...] Imparai a vedere il mondo con occhi nuovi. La percezione della realtà sociale e economica delle donne ampliò la mia teologia politica. La riscoperta dei sensi, dei sensi che percepiscono da vicino e di quelli che percepiscono da lontano, riportò il mio pensiero dalle astrazioni alla vita. Grazie all'esegesi femminista lessi la Bibbia con i miei e con i suoi occhi e notai con mia vergogna come avessi semplicemente sorvolato su tante cose e su tante cose importanti, perché non me ne ero accorto» [J. Moltmann, *Esperienze di pensiero teologico*, cit., pp. 249-251].

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 254.

vita concretamente maschiliste: «il “patriarcato” indica un sistema istituzionalizzato basato sulla gerarchia dei sessi e un meccanismo psicologico per legittimarlo, sistema secondo il quale l’uomo sarebbe nato per dominare e sarebbe naturalmente dotato per farlo, mentre la donna sarebbe nata per servire e sarebbe naturalmente predisposta a farlo. [...] È l’orgoglio maschile per il proprio sesso, la preferenza accordata a particolari caratteri del sesso maschile nel culto, nell’economia, nella politica, nella religione, la convinzione che queste caratteristiche sono di natura biologica e quindi sono un destino, il tutto collegato con la riduzione della donna a “sesso debole”, alla sottovalutazione di qualità presuntamente femminili nella vita pubblica e all’esclusione della donna dalla piena partecipazione alla vita pubblica»<sup>19</sup>.

Il teologo tedesco spiega l’“illusione delirante della maschilità” attraverso delle categorie interpretative psicoanalitiche, riconducendola a un “narcisismo secondario” dovuto alla mancata soluzione del complesso edipico che porta i maschi a reprimere il “lato femminile”: «la posizione preminente dell’uomo rispetto alla donna viene motivata con il suo ruolo sessualmente attivo, con la sua presunta potenza e il suo narcisismo vita natural durante. Questo egocentrismo tipicamente maschile deriva da una non elaborata separazione dalla madre, che induce il maschio a reprimere l’“altro”, il cosiddetto lato “femminile” dei suoi sentimenti, dei suoi sensi e dei suoi bisogni interni. E quel che egli non può ammettere in se stes-

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, pp. 178-179.

so, non lo tollera neppure nelle donne che incontrerà»<sup>20</sup>.

Moltmann ritiene che le manifestazioni del “sessismo maschilista” abbiano umiliato le donne e privato i maschi della loro umanità. I sentimenti maschili di superiorità non provocano solo dei sentimenti femminili d’inferiorità ma anche la limitazione espressiva della vita maschile<sup>21</sup>.

La “teologia femminista” è politica nella misura in cui porta criticamente alla luce ciò che viene vissuto nel nascondimento, nella brutalità e nell’umiliazione di ogni giorno, entro le famiglie e tra uomini e donne ed esprime una riflessione in vista di una “globale rivoluzione culturale”<sup>22</sup>. Una visione e una prassi che rivoluziona, anzitutto, la medesima chiesa.

Moltmann ripercorre il legame tra la teologia e il patriarcato, sottolineando le “estraniazioni opprimenti” che hanno segnato la storia delle chiese cristiane, con il “bimillenario predominio della teologia tradizionale, plasmata dai maschi”<sup>23</sup>. Solo, dal XX secolo, salvo alcune celebri monache e dottori della chiesa (Caterina da Siena, Ildegarda di Bingen) essa ha trovato un contrappeso in una “teologia femminista” che lotta, in primo luogo, “per

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 262-263.

<sup>21</sup> «Se il maschio dissociato e ammaestrato compensa le proprie angosce interiori con aggressioni contro le donne e con il loro deprezzamento, distrugge la società umana. [...] il sessismo maschile è un odio contro se stessi che costituisce un pericolo pubblico. La liberazione femminista della donna dalla sua oppressione patriarcale e sessista offre anche ai maschi la possibilità di liberarsi della loro illusione delirante di essere i dominatori e di sviluppare qualità più umane» [*Ibidem*, p. 258].

<sup>22</sup> J. Moltmann, *Teologia politica e teologia della liberazione*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 58.

<sup>23</sup> J. Moltmann, *Esperienze di pensiero teologico*, cit., pp. 259-268.

farsi riconoscere”. Anche la teologia femminista, infatti, come ogni altra “teologia della liberazione”, ha bisogno di separarsi dalla teologia maschile dominante nella tradizione per acquisire una propria “identità” e, quindi, confluire finalmente in una nuova teologia condivisa dai generi che definisca pariteticamente una storia comune<sup>24</sup>.

Nell'attesa - poiché le tradizioni bibliche furono messe per iscritto da maschi influenzati dalle esperienze di un tempo caratterizzato dal patriarcato e, sempre da maschi, furono raccolte nel canone delle Sacre Scritture - è necessaria un'“ermeneutica femminista”. Un'“ermeneutica del sospetto e delle parole liberanti”. Delle donne per le donne ma anche per gli uomini. Se nella chiesa deve nascere una nuova comunità, occorre, mettere a disposizione questo “noi ecclesiale” in maniera nuova. A questa rilettura della *Woman's Bible* hanno contribuito, a partire dagli incontri animanti alla fine dell'800 da Elizabeth Cady Stanton, attraverso gli studi delle teologhe Mary Daly<sup>25</sup>, Letty Russell<sup>26</sup>, Rosemary Radford Ruether<sup>27</sup>, Elisabeth Schüssler Fiorenza<sup>28</sup>, Anne Carr<sup>29</sup> e altre<sup>30</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>25</sup> M. Daly, *La Chiesa e il secondo sesso*, Milano, Rizzoli, 1982; Id., *Al di là del Padre*, Roma, Editori riuniti, 1990.

<sup>26</sup> L. Russell, *Teologia femminista*, Brescia, Queriniana, 1977.

<sup>27</sup> R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 1983.

<sup>28</sup> E. Schüssler Fiorenza, *Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation*, in «*Theological Studies*», 36, 4, 1975, pp. 605-626; Id., *In memoria di lei*, Torino, Claudiana, 1990.

<sup>29</sup> A. Carr, *Grazia che trasforma. Tradizione cristiana ed esperienza delle donne*, Brescia, Queriniana, 1991.

<sup>30</sup> M. Hunt - R. Gibellini (eds.), *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia, Queriniana, 1980.

### 3.3. *La strada dell'emancipazione e della solidarietà tra diversi*

La liberazione dal cerchio diabolico dell'estraniamento razzista, maschilista e, in genere, culturale significa per ogni uomo fondare la propria identità personale nel riconoscimento degli altri, cioè acquisire stima di sé e del proprio mondo attraverso il riconoscimento del valore degli altri e della loro cultura, ritenendo utili le differenze ed utilizzandole in maniera produttiva. Il riconoscimento delle differenze razziali, culturali e personali e la coscienza della propria identità non si muovono in direzioni divergenti né è possibile l'uno senza l'altra. L'“emancipazione umana” dall'estraneazione di sé e da un rapporto alienante con gli altri è possibile, secondo Moltmann, solo se gli uomini di estrazioni diverse, s'incontrano senza timore, presunzione e sentimenti repressi di colpa, ritengono utili le loro differenze e le utilizzano in maniera produttiva: «Se e nella misura in cui significa personalizzazione nella socializzazione e ricerca di identità nel riconoscimento degli altri, l'emancipazione è il simbolo della liberazione dal cerchio diabolico dell'estraniamento»<sup>31</sup>.

Il superamento dell'estraniamento dell'uomo dal suo prossimo come forma di “solidarietà tra diversi” non implica la rimozione delle differenze ma l'“identità nel riconoscimento” tramite gli altri e un riconoscimento degli altri attraverso la propria identità<sup>32</sup>. Moltmann afferma che

---

<sup>31</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 381.

<sup>32</sup> J. Moltmann, *Religione, Rivoluzione e Futuro*, in Id., *Religione, Rivoluzione e futuro*, cit., p. 40.

nel cerchio mortale dell'estraniamento razziale, sessista, ecc., la "presenza di Dio" è sperimentata come identità raggiunta nel reciproco riconoscimento tra soggetti altri: «Pace significa qui la mediazione dell'esperienza di identità, di fiducia in se stessi e di rispetto di sé. Solo il riconoscimento degli altri nel loro esser-altri apre lo spazio, nel quale l'uomo perviene a se stesso e può mostrare la sua identità razziale e culturale»<sup>33</sup>.

Un'autentica emancipazione non può essere ottenuta senza democrazia politica e giustizia sociale ma finché l'estraniamento dell'uomo dall'uomo non è abbattuta non si raggiunge né la liberazione economica dalla fame né la liberazione politica dall'oppressione, poiché un gruppo di uomini vedrà gli altri gruppi come nemici nella lotta per l'esistenza<sup>34</sup>.

### 3.4. Esperienze di dialogo nelle società multiculturali

Una delle difficoltà capitali che la cristianità incontra nel mondo d'oggi consiste nel fatto che essa è incapace di riconoscersi nell'"altro". Questa incapacità conduce all'"assimilazione" oppure al "settarismo". Secondo Moltmann, infatti, fino a quando la chiesa poteva contare su di un comune sostrato culturale essa era il centro di un universo esistenziale fatto di "cerchi concentrici". Ovunque

---

<sup>33</sup> J. Moltmann, *Pace in un mondo diviso*, in Id., *L'esperimento speranza. Introduzioni*, cit., p. 193.

<sup>34</sup> J. Moltmann, *Speranza di resurrezione e prassi di liberazione*, in Id., *Futuro della creazione*, cit., pp. 125-126.

la cristianità trovava riscontri valoriali, normativi e motivazionali. Nelle attuali società pluralistiche, al contrario, la chiesa non trova alcun durevole riscontro nelle opinioni, nei comportamenti e nei bisogni delle persone. Eppure rimane la pretesa di poter contribuire alla ricerca della verità, della giustizia e della felicità<sup>35</sup>.

La teologia cristiana deve essere consapevole che l'assolutizzazione delle proprie convinzioni sfocerebbe in un'ottusità letale mentre la loro relativizzazione cancellerebbe ogni possibilità d'incontro tra diversi. All'interno di queste alternative si trova la strada della relazionalità: «Chi scorge la relatività della relatività assume un atteggiamento relazionale, si pone cioè in relazione con gli altri, e questo non significa rinunciare a se stessi. La relazionalità del proprio punto di vista con quello degli altri significa vivere in rapporti concreti e pensare al proprio in riferimento all'altrui. L'assenza di rapporto significherebbe la morte. Questa relazionalità può superare egregiamente, se così intesa, sia l'assolutismo dell'ideologia dell'unità sia il totalitarismo del relativismo»<sup>36</sup>.

Nel saggio *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana* (1999), Moltmann si domanda se la limitazione del discorso teologico ai soli credenti sia giustificata, se si valuta che l'ateismo, da Feuer-

---

<sup>35</sup> «In una società pluralistica la chiesa di Cristo non ha certo il diritto di parlare a nome di tutti gli uomini, cristiani e non cristiani. Eppure in questa società tutti gli uomini hanno il diritto di ascoltare ciò che i cristiani hanno da dire in quanto cristiani» [J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., p. 12].

<sup>36</sup> J. Moltmann, *Il Dio Crocifisso*, cit., p. 17.

bach a Marx e da Nietzsche a Freud, come “antiteologia” o come “teologia dubitante” solleva delle questioni decisive per la teologia dei credenti – interrogazioni che segnano la civiltà moderna e che svelano i tormenti che si nascondono in ogni “vero teologo”<sup>37</sup>.

Nella comunità del Cristo tentato, abbandonato da Dio e crocifisso la fede non è un’“ingenua fiducia originaria” ma una “mancanza di fede superata” che nasce in mezzo ai dolori della sofferenza e ai dubbi dell’esistenza. Il cristiano non dovrebbe rimuovere le contraddizioni e le ribellioni ma ammetterle nella riflessione, confrontandosi anche con gli atei più dialoganti: «la teologia cristiana non appartiene solo alla cerchia di coloro che sono *dentro*, bensì pure a coloro che si sentono *fuori della porta*. Un teologo cristiano non deve conoscere solo le persone religiose, ma anche i senza Dio, perché egli appartiene pure a loro»<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> «non è teologo pure qualsiasi non credente, che nel suo ateismo e nella sua decisione in favore della miscredenza pensa qualcosa? [...] Da l’Anticristo di Nietzsche possiamo imparare molte cose a proposito del vero cristianesimo, e la moderna critica alla religione, da Feuerbach a Marx e Freud, è teologica anche nella sua antiteologia. Inoltre, esiste un ateismo di protesta, che contende come Giobbe con Dio e che, a motivo della sofferenza della creatura che grida fino al cielo, respinge la fede nel governo buono del mondo di un Dio giusto. Questo ateismo è profondamente teologico, perché la domanda della teodicea – “Se esiste un Dio buono, perché il male?” – è anche la domanda di fondo di ogni teologia cristiana che prende seriamente la domanda rivolta a Dio dal Cristo morente: “Mio Dio, perché mi hai abbandonato?”. Dostoevskij ha descritto molto bene le due facce della teologia, quella credente e quella dubitante, nei fratelli Karamazov, Alioscia e Ivan. [...] L’uno e l’altro si nascondono anche in ogni vero teologo cristiano. [J. Moltmann, *Esperienze di pensiero teologico*, cit., pp. 24-25].

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 25-26.

Ma le chiese cristiane devono, anzitutto, divenire delle agenzie impegnate nella ricerca della pace, dialogando con le altre religioni universali sia in materia di fede che rispetto all’agenda dei problemi mondiali.

Alla domanda “che cosa esige la secolarità di una società multireligiosa”, secondo Moltmann, la teologia cristiana deve rispondere che per l’incontro e la convivenza tra le diverse comunità religiose è opportuno il concetto di “dialogo”. Ogni “vita multireligiosa” comincia con la reciproca conoscenza che porta ad ascoltarsi. Dai teologi dobbiamo attenderci che siano capaci di dialogare custodendo la loro identità religiosa nel riconoscimento delle diversità: «Ciò comporta l’interesse per la religione altrui, l’apertura alla percezione della vita diversa dell’altra comunità religiosa e la volontà di coesistere e di convivere con essa. [...] La capacità di dialogare comporta anche la *dignità necessaria per dialogare*. Degno di dialogare è solo colui che ha acquistato una posizione nella propria religione ed entra nel dialogo con una corrispondente coscienza di sé. Solo il radicamento nella propria religione abilita all’incontro con un’altra religione. Chi induce al relativismo della società multiculturale potrà essere capace di dialogare, ma non degno di farlo»<sup>39</sup>.

Moltmann distingue, quindi, tra il dialogo “diretto e quello indiretto”.

Il “dialogo diretto” sulle diverse concezioni religiose della trascendenza, della salvezza, dell’uomo e della natura è possibile solo tra le “religioni mondiali” che non sono

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 26-27.

legate a un popolo, a una cultura e a una lingua ma compaiono ovunque e hanno segnato la storia della umanità.

Questa restrizione viene giustificata con due argomenti: a) le “religioni del libro” sarebbero “meglio attrezzate per il dialogo verbale e per l’argomentazione logica” rispetto, ad esempio, alle “religioni naturali o primitive” dell’Africa, dell’Australia e dell’America poiché come sosteneva M. Weber sono una “razionalizzazione dell’esperienza del sacro”; b) la rilevanza mondiale di quelle religioni rende il dialogo necessario al fine di evitare il pericolo di un conflitto su scala planetaria, la cui prevenzione e la cui pacifica soluzione deve essere cercata dialogando. In tal senso, il dialogo non è un’istituzione da intrattenimento - da *talk-show*. Il fine del dialogo diretto interreligioso non è la persuasione reciproca rispetto ai propri contenuti di fede o alla santità delle proprie pratiche di culto delle diverse dottrine religiose e, neppure, la definizione di un nucleo condiviso di convincimenti religiosi ma la prosecuzione pacifica delle condizioni del dissenso come ragionevole alternativa al conflitto<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> «nel dialogo i *partner* diventano reciprocamente testimoni della verità della loro religione – l’ebreo per il cristiano, il cristiano per il musulmano, il musulmano per il cristiano e per l’ebreo. [...] Ogni *partner* deve entrare nel dialogo con la completa verità della propria religione. Lo scambio di convenevoli non giova a nessuno. Il dialogo deve vertere sulla questione della verità, anche se non è possibile raggiungere alcun consenso a suo riguardo. Il consenso non è infatti lo scopo del dialogo. Se uno è convinto dall’altro, il dialogo è finito. Se due dicono la stessa cosa, uno dei due è superfluo. Per il dialogo interreligioso su ciò che “sta incondizionatamente a cuore” agli uomini e su ciò in cui essi ripongono tutta la fiducia del loro cuore, la via è già una parte della meta nella misura in cui essa rende possibile la convivenza in mezzo alla differenze insuperabili. [...] Il fine del dialogo interreligioso non è una re-

Un’indicazione complementare, in materia di dialogo interreligioso diretto o indiretto, riguarda le “condizioni quadro” che le istituzioni statali devono garantire, assicurando: a) la separazione tra religione e stato mediante il ritiro dello stato dalla religione e della religione dallo stato; b) la tutela della pratica religiosa comunitaria e della libertà religiosa individuale; c) un ordinamento giuridico comune valido per tutte le comunità religiose che impedisca la loro violazione dei diritti umani.

Il “dialogo indiretto” è praticato dalle religioni mondiali sulle questioni civili, politiche, sociali ed ecologiche non al fine di confrontare le idee religiose ma con lo scopo di mettere in comune la conoscenza degli attuali pericoli mortali che minacciano il mondo, cercando, dunque, una serie di rimedi comuni per ovviarvi. Il dialogo è “indiretto” perché non si parla delle religioni, bensì di una “terza realtà”. E ad esso sono invitate anche le “religioni primitive” o “naturali” poiché conservano una “sapienza” risalente all’epoca pre-industriale che dobbiamo essere in grado di tradurre ai giorni d’oggi se questo mondo deve ancora sopravvivere. È, perciò, interessante la “nuova definizione” proposta da Moltmann per identificare ciò che è una “religione mondiale”: «potrà essere considerata una “religione mondiale” solo la religione che favorisce e garantisce la sopravvivenza dell’umanità nella cornice dell’organismo terra»<sup>41</sup>.

---

ligione unitaria e neppure la trasformazione e l’inserimento delle religioni nell’offerta pluralistica di servizi di una società religiosa del consumo, bensì la “diversità riconciliata”, la differenza sopportata e produttivamente organizzata» [*Ibidem*, p. 28].

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 29.

Tuttavia, il bisogno di dialogo riguarda, soprattutto, la comunità cristiana – l’“*ecumene*” –, ancora divisa in confessioni, nonostante unico sia l’annuncio di Cristo nella fede in Dio e nella liberazione dell’uomo. Negli anni, Moltmann ha intrapreso un progetto di “teologia sistematica” che si sviluppa in comunione con tutte le teologie cristiane e ripensa in modo ecumenico i grandi temi della tradizione: essa ha le proprie coordinate di riferimento, oltre che nella “Scrittura” come fonte cristiana, nella comune speranza nel “Regno di Dio” come orizzonte di riflessione.

Anche di fronte ai pericoli mortali dei “cerchi diabolici”, la “politica esterna ecclesiastica” deve sapersi convertire in una “politica interna ecumenica” dell’“unica chiesa di Cristo”: «la cristianità di questo mondo diviso non può più essere rappresentata da chiese separate, ciascuna delle quali rivendica il diritto alla verità e alla comunione. E tuttavia nel progressivo frazionamento religioso e politico dei cristiani in confessioni e partiti è rimasta viva la coscienza nell’unità della chiesa in Cristo. Questa coscienza è oggi all’opera nel movimento ecumenico in attesa della sua incarnazione. Solo una cristianità unita ecumenicamente può diventare corpo della verità di Cristo. Soltanto una pace ecumenica nella chiesa testimonia visibilmente all’umanità l’evangelo della pace»<sup>42</sup>.

Ancora ne *Il Dio crocifisso* (1972), nella ricostruzione della crisi di rilevanza della vita e di identità della fede cristiane, Moltmann aveva sostenuto che la fine dell’epoca

---

<sup>42</sup> J. Moltmann, *Pace in un mondo diviso*, in Id., *L’esperimento speranza. Introduzioni*, cit., p. 184.

confessionale della cristianità divisa e l’inizio di un’epoca ecumenica erano state favorite, più che da una intesa dogmatica sui classici temi controversi, da un accordo secolare di marca etica rivolto al mondo – un’“*ecumene* indiretta”. Nella replica ai timori di W. Kasper – *Dialettica che si rovescia nell’identità* – *che cos’è?* – in occasione del successivo dibattito (1979), egli prefigura, inoltre, un incontro tra i cattolici e i protestanti sul terreno prettamente teologico<sup>43</sup>.

A testimonianza della marginalità delle differenze dottrinali tra le confessioni cristiane, Moltmann è giunto ad auto-describersi come un “evangelico cattolico”, riconoscendo al cattolicesimo il compito storico di ricercare l’“unità di tutte le chiese cristiane sulla terra di Cristo”: «io sono sì di origine riformata e evangelica, ma il mio futuro è ecumenico. Io concepisco la tradizione riformata, in cui vivo e penso, come parte del tutto più grande e comune del cristianesimo da unificare ecumenicamente, e non ho provato ansia nello stabilire contatti in campo cattolico»<sup>44</sup>.

Nell’intervista *In dialogo con Moltmann* (1998) rilasciata a S. Busato, dopo aver precisato il valore specifico del protestantesimo evangelico – la “religione della libertà” e la “certezza del credere personale” – riafferma che il suo futuro è la “Cristianità ecumenica rinnovata in Cristo”<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> J. Moltmann, *Dialettica che si rovescia nell’identità* – *che cos’è?*, in M. Welker (ed.), *Dibattito su “Il Dio crocifisso” di Jürgen Moltmann*, Brescia, Queriniana, 1982, pp. 160-168.

<sup>44</sup> J. Moltmann, *Esperienze di pensiero teologico*, cit., p. 12.

<sup>45</sup> S. Busato, *Il cammino della speranza*, cit., pp. 314-315.

Non diversamente dal teologo cattolico Hans Küng<sup>46</sup> – con cui Moltmann ha pubblicato numerosi volumi<sup>47</sup> – per l’evangelico protestante la “chiesa cristiana del futuro” troverà la strada verso l’“unità ecumenica” nella comune professione di fede e nella comunione sacramentale ma anche nella comunanza di politiche rivolte alla “liberazione dell’uomo”: «Vivere in modo ecumenico significa essere affamati e assetati della comunione eucaristica con tutti i cristiani. Pensare in modo ecumenico significa essere affamati e assetati della giustizia di Dio per il mondo intero. I due momenti – l’ecumenismo intraecclesiale e l’ecumenismo cristiano verso l’esterno – procedono di pari passo»<sup>48</sup>. Solo una chiesa ecumenicamente unita può dare, secondo Moltmann, autentica testimonianza al suo interno e all’esterno della “liberazione dell’unico Dio”<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> H. Küng, *La Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1969; Id., *Essere cristiani*, Milano, Mondadori, 1976; Id., *L’infallibilità*, Milano, Mondadori, 1977; Id., *Dio esiste?*, Milano, Mondadori, 1979; Id., *Teologia in cammino*, Milano, Mondadori, 1983; H. Küng – J. Van Es – H. von Stietencron – H. Bechert, *Cristianesimo e religioni universali*, Milano, Mondadori, 1986; H. Küng, *Conservare la speranza. Scritti per la riforma della chiesa*, Milano, Rizzoli, 1990.

<sup>47</sup> J. Moltmann – H. Küng (eds.), *La Bibbia nel conflitto delle interpretazioni*, Brescia, Queriniana, 1975; Id., *Una confessione di fede ecumenica?*, Brescia, Queriniana, 1978; Id., *Una Convocazione ecumenica per la pace*, Brescia, Queriniana, 1988; Id., *Etica delle religioni universali e diritti umani*, Brescia, Queriniana, 1990; Id., *Il fondamentalismo come sfida ecumenica*, Brescia, Queriniana, 1992; Id., *Il diritto al dissenso*, Brescia, Queriniana, 1996; Id., *Il cristianesimo tra le religioni mondiali*, Brescia, Queriniana, 2004.

<sup>48</sup> J. Moltmann, *Il protestantesimo come “religione della libertà”*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 199.

<sup>49</sup> J. Moltmann, *Tesi per il lavoro e il compito della chiesa del futuro*, in Id., *Dio viene e l’uomo acquista libertà*, cit., pp. 47-48.

#### IV.

### IL CERCHIO DELLA DISTRUZIONE DELLA NATURA

«I cerchi diabolici della povertà, del potere e dell’estraniamento si trovano oggi avvolti in un cerchio ancor più ampio, il cerchio diabolico della distruzione industriale della natura»<sup>1</sup>.

Moltmann affronta con particolare attenzione l’odierna crisi ecologica ed i rischi per l’uomo e per tutte le creature che da essa derivano. I tre cerchi precedenti, infatti, secondo il teologo tedesco, si trovano avvolti nel più ampio “cerchio diabolico della distruzione industriale della natura”. L’assoluta fede nel progresso, espressione dell’interesse egoistico di pochi e vissuta ingenuamente dai più, ha compromesso irreparabilmente l’equilibrio naturale tanto da far ragionevolmente temere un’imminente e definitiva catastrofe ecologica: «Nel cerchio diabolico della crisi ecologica si conclude la straordinaria impresa della rivoluzione industriale. La distruzione dell’ambiente na-

---

<sup>1</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 378.

turale e lo sfruttamento della natura manderanno in rovina l'intero mondo e le rimanenti forme di vita presenti sulla terra. L'unilaterale valutazione economica e le speranze nella liberazione umana, che le precedenti generazioni, spesso con pathos messianico, avevano riposto nel lavoro, nella macchina, nel profitto e nel progresso, ai nostri giorni imprime al sistema umano-naturale un nuovo orientamento: non più verso la vita ma verso la morte»<sup>2</sup>.

Nei suoi scritti, Moltmann caratterizza, dapprima, il motivo conduttore della società moderna con l'impiego produttivo delle scoperte scientifiche in una visione che fa coincidere progresso e sviluppo economico. Se nelle culture pre-industriali vi era ancora un rapporto equilibrato tra l'uomo e la natura, il modo di riproduzione sociale attualmente dominante, quello dell'"usa e getta", ha probabilmente già assunto il carattere di "catastrofe ecologica", se non altro per le forme viventi più deboli. Questa "crisi mortale" sarebbe dovuta a un'"illimitata volontà di domino" che troverebbe origine nell'immedesimazione dell'uomo con Dio.

La liberazione dal cerchio della distruzione ecologica, secondo Moltmann, si può realizzare recuperando un "rapporto di pace con la natura" – un riequilibrio ispirato dall'ipotesi omeostatica di "Gaia" avanzata da J. Lovelock. Ad esso la teologia cristiana può dare un contributo ridefinendo una "dottrina ecologica della creazione" che concepisca "Dio nella natura" e la "natura in Dio" e

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 378.

valorizzi la "celebrazione del sabato" come la "legge di salvaguardia del creato". Moltmann, inoltre, ritiene che sul piano giuridico si debba prevedere una vera e propria "comunità di diritto della creazione" in cui siano riconosciuti alla natura dei "diritti di tutela" esercitabili giuridicamente attraverso dei "tutori delle creature" o di "authority per la tutela della creazione". Della distruzione naturale fanno parte, infine, le "malattie interiori" dell'uomo moderno, ricondotte alla perdita della sintonia con le "leggi e i ritmi del corpo".

#### 4.1. Società agricole vs società industriali

Le culture pre-moderne non erano affatto "primitive" e "sottosviluppate" come generalmente si pensa in quanto avevano elaborato un modello di "progresso" armonico con l'"equilibrio" tra società e natura<sup>3</sup>. Nel quadro delle concezioni cosmologiche prevalenti nelle società arcaiche, tra i membri di queste comunità, la "pietà animistica verso il cosmo", implicava il rispetto per le condizioni in cui la terra può vivere<sup>4</sup>.

Saranno le società industriali a svincolarsi dalle leggi della natura, a riferirsi esclusivamente ai desideri e alle rappresentazioni dell'uomo. Rispetto alle formazioni sociali primitive e quelle antiche, la società moderna subordina ai principi industrialistici della massima crescita

---

<sup>3</sup> J. Moltmann, *Distruzione e liberazione della terra: verso la teologia ecologica*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., pp. 95-96.

<sup>4</sup> J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., p. 23.

economica a tutti i costi l'equilibrio millenario del "ricambio della natura"<sup>5</sup>.

Nella lotta per la sopravvivenza o, più propriamente, in quella che K. Lorenz definisce "competizione intraspecifica", il sapere scientifico e il potere tecnico si trasformano in capacità di dominio verso gli altri esseri. Così si crea l'"assurda equivalenza" tra l'aumento del sapere e del potere, da una parte, e una "fede sconsiderata nel progresso", dall'altra, che sta distruggendo l'equilibrio naturale innalzando l'uomo al *dominus* del mondo. Moltmann ricorda il giudizio Bacon, secondo cui la scienza, "il parto più nobile e realmente mascolino", e la "potenza" coincidono e "fanno una cosa sola" – un principio di "utilità della conoscenza" condiviso da Cartesio: «La civiltà moderna della scienza e della tecnica è la prima a stabilire con la natura un rapporto di asservimento, a considerare la natura materia di sfruttamento. Già Francesco Bacone profetava che la scienza e la tecnica avrebbero reso la natura "schiava dell'uomo", mentre Cartesio poteva dire che l'uomo, attraverso la scienza e la tecnica, sareb-

---

<sup>5</sup> «Se stabiliamo un confronto tra la nostra civiltà e le culture premoderne, balza immediatamente agli occhi una differenza, quella che esiste tra la *crescita* ed *equilibrio*. Le culture premoderne non erano affatto così primitive e "sottosviluppate" come qualcuno potrebbe pensare, ma piuttosto sistemi altamente complessi basati sull'equilibrio, interessati a mantenere stabile il rapporto degli uomini con la natura, degli uomini tra loro e con le divinità. Le civiltà moderne occidentali, invece, vengono programmate in vista dell'esclusivo sviluppo, della crescita, dell'espansione e della conquista. Insieme alla "caccia alla felicità" degli americani, i valori fondamentali, che di fatto vigono nella nostra società e regolano tutto ciò che in essa accade, sono quelli della conquista del potere e del suo consolidamento» [*Ibidem*, p. 78].

bero diventato "*maître et possesseur de la nature*"»<sup>6</sup>.

Il rapporto con l'ambiente è mediato dagli strumenti attraverso cui gli uomini ricavano dalla natura ciò di cui hanno bisogno. Essi ne utilizzano le risorse e riconsegnano al mondo i propri scarti. Questo ricambio dell'"usa e getta" sembra accadere nell'idea ingenua che ciò che si consuma non finisca alla fine per essere scaricato sulle generazioni future. Una convinzione che nelle società consumistiche di massa sembra mascherare, come un'ideologia, un "modo di vivere innaturale e insano"<sup>7</sup>.

La società industriale moderna ha prodotto maggiori ricchezze di quante ne abbia prodotte qualsiasi società nel passato del genere umano. Ma, al contempo, essa produce la propria ricchezza materiale incrinando il delicato equilibrio eco-sistemico. Questa "bomba ecologica" che durante il '900 le società avanzate hanno continuamente potenziato, invece che disinnescare, è finalmente oggi al centro del dibattito internazionale.

Moltmann ribadisce che il pericolo della distruzione dell'ambiente rappresenta uno scenario possibile di cui si ha piena consapevolezza. La globalizzazione ci ha abituato essere più coscienti dell'indivisibilità dei rischi delle sfide su scala mondiale e della condivisione dei destini collettivi. Ma l'esautoramento del controllo dei singoli stati che pur attivano delle politiche di tutela ambientale e l'assenza di progetti internazionali credibili fa ritenere

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 24; Id., *Distruzione e liberazione della terra: verso la teologia ecologica*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 94.

a Moltmann che l'umanità sia quasi spacciata<sup>8</sup>.

Mentre di fronte alle catastrofi del passato, la natura riusciva a riaffermarsi, l'odierno sfruttamento naturale mina le basi su cui si fonda la vita determinando un "cerchio diabolico di morte" che dalla società s'abbatte sull'ambiente naturale per poi ripercuotersi sugli esseri umani<sup>9</sup>.

Sarebbe una "riduzione criminale", quindi, credere di risolvere una crisi che investe l'intera "società della scienza e della tecnica" con dei meri accorgimenti tecnici: «La crisi di cui facciamo esperienza non è soltanto una crisi ecologica, né può essere superata con interventi di tipo tecnico. Ciò che si esige è una conversione, la riscoperta di altri valori e opinioni, un nuovo atteggiamento rispetto alla vita privata e sociale»<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> «Si pensa che il futuro arrivi "con l'andar del tempo". E in effetti così è stato, almeno finora. Ma quando la minaccia dei mezzi atomici, chimici e biologici, di distruzione di massa, insieme al rapido avanzare della distruzione della natura, si tramuta in minaccia che non investe soltanto il genere umano ma la creazione intera, è ovvio che il futuro di per se stesso comprensibile, va "coscientizzato". Il suo vero tempo di vita risiede nel potere degli uomini. E se vogliamo che anche le prossime generazioni, insieme a quelle degli altri viventi sulla terra, possano continuare ad esistere sul pianeta dobbiamo creare scadenze sempre nuove alla vita stessa. Il genere umano si è reso mortale. Il nostro tempo è diventato tempo a termine. E si tratta di una situazione nuova nella storia dell'umanità, una situazione in cui anche la fede cristiana e la teologia devono trovare un loro orientamento. Il tempo in cui diventa possibile la fine dell'umanità e di ogni vivente superiore sul nostro pianeta viene ormai ad assumere il significato – abbastanza banale e nient'affatto apocalittico – di "fine dei tempi"» [J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., p. 5].

<sup>9</sup> J. Moltmann, *Fede cristiana e mutamento di valori nella modernità*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 76.

<sup>10</sup> J. Moltmann, *Distruzione e liberazione della terra: verso la teologia ecologica*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 95.

Il disequilibrio ecologico segna il limite di un'economia che estende il proprio "mercato dell'inquinamento" su di una dimensione planetaria. Sarebbe sbagliato ritenere che i problemi dell'ambiente riguardino solamente il "Primo mondo" dei paesi benestanti. Al contrario, le catastrofi ambientali non fanno altro che aggravare, soprattutto, i problemi economici e sociali che già affliggono i paesi del "Terzo mondo". Infatti, se le società industrializzate occidentali possono adottare dei dispositivi tecnici e giuridici atti a garantire, al loro interno, un ambiente pulito, i paesi poveri non sono in grado di farlo. E se i nostri paesi industrializzati possono decidere di trasferire i loro impianti industriali che danneggiano l'ambiente nel Terzo mondo e di vendere a tali paesi le loro scorie nocive, le nazioni povere del Terzo mondo non sono in grado di opporvisi.

Sin da *Pace in un mondo diviso* (1972), Moltmann accoglie le conclusioni allarmanti pubblicate nel rapporto *I limiti dello sviluppo* condotto dal *System Dynamic Group* del MIT per il progetto del Club Roma<sup>11</sup>.

#### 4.2. Le ragioni culturali della crisi ecologica

Il rapporto che si stabilisce fra la società umana e l'ambiente naturale è determinato dalle conoscenze scientifiche e dalle tecniche di intervento. Ma le conseguenze del

---

<sup>11</sup> J. Moltmann, *Pace in un mondo diviso*, in Id., *L'esperimento speranza*, cit., p. 194; Id., *Teologia e progetto della modernità*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., pp. 18-19.

progresso tecnologico non possono essere considerate una variabile incondizionata fuori da ogni possibile controllo. Secondo Moltmann, se l'ambiente naturale che ci circonda vive oggi una "crisi mortale", essa chiama in causa tutta la nostra modernità occidentale, lo stile di vita dei singoli, le norme delle comunità e i valori culturali dominanti: «Le tecnologie e le scienze naturali si sviluppano sempre a partire da determinati *interessi umani*. Ciò che le precede, le guida e le usa sono sempre degli interessi e, per parte loro, questi interessi umani sono regolati da *valori fondamentali* e da *convincimenti* presenti nella società in cui si vive. Essi sono nient'altro che ciò che i membri di una società considerano *evidente*, in quanto plausibile ed ovvio all'interno di un sistema in cui si vive. Quando uno di questi sistemi di vita, che congiunge la società umana alla natura, arriva ad una crisi letale per la stessa natura, è chiaro che tale crisi investe l'intero sistema»<sup>12</sup>.

Gli interessi materiali ed ideali che orientano i comportamenti privati e pubblici nelle moderne società sono improntati a una "illimitata volontà di domino" che spinge gli uomini a "dominare la natura" oltre quella lotta per l'esistenza in cui è immersa la riproduzione del genere umano<sup>13</sup>.

Se la cultura moderna crede che il massimo del progresso coincida con la realizzazione degli interessi acquisitivi e dissipativi del dominio, secondo il teologo tedesco, alla diffusione di tale mentalità ha contribuito anche il co-

mandamento della religione ebraico-cristiana che dispone: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra ed assoggettatela!"<sup>14</sup>.

Si consideri, peraltro, che la tesi di Moltmann sul nesso tra credenza religiosa e crisi nell'equilibrio ecologico poggia su assunti controversi. Ad esempio, l'idea che la "volontà di dominio" sulla natura si traduca necessariamente nella rottura dell'equilibrio ecologico. E l'ipotesi tutta da dimostrare che quell'"illimitata volontà di dominio" sia, seguendo un gergo paretiano, una derivata secolarizzata di residui religiosi. Inoltre, anche ammesso un rapporto di causazione adeguata, per cui la tradizione religiosa diviene l'immagine del mondo privilegiata per comprendere i saperi, le azioni e le identità degli individui, Moltmann si trova costretto a introdurre nel solco della religione ebraico-cristiana una discontinuità tra la religione degli antichi e la religione dei moderni: «benché i moderni non possano certo considerarsi – mediamente – campioni di fede, hanno pur sempre fatto di tutto per ottemperare al comandamento divino della loro vocazione: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra ed assoggettatela!". Anzi hanno messo fin troppo zelo nell'osservarlo. Il "crescete e moltiplicatevi", insieme alla visione dell'essere umano che ne sta alla base, risale ad oltre tremila anni fa, mentre la conquista moderna, con la sua cultura espansionistica, è iniziata in Europa soltanto quattrocento anni fa. Le ragioni, dunque, vanno cercate al-

---

<sup>12</sup> J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., p. 77.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 78.

---

<sup>14</sup> J. Moltmann, *Distruzione e liberazione della terra: verso la teologia ecologica*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 96.

trove, a mio avviso, nell'*immagine di Dio che l'uomo moderno si è delineata*<sup>15</sup>.

La "ragione più profonda" del dominio della natura, dovrebbe, quindi, essere ricercata nella "religione dei moderni" che con il suo monoteismo rigido e l'immagine di un "Dio Signore e onnipotente" ha svolto un ruolo decisivo nel far dimenticare che il mondo è "creatura divina", consegnandolo all'atteggiamento disincantato del sapere scientifico<sup>16</sup>. A partire dal Rinascimento, l'immagine di Dio è stata sempre più concepita nella figura del "Dio onnipotente" e l'"onnipotenza" è valsa, quindi, come la qualità specifica della divinità e del Regno cristiano nel mondo. Ed essendo l'"immagine in terra" di un "Dio trascendente", l'uomo doveva concepirsi come soggetto di conoscenza e di volontà che si contrappone al mondo naturale come a un oggetto passivo da sottomettere<sup>17</sup>.

L'argomento di Moltmann si compone di alcune proposizioni che riguardano le immagini di Dio, della natura e dell'uomo specifiche della modernità cristiana: 1. un'immagine di Dio come il "Signore onnipotente", unico e assoluto artefice del creato; 2. un'immagine di Dio come "Essere trascendente" che regge il futuro Regno; 3.

---

<sup>15</sup> J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., pp. 78-79.

<sup>16</sup> «Alla fine di una lunga storia della nostra civiltà assistiamo ora alla distruzione della vecchia visione del mondo che vedeva una armonia tra le forze della natura: ad opera del *monoteismo* moderno, da un lato, e del *meccanicismo* delle scienze naturali, dall'altro. Il monoteismo moderno ha tolto alla natura il suo mistero divino, l'ha disincantata, come diceva Max Weber, l'ha resa materia di conquista umana» [*Ibidem*, pp. 24-25].

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 79-80.

un'immagine della natura come forma estranea alla "storia della redenzione"; 4. un'immagine dell'uomo fatto a "immagine di Dio", a cui solo è stato promesso il regno dei cieli e che si comporta quindi come il "padrone del mondo". Se Dio è il "Signore del mondo", l'uomo mostrerà i propri connotati divini ergendosi come il "vicario" di Dio su di una natura desacralizzata<sup>18</sup>.

#### 4.3. *La strada della pace con la natura: l'ipotesi di Gaia*

Occorre porre riparo alla catastrofe abbandonando l'idea di essere padroni di una natura da disporre a piacimento, rendendosi conto che siamo parte di una più ampia famiglia da rispettare. A tal fine, secondo Moltmann, sarebbe necessario tradurre i modi preindustriali d'intendere l'armonia dell'uomo con la terra nei concetti post-industriali di una cultura ecologica che faccia pace con la natura<sup>19</sup>. Questa svolta dovrebbe essere ispirata da una riconsiderazione del rapporto vitale tra la società umana e l'ambiente naturale sul modello di "Gaia" e dalla revisione teologica delle interpretazioni erranee nelle concezioni giudaico-cristiane.

La liberazione dal cerchio diabolico della distruzione ecologica si realizza solamente ristabilendo un "rapporto di pace con la natura". Non è possibile liberarsi dal bisogno economico, dall'oppressione politica e dall'estraneità

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 80; Id., *Distruzione e liberazione della terra: verso la teologia ecologica*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 97.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 99.

zione culturale se prima non ci riconciliamo con la natura<sup>20</sup>.

Questi modelli di sviluppo devono essere presto sostituiti col nuovo modello ispirato al “principio di cooperazione con la natura”: «La natura non è oggetto nelle mani dell'uomo, ma ambiente in cui egli conduce la sua vita; ha i suoi propri equilibri e vanta suoi certi diritti. [...] Come un tempo l'uomo per sopravvivere ha saputo liberarsi dal dominio della natura, oggi, sempre per sopravvivere, deve liberare la natura dal dominio dell'uomo. [...] Nella misura in cui si passerà da una valutazione economica ad una ecologia, dall'incremento della quantità di vita alla valutazione della sua qualità, e quindi dal possesso della natura alla gioia di vivere, si supererà anche la crisi ecologica e la *pace con la natura sarà il simbolo della liberazione dell'uomo da questo cerchio diabolico*»<sup>21</sup>.

Ciò di cui abbiamo bisogno è una “riforma ecologica” della produzione, del commercio, del consumo, ecc. che, dal punto di vista tecnico è senz'altro possibile, sempre che la si voglia politicamente realizzare. Di fronte a prospettive tanto fosche sono necessarie delle nuove priorità in campo economico, sociale e politico ponendo al centro dell'agenda globale il tema della “sicurezza naturale” a difesa delle comuni risorse<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> J. Moltmann, *Teologia e progetto della modernità*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 19.

<sup>21</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., pp. 381-382.

<sup>22</sup> «Abbiamo bisogno di garantire uno sviluppo duraturo (*sustainable development*) nel Terzo mondo e una politica di sicurezza naturale (*environmental security*) nel Primo mondo. Ciò che ci manca è una comune “politica della terra” (E. von Weizsäcker) ed un mercato mondiale

Ricorrendo all'immagine di “Gaia”, Moltmann ci ricorda che l'ambiente naturale è il “cerchio vitale più prossimo”, in quanto se gli uomini sono certamente degli esseri sociali, essi sono, soprattutto, degli esseri naturali<sup>23</sup>. Le società possono svilupparsi solamente in equilibrio con le “condizioni cosmiche” che regolano l'“organismo terra”. Alterare tali condizioni, intaccando il meccanismo omeostatico che mantiene in vita il sistema terrestre, significa, quindi, far morire anche le civiltà umane<sup>24</sup>.

Rispondendo a una richiesta di chiarificazione di G. Del Re, nell'intervista a *L'Avvenire* (1999), Moltmann ripete di trovare convincente e di condividere la teoria dell'astrofisico agnostico James Lovelock<sup>25</sup>, il quale ha di-

---

ispirato a principi ecologici: un mercato della terra» [J. Moltmann, *Distruzione e liberazione della terra: verso la teologia ecologica*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 94].

<sup>23</sup> J. Moltmann, *Liberalismo e fondamentalismo dell'età moderna*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 214.

<sup>24</sup> «È nota la tesi dello scienziato inglese James E. Lovelock [...]. A lui interessava prospettare il sistema terra come un “unico sistema biocibernetico con la tendenza all'omeostasi. È stato il poeta William Golding ad associarvi l'antico nome greco di Gaia, la dea della terra. E così la tesi passa come “ipotesi Gaia”. [...] L'“ipotesi Gaia” offre, come riconosce lo stesso Lovelock, un'alternativa all'impostazione moderna, per la quale la natura incorpora solo una forza primitiva da sottomettere e governare, ma anche all'idea, abbastanza desolante, che il nostro pianeta altro non sarebbe che una banale navicella spaziale che ruota attorno a sole senza alcun senso né scopo, destinata un giorno a fondersi o a raffreddarsi. Ma l'“ipotesi Gaia” offre un'alternativa, scientificamente verificabile, allo stesso antropocentrismo, base su cui poggia la civiltà moderna, e ci costringe a pensare in modo biocentrico, o meglio ancora orientato alla terra» [J. Moltmann, *Distruzione e liberazione della terra: verso la teologia ecologica*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., pp. 105-106].

<sup>25</sup> J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1971.

mostrato che la terra funziona come un grande organismo complesso e che noi non viviamo “sulla” terra ma “nella” terra. Non si apprezzeranno mai abbastanza le implicazioni della sua ipotesi<sup>26</sup>.

#### 4.4. *La teologia ecologica: il sabato della terra*

Moltmann ricorda che la “teologia ecologica” ha una data di nascita incerta che si approssima alla pubblicazione di *Primavera silenziosa* (1962) di R. Carson<sup>27</sup>. Ma è con la relazione che il biologo J. Birch tenne all’assemblea del Consiglio ecumenico di Nairobi nel 1975 che le chiese mondiali furono chiamate a riconsiderare la loro particolare responsabilità nella strada verso la riconciliazione con la natura. Di fronte al problema sempre più urgente del disequilibrio ecologico, si levarono molte voci auto-critiche anche all’interno delle molteplici confessioni cristiane: «Il cristianesimo non è senza colpa per questo tipo di sviluppo se è vero che la civiltà moderna della scienza e della tecnica iniziò circa 4000 anni fa con la conquista della natura motivata dalla giustificazione biblica che gli esseri umani sono i “padroni della terra”. Se vogliamo salvaguardare la natura e garantire la sopravvivenza dell’umanità dovremo rivedere i valori religiosi e morali del mondo occidentale»<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> J. Moltmann, *La teologia di Gaia*, in «*Avvenire*», 16-12-1999.

<sup>27</sup> R. Carson, *Primavera silenziosa*, Milano, Feltrinelli, 1963.

<sup>28</sup> J. Moltmann, *Teologia politica e teologia della liberazione*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 56.

Moltmann menziona i lavori di J. Cobb<sup>29</sup> e G. Liedke<sup>30</sup> nel cui solco si situa la sua “dottrina ecologica della creazione” enunciata, soprattutto, nell’ultimo capitolo de *La giustizia come futuro* (1989). La teologia cristiana dovrebbe ridefinirsi come una “teologia ecologica” che non separa Dio dalla natura ma concepisce “Dio nella natura” e la “natura in Dio”<sup>31</sup>.

Se Dio è presente in ognuna delle sue creature, l’uomo dovrà ripensare il mondo con immagini organiche e non atomiste, energetiche e non meccaniciste<sup>32</sup>. La conversione a una “comunione creaturale”, al contempo, nuova e primordiale, comporta dunque una svolta nella visione e nell’azione nel mondo: «Dio è presente e sperimentabile nella gioia dell’esistenza e la pace della creazione. Pace si chiama qui: demolizione della *hýbris*, per la quale l’uomo si è fatto schiavista e sfruttatore della natura e instaurazione del nuovo rapporto di amicizia con la natura»<sup>33</sup>.

Dal punto di vista teologico la prima conversione ha inizio nell’immagine che ci facciamo di Dio poiché, se-

---

<sup>29</sup> J.B. Cobb, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Oxford, Oneworld, 1996.

<sup>30</sup> G. Liedke, *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, Stuttgart, Kreuz, 1979.

<sup>31</sup> «il compito più vasto che si ponga alla chiesa di Cristo è di una riforma ecologica della “religione dell’età moderna”. Il presupposto per una svolta ecologica della moderna società industriale sta in una conversione spirituale e culturale che affonda le radici in una nuova esperienza religiosa della realtà di Dio e della natura» [J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., p. 25].

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>33</sup> J. Moltmann, *Pace in un mondo diviso*, in Id., *L’esperimento speranza. Introduzioni*, cit., p. 194.

condo il teologo tedesco, vi è un'equivalenza tra come pensiamo Dio, l'uomo e la natura<sup>34</sup>. Occorre riconsiderare la creazione dalla riscoperta del "Dio trinitario" – il Dio del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo – tenendo conto che tutte le cose sono create "da Dio", formate "attraverso Dio" ed esistenti "in Dio": «La creazione, cristianamente intesa, è un processo di tipo trinitario: Dio il Padre crea attraverso il Figlio nella forza dello Spirito Santo. [...] Oggi dovremo riscoprire l'immanenza del Creatore nella sua creazione se vogliamo comprendere l'opera delle sue mani in un rapporto di profondo rispetto per Colui che l'ha posta nell'esistenza»<sup>35</sup>.

Come insegna la mistica cristiana, la distruzione della terra rappresenta, dunque, un "sacrilegio" attentato contro Dio stesso perché comporta la distruzione della "carne della sua carne e ossa delle sue ossa"<sup>36</sup>.

Il sapere moderno si rapporta scientificamente al mondo, scomponendolo in elementi, classificandoli, analizzandone le relazioni. In tal senso conoscere significa isolare un oggetto dal mondo vitale, ridurlo alle sue componenti non ulteriormente divisibili, per poi riprodurlo artificialmente. L'"interesse teorico" è complementare all'"interesse pratico" dell'utilizzo. Per contro, la nuova visione del mondo si ispira a un altro interesse conoscitivo,

---

<sup>34</sup> J. Moltmann, *Liberalismo e fondamentalismo dell'età moderna*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 212.

<sup>35</sup> J. Moltmann, *Distruzione e liberazione della terra: verso la teologia ecologica*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., pp. 100-101.

<sup>36</sup> *Ibidem*, pp. 103-104.

"olistico", "partecipativo" e "amoroso"<sup>37</sup>.

Come racconta la *Genesis*, la natura si comunica all'uomo come presenza di Dio nel momento della "celebrazione del sabato" – il settimo giorno –, quando ogni lavoro cessa e nessun uomo opera turbando il riposo e la contemplazione cui Dio si abbandona verso la sua creatura<sup>38</sup>. Soltanto rispettando il riposo sabbatico Israele è degno della benedizione di Dio. L'etica ebraica era, quindi, l'"etica sabbatica" di una comunità nomadico-agricola in cui il sabato è la "legge del creato" che impone in modo rigoroso l'astensione da ogni attività di lavoro in ogni

---

<sup>37</sup> «Se vogliamo invece conoscere la natura come creazione di Dio e percepire in essa la presenza dello Spirito divino, dobbiamo congedarci da questa mentalità che ruota attorno al potere e imparare a pensare in modo diverso, quello che crea comunicazione e integrazione. Gli oggetti e lo stato delle cose si conoscono nella loro effettiva realtà soprattutto quando li si colgono nelle specifiche relazioni, quando li si percepiscono non isolatamente ma nel loro insieme, nel loro ambiente. Ma allora dovremo ispirare la nostra conoscenza ad un altro interesse, cioè non dovremo più conoscere per dominare, ma per partecipare, cioè per inserirci nelle molteplici relazioni dell'essere vivente. [...] Se impareremo a voler conoscere la natura in questo modo partecipativo e amoroso impareremo anche ad instaurare un rapporto tra noi e la natura che ci riconcilierà con essa, che ci permetterà di cogliere il valore che la natura ha di per se stessa» [J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., p. 87].

<sup>38</sup> «Per l'antica saggezza giudaica la natura si presentava come creatura e presenza di Dio nella celebrazione del sabato, quindi nel giorno del riposo, quando non è previsto un intervento su di essa. Secondo il primo racconto della creazione, il Creatore portò a compimento l'opera delle sue mani nella festa del sabato del mondo, quando "cessò da ogni suo lavoro che aveva fatto", e benedisse, con la sua presenza inattiva, le creature che aveva chiamato all'esistenza. Dio non fece più nulla ma continuò a rimanere presente nelle creature che ora esistevano e che egli rispettava. È appunto questo sabato divino il "coronamento" della creazione, non l'uomo. L'essere umano viene piuttosto coronato e benedetto, insieme alle altre creature, con il sabato» [*Ibidem*, p. 88].

settimo giorno e, ogni settimo anno, l'obbligo di lasciare la terra incolta: «Questo sabato divino è il “coronamento del creato”. Non l'essere umano, ma gli umani insieme a tutte le altre creature sono coronati dalla divina “regina del sabato”. Con il riposo sabbatico Dio creatore giunge al proprio fine, e gli uomini che celebrano il sabato riconoscono la natura come sua creazione e la rispettano come opera amata da Dio. Il sabato potrebbe ispirarci una saggia politica dell'ambiente ed una terapia adatta per le nostre anime inquiete. Ma il sabato ha anche un altro significato: quello dell'anno sabbatico riferito alla terra ed agli uomini che vivono di essa. [...] *Lev 25, 4*: “Il settimo anno sarà come sabato, un riposo assoluto per la terra – sabato in onore del Signore»<sup>39</sup>.

Moltmann sottolinea, dunque, come l'anno sabbatico sia l'anno in cui chi obbedisce alla volontà del Signore riceverà ogni benedizione, mentre i disobbedienti verranno puniti. Secondo questa concezione del giorno e dell'anno sabbatico, in cui la terra glorifica Dio il suo Signore e viene rispettata da tutte le creature, non si tratta di “una terra che viene data al popolo di Dio” ma, invece, di “un popolo che viene assegnato alla terra di Dio” perché ne abbia cura come la terra del suo Signore<sup>40</sup>.

Viene proposta, infine, un'“interpretazione ecologica” dell'esilio babilonico di Israele, secondo cui Dio avrebbe permesso che il suo popolo fosse sconfitto e reso prigio-

niero per settant'anni per salvaguardare la terra e renderla più fertile al ritorno<sup>41</sup>. Ancora oggi, se vogliamo che la nostra civiltà sopravviva alla catastrofe ambientale dovremo, quindi, recuperare il senso con cui le antiche culture contadine curavano le fonti della propria ricchezza lasciando che la terra celebri il proprio “sabato”.

#### 4.5. *Comunità della creazione come comunità di diritto*

Il fondamento spirituale su cui appoggia la “conversione” dallo sfruttamento a fini di potere della natura alla “riconciliazione” con essa è rappresentato dalla percezione del “Cristo cosmico” e della “redenzione universale”. Naturalmente, nel cogliere questa presenza divina, secondo Moltmann, non si deve sminuire la “fede nel Cristo personale” ma ricollocarla nel più ampio orizzonte della “signoria di Cristo sul mondo”<sup>42</sup>.

I cristiani dovranno porsi di fronte alle altre creature come si pongono rispetto ai suoi simili, poiché ogni creatura è un essere per cui Cristo è morto al fine di introdurlo in un mondo riconciliato. La natura non è più un oggetto sul quale avventarsi ma costituisce con l'uomo un *continuum*: gli “uomini sono la natura” e la “natura è nell'umanità”. Un'etica che miri a conciliare i bisogni riproduttivi delle società umane con le condizioni rigenerative della natura non è interessata soltanto “a pareg-

---

<sup>39</sup> J. Moltmann, *Distruzione e liberazione della terra: verso la teologia ecologica*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 112.

<sup>40</sup> J. Moltmann, *Fede cristiana e mutamento di valori nella modernità*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 77.

---

<sup>41</sup> J. Moltmann, *Diritti dell'uomo, diritti dell'umanità e diritti della terra*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 128.

<sup>42</sup> J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., p. 95.

giare i conti” ma intende garantire una “cooperazione produttiva”<sup>43</sup>.

Su tali premesse Moltmann arriva a parlare di una “comunità di diritto della creazione”, ovvero di un’ “unica comunità giuridica” in cui occorre riconoscere dei “diritti giuridici” a tutte le “creature di Dio” – tanto a quelle cui si riconosce una “dignità umana” quanto a quelle cui spetta una “dignità creaturale”. Di fronte al “Dio Creatore”, tutti gli esseri sono dei “partner dell’alleanza”, per cui ciascuna creatura ha una propria “dignità” e un proprio “diritto di degna esistenza”: «Dal riconoscimento della dignità delle creature, fondata sull’amore che Dio ha *per* esse, sul sacrificio di Cristo *in vista* di esse e dell’abilitazione dello Spirito Santo *in* esse, consegue la percezione dei diritti di cui ogni singola creatura gode nella più ampia comunità di diritto della creazione. Come nel popolo di Dio, così anche nel cosmo, la comunità che si stabilisce a livello creaturale comporta, in virtù della riconciliazione operata da Cristo, una *comunità giuridica*. E come la dignità umana costituisce la fonte di tutti i diritti dell’uomo, così anche la dignità creaturale rappresenta la fonte di tutti i diritti di cui godono gli animali, le piante e la terra. La *dignità umana* è soltanto la forma umana dell’universale *dignità di creature*»<sup>44</sup>.

Se la “comunità creaturale” è una “comunità giuridica”, secondo Moltmann, si devono riconoscere anche dei

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 97-98.

“diritti di tutela” alla terra, agli animali e alle piante. Dei diritti analoghi a quelli della *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo*; diritti esigibili in via giudiziaria<sup>45</sup>.

Tra i principi di questa nuova costituzione, dovremo inserire quello per cui Dio, «il creatore del cielo e della terra, è padrone dell’opera delle sue mani, che quindi va considerata e rispettata come sacra»<sup>46</sup>. Da ciò discenderebbe l’illiceità della condotta di coloro che distruggono, feriscono o offendono la natura in qualche sua parte, appellandosi a una definizione giuridica (della natura o di una o di alcune delle sue parti) quale *res nullius*. Al contrario, secondo Moltmann, la natura non è affatto una *res nullius*, in quanto il suo proprietario c’è ed è Dio. E se solo Dio è l’unico legittimo titolare del diritto sul creato, solo a Lui competono le facoltà di “godimento” sugli oggetti di tale diritto. Gli uomini sarebbero solo dei “contitolari” del diritto di godimento *in re aliena*, un diritto sul

---

<sup>45</sup> «È venuto il momento di elaborare e condividere su scala mondiale, dopo la *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo* del 1948, anche una *Dichiarazione universale dei diritti della natura*. La natura – e quindi l’aria, l’acqua e la campagna, le piante e gli animali – è esposta alla violenza dell’uomo, per cui va tutelata sul piano giuridico. Un primo tentativo di sottrarla all’arbitrio dell’uomo è rappresentato dalla “Carta mondiale della natura, proposto il 18 ottobre del 1982 dalle Nazioni Unite. [...] come recita il preambolo, *l’essere umano è una componente della natura per cui è tenuto a rispettare tutte le altre forme di vita indipendentemente dal valore che esse assumono per gli uomini*. Questo giusto appello morale dev’essere motivato anche in termini giuridici, perché la natura non venga fatta dipendere dalla benevolenza dell’uomo» [J. Moltmann, *Distruzione e liberazione della terra: verso la teologia ecologica*, in *Id.*, *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., pp. 108-109].

<sup>46</sup> J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., p. 100.

creato che devono esercitare nel “rispetto solidale” del disegno divino<sup>47</sup>.

È importante sottolineare che secondo Moltmann gli uomini sono titolari dei diritti sulla creazione non come “singoli” ma come “specie”. Perciò chiunque tenga un comportamento, anche omissivo, lesivo nei confronti della natura non potrà addurre di agire nell’esercizio di un suo diritto (*qui jure suo utitur neminem laedit*) perché in realtà il soggetto, come singolo, non è titolare di alcun diritto. Con l’ulteriore conseguenza che ogni ferita alla natura rappresenta una lesione dei diritti della specie umana che, in quanto specie, ha su di essa dei diritti propri: «La riconciliazione del cosmo intero ad opera di Cristo (*Col 1,20*) significa giustificazione di tutte le creature che sono state private o compromesse nei loro diritti, e l’affermazione di una giustizia divina che sola assicura al creato vita e pace. Per cui la riconciliazione degli uomini con Dio, la riconciliazione fra loro e con se stessi, deve implicare – direttamente e immediatamente – pure la riconciliazione con la natura, perché si crei, insieme ad essa, una comunità di diritto in grado di sopravvivere»<sup>48</sup>.

Secondo il teologo tedesco non si deve considerare la tutela della natura contro la distruzione dell’uomo come una garanzia di un particolare tipo dei diritti umani - il diritto ad un ambiente pulito, all’aria pura, all’acqua limpida, ecc. - poiché così facendo la tutela della natura è vista esclusivamente come “diritto alla natura” e non, in-

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 100-101.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 102.

vece, come “diritto della natura” ad essere salvaguardata per se stessa. La natura verrà riconosciuta quale partner degli uomini e membro dell’alleanza di Dio soltanto se lei si riconosceranno dei diritti di cui essa è titolare in proprio. A tale riguardo, egli condivide, la proposta avanzata da un gruppo di teologi e giuristi delle università di Berna e Tubinga nel 1989 per l’“Alleanza riformata mondiale” all’Assemblea ecumenica mondiale di Seul del 1990 e alla Conferenza delle Nazioni Unite a Rio di Janeiro del 1992<sup>49</sup>.

Ma come garantire la tutela giurisdizionale di questi “diritti della creazione”? Mentre i soggetti giuridici capaci di intendere e volere possono ben esercitare i propri diritti o farsi rappresentare in giudizio da tutori, come potranno invocare giustizia gli animali, i vegetali e la terra?

Moltmann risponde che è possibile rappresentare tali diritti di creature non umane, ipotizzando una specie di “autorità fiduciaria di tutela”.

Nell’intervista rilasciata all’*Avvenire*, egli ribadisce

---

<sup>49</sup> «1. La natura – animata o inanimata – ha diritto ad esistere, cioè a vivere e a svilupparsi. 2. La natura ha diritto ad essere tutelata nei suoi ecosistemi, nelle sue specie e popolazioni tra loro interconnessi. 3. La natura animata ha diritto ad esistere ed a sviluppare il suo patrimonio genetico. 4. I viventi hanno diritto a vivere e a riprodursi secondo le proprie specie ed all’interno di ecosistemi adeguati. 5. Gli interventi sulla natura devono essere giustificati. Essi sono consentiti soltanto – se i presupposti che li motivano risultano inquadrati entro un procedimento legittimato per via democratica e nel rispetto dei diritti della natura, – se l’interesse che li giustifica è più rilevante di quello che si deve per l’integrità dei diritti della natura, e – se l’intervento non va oltre le reali necessità. 6. Ecosistemi rari, specialmente se ricchi di specie, devono godere di una tutela incondizionata. È vietato tutto ciò che concorre all’estinzione delle specie» [*Ibidem*, p. 110].

che, sebbene finora la Bibbia sia stata usata per giustificare lo sfruttamento dell'ambiente, la sua "giusta interpretazione" può esser coniugata nei termini di una "teologia ecologica" che intrecci le ragioni mondane e quelle religiose<sup>50</sup>. E ancora, nell'intervista rilasciata a G. Brotti per «*La nostra Domenica*» (2003), Moltmann conferma l'idea che i valori dominanti in occidente della conquista e dello sfruttamento della natura debbano cedere il passo ai valori della gioia dell'esistenza e del rispetto della creazione di Dio<sup>51</sup>.

#### 4.6. *La crisi psicosomatica dei moderni: il dualismo anima e corpo*

Le idee che delineano un modello di vita condotto in armonia con la natura non devono far pensare a un atteggiamento

---

<sup>50</sup> J. Moltmann, *La teologia di Gaia*, in «*Avvenire*», 16.12.1999.

<sup>51</sup> «L'idea che l'uomo sia la vera *copula mundi*, il "centro e lo scopo del creato", è affiorata spesso nella teologia cristiana. Eppure, la nuova sensibilità ecologica ci impone di ripensare questo nostro presunto ruolo dominante nell'universo. Di solito si giustifica questa concezione in base all'affermazione del primo capitolo di Genesi, in base alla quale l'uomo, "fatto a immagine del creatore", dovrebbe "dominare su tutte le creature". Sempre stando alla Bibbia, questo ruolo va però pensato come una forma di particolare responsabilità: quella legata allo stesso potere di dare un nome a tutti i viventi, come racconta sempre Genesi, che equivale – ci dicono gli esegeti – all'obbligo di custodire l'essenza di ogni creatura, di abitare nel giardino posto in Eden come un custode che ne abbia cura, non come un despota. Il potere dato ad Adamo non è quello di schiacciare gli altri viventi sotto i suoi piedi, ma quello di agire come un pastore premuroso, che difende ogni sua pecora dai lupi» [J. Moltmann, *Senza la speranza la vita si spegne*, intervista di Brotti G., in «*La nostra Domenica*», 35, 5.10.2003].

giamento romanticamente nostalgico o idillico. Al contrario, questo modo di pensare, di agire e di sentire significa condurre un'esistenza concretamente "in armonia con le leggi e i ritmi propri del sistema Terra" così come "in sintonia con le leggi e i ritmi del proprio corpo", recuperando la coscienza di esser-corpo prima ancora di "avere-il-corpo". Questa svolta nella concezione dell'essere umano rompe il dualismo occidentale tra l'anima e il corpo – un dualismo che ha reso sordi al linguaggio del corpo: «Ci accorgiamo del corpo represso, quando ci rifiuta il suo servizio. Il corpo come mezzo rivelatore della emozionalità affettiva di tutta la persona non è più conosciuto: il *patetico* è decaduto a *patologico*. L'*apatia* tanto celebrata dall'antropologia e dall'etica antica, si è rovesciata in indifferenza nei confronti del proprio corpo e dell'altrui dolore in freddezza di sentimenti. [...] Nonostante dobbiamo lottare contro la sofferenza disumana e pernicioso e contro tutte le esperienze del dolore, si dovrebbe tuttavia sviluppare il concetto di passione avente significato umano e di accettazione umanamente significativa di conflitto e sofferenze. [...] Una tale etica del patetico esige però in primo luogo, secondo la nuova antropologia, che la rende possibile, di integrare tutte le conoscenze e tutte le terapie dell'*aver-il-corpo* con questo corpo nell'*esser-corpo* della persona. La *categoria dell'aver* ha soffocato anche sotto il profilo medico – e non solo sotto il profilo economico e sociale – la *categoria dell'essere umano*»<sup>52</sup>.

In un paragrafo de *La giustizia crea futuro*, Moltmann

---

<sup>52</sup> J. Moltmann, *L'umanità del vivere e del morire*, in Id., *L'esperienza speranza*, cit., pp. 169-170.

propone nuovamente che il parallelo tra il dominio verso la natura e il dominio verso il proprio corpo – un dominio a cui il corpo cerca di sottrarsi manifestando degli stati sintomatici. Noi abitanti delle moderne società industriali, immersi nel frastuono delle nostre attività, abbiamo disimparato a prestare ascolto a questi due linguaggi: «nell’ambito in cui viviamo, la natura ci riesce appena percettibile, o diventa una “muta primavera”, destinata a morire in silenzio. Ed è ancora per questo che nel nostro corpo essa ci si annuncia soltanto nelle malattie, che frequentemente non sono altro che la protesta che il nostro corpo eleva contro le continue violenze cui è sottoposto dal nostro stile di vita, innaturale e insano. In realtà le cosiddette “malattie della civiltà” sono i sintomi di una civiltà malata»<sup>53</sup>.

La frattura tra i ritmi e le regole della natura e quelli della civiltà umana è stata favorita da un’educazione, anche di ispirazione religiosa, tesa a convincere i singoli che dobbiamo sempre dominare le nostre espressioni: una cultura della repressione dei desideri più sensuali<sup>54</sup>. Sin dai suoi primi inizi, la teologia moderna ha accettato la separazione tra corpo e anima, trovando lo “Spirito di Dio”

---

<sup>53</sup> J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., pp. 102-103.

<sup>54</sup> «questa estraniamento degli uomini moderni dalla natura del proprio corpo è favorita pure dalla religione e dalla educazione. Abbiamo dovuto con fatica imparare che siamo soltanto dei soggetti di conoscenza e di volontà, che dobbiamo dominare la nostra persona ed i nostri istinti fisici, che dobbiamo tenere sotto controllo i bisogni. Quelli del dominio e del controllo di se stessi sono i principi supremi della società industriale, poiché sono appunto quelli che consentono di disporre in qualsiasi momento degli individui. Ma l’autocontrollo e la disponibilità sono pure i principi che la moderna religione della soggettività ha affermato nei movimenti moralistici e pietistici» [*Ibidem*, pp. 104-105].

soltanto nell’“anima”. Tuttavia, secondo Moltmann, questa deriva del cristianesimo contrasta con la concezione biblica secondo la quale Dio creò a sua immagine “l’uomo intero” e, quindi, con la propria sessualità specificamente maschile e femminile: «Purtroppo la teologia cristiana ha impedito per lungo tempo che si affermasse un simile convincimento, poiché insegnava che la nostra immagine e somiglianza con Dio si rifletterebbe soltanto nell’anima dell’uomo, non nel suo corpo. Soltanto un’anima che domini il corpo porterebbe il sigillo dell’immagine di Dio e di una dignità simile alla sua nonostante tutte le nostre dissomiglianze. Ma questo contraddice la concezione biblica secondo la quale Dio creò a sua immagine l’uomo intero: “Maschio e femmina li creò” (*Gn 1,27*). Per “maschio” e “femmina” s’intende l’intera costituzione psicofisica dell’essere umano. Immagine di Dio non è l’anima asessuata che si eleva al di sopra del corpo, maschile o femminile, bensì la figura intera dell’essere umano»<sup>55</sup>.

Il “grido di libertà” non proviene solo dall’umanità sfruttata, oppressa, estraniata ma anche dalla natura del nostro corpo degradato a materiale della nostra volontà. L’armonia riconquistata tra l’anima e il corpo deve entrare necessariamente in conflitto con le ferree regole che la civiltà moderna ha escogitato per disciplinare la corporalità umana. Ma questa constatazione non deve scoraggiare nessuno e meno che mai i cristiani; anzi deve rafforzarli nell’impegno critico, fattivo e pieno di speranza<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>56</sup> J. Moltmann, *Dio viene e l’uomo acquista la libertà*, in Id., *Dio viene e l’uomo acquista la libertà. Conversazioni e tesi*, cit., p. 6.

V.

L'ULTIMO CERCHIO: IL NON-SENSO  
E L'ABBANDONO DI DIO

«I cerchi satanici dell'economia, politica, cultura e industria, colti più in profondità, risultano sottoposti ad una pressione ancor più forte e generale, quella derivata dal *cerchio satanico del non senso e dell'abbandono di Dio*»<sup>1</sup>.

Tutti i cerchi diabolici sono immersi in un vortice che li ricomprende e nel quale sono coinvolti gli uomini, le società e la natura: il “cerchio del non-senso e dell'angoscia originaria e dell'abbandono di Dio”. Con tale espressione, Moltmann indica il vuoto di progettualità che coglie una vita vacua che trascorre nelle *routine* delle pratiche quotidiane senza lasciare alcuna manifestazione significativa della propria identità<sup>2</sup>.

È questa condizione esistenziale che rafforza l'apatia che già deriva dalla miseria, dall'oppressione e dall'estra-

---

<sup>1</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 378.

<sup>2</sup> J. Moltmann, *Speranza di resurrezione e prassi di liberazione*, in Id., *Futuro della creazione*, cit., p. 110.

niazione e ci spinge a cercare rifugio nel piacere immediato o in un immaginario di fantasticherie. Anche quando siamo in grado di comprendere in che cosa potrebbe consistere la “liberazione” e quali azioni dovremmo conseguentemente fare “non c’è nessuno che le compia”. In ciò consiste l’“avvelenamento dell’interesse per la vita”. Una società oppressa, immiserita, emarginata, avvelenata finisce per sprofondare sempre più nella perplessità, nella rassegnazione e nell’angoscia e, per converso, questo sprofondare “nel mare del non-senso” rende gli uomini più incapaci di affrontare i problemi che li minacciano. È all’opera un meccanismo di reciproco rinforzo che lega i problemi economici, politici, culturali, ecologici, da una parte, e il problema del senso della vita, dall’altra. Tuttavia la “crisi di senso” che investe la “vita irrealizzata” dei paesi poveri e dominati riguarda anche la “vita realizzata” delle potenti società del benessere<sup>3</sup>.

L’angoscia e l’apatia non sono ancora vinte dal superamento della miseria economica, dell’oppressione politica e dell’estraneazione culturale. Esse sono una forma di privazione che non può essere ridotta ad altre dimensioni: «Uomini sfruttati, oppressi e estraniati sono spesso “un prodotto dei loro cattivi rapporti”. Già Eschilo diceva: “L’uomo perde metà della sua virtù nella schiavitù”. Ma l’uomo liberato non è invece un prodotto dei suoi liberi rapporti. Eschilo non direbbe: “l’uomo guadagna metà della sua virtù nella libertà”. Cattivi rapporti spingono l’uomo al male; buoni rapporti però non costringo-

---

<sup>3</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 380.

no l’uomo al bene. Dipende dall’uomo stesso e come realizzare le sue libere possibilità. Perciò è assai significativa la dimensione personale – e con essa la dimensione religiosa – della mancanza o pienezza di senso della vita<sup>4</sup>.

Se non vogliamo cadere in un’illusione materialistica, secondo Moltmann, dobbiamo riconoscere che il miglioramento delle condizioni di vita sui piani economico, politico, culturale e naturale non produce automaticamente uomini migliori. Non ci sarà liberazione economica, politica, culturale e naturale senza “liberazione interiore” della persona dall’angoscia che la rende aggressiva o la spinge all’apatia. In altri termini, senza quella conversione dell’uomo dall’avvilimento alla “fede” che P. Tillich definiva il “coraggio d’essere” a dispetto del “non-essere”<sup>5</sup>.

Solamente assolvendo a questo compito, per così dire, di “terapia culturale”, l’uomo moderno potrà riconciliarsi con la propria natura interiore. L’unico modo per uscire fuori da tale vortice che si autoalimenta è la ricerca autentica del senso in tutte le determinazioni del nostro vivere<sup>6</sup>.

A partire dal superamento dell’estraneazione dei singoli dalle reti di appartenenza delle società tradizionali in cui essi trovavano la sicurezza. Nella relazione *Fede cri-*

---

<sup>4</sup> J. Moltmann, *Speranza di resurrezione e prassi di liberazione*, in Id., *Futuro della creazione*, cit., pp. 126-127.

<sup>5</sup> P. Tillich, *Il coraggio di esistere*, Roma, Ubaldini, 1968; Id., *Umanesimo cristiano nel XIX e nel XX secolo*, Roma, Ubaldini, 1969; S. Mistura, *Paul Tillich, teologo della nuova psichiatria. Tra coraggio di esistere e problema dell’angoscia*, Torino, Claudiana, 1978.

<sup>6</sup> J. Moltmann, *Fede cristiana e mutamento di valori nella modernità*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 76.

*stiana e mutamento di valori nella modernità* (1996), presentata al XXX Congresso delle Settimane di psicoterapia a Montecatini, Moltmann aveva sostenuto, infatti, la tesi che la “crisi psicosomatica” di cui soffrono gli uomini nella loro più intima “anima” dipende, anche, dalla diffusione di una cultura individualista ed edonistica.

Certamente, nelle società tradizionali l’esistenza delle persone era in larga misura predeterminata dall’appartenenza alla famiglia, alla casta, al cetto sociale, ecc., privando i singoli di una vera libertà individuale. La convinzione moderna che una “società delle libere opportunità” (*free-choise-societies*) debba salvaguardare i membri dai gruppi d’appartenenza è una conquista culturale a cui Moltmann non vuole rinunciare. Nulla deve essere accettato come qualcosa che gli altri dispongono per noi.

Per altro verso, si diviene “persone” solo nello spazio della riproduzione simbolica delle relazioni “Io-Tu-Noi” che la scissione individualista dei gruppi e delle comunità rischia di dissolvere. Una dissoluzione che riguarda anche il significato della sequela delle generazioni, la cui perdita d’orizzonte accresce nella modernità l’“angoscia della morte”<sup>7</sup>.

Vi sarebbe, dunque, un legame stretto tra lo scoraggiamento e il riemergere dell’“istinto della morte”<sup>8</sup>. Un nesso che, nel volume *Il Dio crocifisso*, Moltmann ordinava nella sequenza “esperienza del non senso – apatia – inconscio impulso alla morte”. Ed è sempre questa angos-

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 84-85.

<sup>8</sup> J. Moltmann, *Pace in un mondo diviso*, in Id., *L’esperimento speranza. Introduzioni*, cit., p. 196.

scia che rende gli uomini più aggressivi e nemici verso il loro prossimo<sup>9</sup>.

Come anticipato, secondo il teologo tedesco, l’“angoscia di morte” è accresciuta dallo sfilacciarsi dei legami di appartenenza che, nelle società tradizionali, restituivano al singolo il senso di una vita dedicata alla loro riproduzione sociale: «È probabile che la nostra voglia di vivere derivi proprio dalla paura repressa di morire. Se ascoltiamo le suggestioni della nostra coscienza individualizzata, percepiamo che “con la morte tutto finisce, non si può trattenere nulla né portare nulla con sé!”. E questa paura inconscia della morte traspare anche dalla nostra fretta di vivere. Nelle società di tipo tradizionale le singole persone si sentivano membri di una più ampia realtà, quella della famiglia, di una vita più allargata, del cosmo intero, dove se muore il singolo continua pur sempre a vivere ciò di cui egli partecipa. La coscienza moderna, individualizzata, non conosce invece nessun altro al di fuori di se stessa, e tutto riferisce a sé, per cui crede che la sua morte significa anche la fine di tutto»<sup>10</sup>.

All’interno della propria visione religiosa del mondo, secondo Moltmann, poiché sono la “presenza” e la “inabitazione di Dio” a dare compimento alla vita dell’essere umano, questa perdita di pienezza nel “senso della vita” viene identificata anche come l’“abbandono di Dio”.

Moltmann definisce, in diversi scritti, il significato della propria “teologia della liberazione” con i concetti di

---

<sup>9</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 379.

<sup>10</sup> J. Moltmann, *Fede cristiana e mutamento di valori nella modernità*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., pp. 88-89.

“libertà”, “riconciliazione” e “sofferenza per i liberati e gli oppressori”. Ma la libertà cristiana non coincide né con la libertà mondana del liberalismo né con la libertà del socialismo, poiché nessuna realizzazione umana è il “futuro di Dio”.

### 5.1. *La cooperazione tra i movimenti di liberazione*

Nella situazione in cui versa una “società demoralizzata”, la fede in Dio diventa un’ipotesi di speranza che trova la sua dimostrazione nella libertà dall’apatia, dall’evasione e dalla pulsione di morte. Ma se le chiese cristiane devono diventare delle “istituzioni di libertà socio-critica”, dovranno superare sia l’“idolatria privata” che l’“idolatria pubblica”.

Esse dovranno propugnare la libertà dell’uomo nella situazione de *Il Dio crocifisso* trionfando sui poteri religiosamente mistificati che rendono apatici gli uomini ma anche debellando i sistemi psichici dell’apatia. Con la “libertà della croce di Cristo”, in cui si concretizza radicalmente il comandamento veterotestamentario che proibisce la celebrazione delle immagini, la cristianità deve impegnarsi in una continua “lotta iconoclastica” contro tutte le forme di idolatria non soltanto di stampo religioso ma anche economico, politico, razziale, ecc. I cristiani oggi dovrebbero avanzare sulla via della “desacralizzazione” e della “democratizzazione” del potere politico, perché questo è nella linea delle loro vere tradizioni. Il loro compito consisterà, dunque, nel lottare non solo contro la “superstizione” e l’“alienazione” religiose ma anche

contro l’“idolatria” politica, sociale e razziale per servire alla liberazione dell’uomo in tutti i campi. In tal senso, il teologo tedesco, afferma che è compito delle chiese sviluppare delle istituzioni di libertà mediante la critica della società<sup>11</sup>.

Nella conferenza mondiale degli studenti cristiani tenutasi a Turku nel luglio del 1968, Moltmann era intervenuto con una relazione di apertura intitolata *Dio nella rivoluzione* composta di sette tesi chiarificatorie della propria concezione della “nuova teologia politica”. Si tratta, probabilmente, dello scritto politicamente più audace del teologo tedesco in cui il linguaggio della “liberazione” si tramuta in quello della “rivoluzione”. Nelle condizioni attuali e future di una storia umana sempre più rivoluzionaria, egli pretendeva partito tra coloro che rivendicano un cambiamento radicale nell’organizzazione delle formazioni sociali verso un’“emancipazione umana” da intendersi, nella teoria e nella prassi politica, in un’accezione che rimanda a un vocabolario di matrice marxista<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> J. Moltmann, “*Teologia politica della speranza*”, in AA.VV., *Dibattito sulla “teologia politica”*, cit., p. 225.

<sup>12</sup> «Che cosa è la rivoluzione? Sotto questo nome intendiamo un cambiamento radicale di un sistema economico, politico, morale e spirituale. [...] Tutti gli altri cambiamenti non sono altro che evoluzione e riforma. Il cambiamento alla base di un sistema sarà attuale solo quando si presenteranno (saranno a portata di mano) nuove possibilità e mezzi finora sconosciuti. Appena allora ci sarà una coscienza critica nel presente. Si paragona ciò che sarebbe possibile con ciò che si è realizzato e si trova una discrepanza fra possibilità e realtà, fra futuro e presente. Noi viviamo oggi in un mondo formato da un’umanità non realizzata, ma realizzabile. [...] Noi abbiamo il dovere di garantire il futuro dell’uomo in modo rivoluzionario. [...] Garantire oggi la storia come prassi rivoluzionaria, significa trovare l’unità di conoscere e agire»

Le conseguenze dell'analisi sociologica delle società contemporanee – alla luce dell'impegno per il cambiamento “verso il meglio” per l'intero genere umano – nei confronti della “missione cristiana” sono esplicitate nella II<sup>a</sup> tesi in cui si afferma che le crisi di “identità” e di “rilevanza” della cristianità potranno essere superate solo se la teologia e la chiesa cristiane manifesteranno il loro potenziale rivoluzionario tanto sul piano della meditazione quanto sul piano della pratica. Nella miseria della situazione presente, la cristianità deve portare in pratica il futuro annunciato da Cristo secondo il metro delle possibilità attuali: «la teologia della rivoluzione non è una teologia per vescovi, ma una teologia laica dei cristiani, che soffrono e combattono nel mondo. A prescindere da questo, bisogna però anche dire che non ci sarà una teologia della rivoluzione fintanto che non si arriverà ad una rivoluzione nella teologia. Fino a quando i cristiani non agiranno in maniera rivoluzionaria, non avranno il diritto di tenere discorsi teologici sulla rivoluzione. Perciò nemmeno la chiesa ha il diritto di elaborare una “teologia della rivoluzione” nel mondo, se prima essa stessa non verrà riformata dalle basi»<sup>13</sup>.

Nel saggio *La rivoluzione della libertà* (1967), Moltmann aveva evidenziato che tutti coloro che sono impegnati nella discussione sulla libertà, marxisti, socialisti, liberali, cattolici, protestanti, ecc., provengono da diverse rivoluzioni determinabili storicamente, da cui traggono

---

[J. Moltmann, *Dio nella rivoluzione – Le sette tesi di Turku*, in AA.VV., *Dibattito sulla “teologia della rivoluzione”*, cit., pp. 92-93].

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 94.

una propria concezione della libertà<sup>14</sup>. Questo radicamento costituisce le “differenze” ma anche la “comunanza” in quanto si sono formati tutti in lotte rivoluzionarie compiute in nome della libertà. Essi hanno concezioni diverse della libertà, ma poiché si trovano tutti inseriti nell'unica storia della ricerca di libertà esiste tra loro una profonda comunione. Vi è un rapporto di “rettificazione vicendevole” tra i movimenti della libertà che chiarisce, la visione di Moltmann sulla dialettica tra tradizione e rivoluzione e il modo inclusivo di pensare cristianamente la libertà in maniera non totalitaria: «Il fratello maggiore lungo il cammino verso la libertà correggeva di volta in volta quello minore affinché delle libertà già acquisite lungo questo cammino non fossero abbandonate o ridotte a vantaggio della maggior libertà ricercata. La libertà nella storia non deve essere attesa solo dal futuro sempre nuovo, come se finora non ci fosse mai stata; ma la nuova rivoluzione deve fare sua la tradizione di quelle precedenti, altrimenti non giunge ad una libertà maggiore, bensì soltanto ad una libertà diversa. Inversamente la tradizione deve passare nella rivoluzione, altrimenti non riesce a superare le proprie perversioni e delusioni. È ingenuo e lo si deve da sé a dimenticanza se si pensa che con la libertà in una sfera della vita subentrerebbero le libertà nelle altre sfere della vita»<sup>15</sup>. In *Cristiani e Marxisti nella lotta per la libertà dell'uomo* (1968), Moltmann preciserà che la “libertà cristiana” non è una

---

<sup>14</sup> J. Moltmann, *La rivoluzione della libertà*, in Id., *Prospettive della teologia*, cit., p. 231.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 240.

“libertà speciale “che dev’essere distinta da quella cui aspirano tutti gli uomini. Descrivendo la sua accezione di “teologia della liberazione”, egli invoca una cooperazione tra tutti i movimenti che hanno aperto nuovi fronti nella lotta affinché uniscano i loro sforzi per la “libertà totale dell’uomo”<sup>16</sup>.

Se nessuno di tali movimenti ha combattuto sinora la “battaglia decisiva”, pur tuttavia, ciascuno ha aperto un nuovo fronte nella lotta per la libertà esercitando un reciproco influsso<sup>17</sup>. Affinché le chiese diventino portatrici di un’azione di pace, di libertà e di giustizia devono svincolarsi con l’aiuto dei “gruppi di innovazione” dal potere istituito, accogliendo le istanze rivendicative e ponendosi come delle istanze di dialogo sollecitando la cooperazione tra tutti i “movimenti di liberazione”<sup>18</sup>. Secondo Moltmann, infatti, i cerchi diabolici sono una catena con molti anelli che senza l’alleanza delle forze liberatrici non sarà mai spezzata. La lotta anticapitalistica non condurrà a una “nuova umanità” se non diventa una lotta contro la dittatura e il razzismo e se da quell’esperienza non sorge anche la liberazione dall’angoscia e dall’aggressività umana<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> J. Moltmann, *Cristiani e marxisti per la libertà dell’uomo*, in Id., *Religione, Rivoluzione e futuro*, cit., pp. 45-46.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>18</sup> J. Moltmann, *Pace in un mondo diviso*, in Id., *L’esperienza speranza. Introduzioni*, cit., p. 189.

<sup>19</sup> «In materia di libertà non si può pensare in modo particolaristico, ma bisogna superare gli irrigidimenti ideologici sui propri interessi. È deplorabile che tra i diversi movimenti di liberazione sia sorta una disputa sull’“origine di ogni male”. [...] Nella maggior parte delle situazioni una cosa compra l’altra: ovunque troviamo oppressori oppressi che trasmettono aggressivamente ad altri la sofferenza che essi provano.

## 5.2. La riconciliazione dei liberati con i loro nemici

Da un punto di vista cristiano, così come la liberazione non può porsi senza la riconciliazione quest’ultima non può porsi senza la prima. La teologia cristiana della liberazione vede agire nelle molteplici sfere della vita umana, dentro, con e sotto le oppressioni un’“angoscia originaria di ampiezza cosmica e di profondità transpersonale” che, dappertutto, si traduce sempre in aggressività. Solo la riconciliazione con il “Dio della liberazione” significa, al contempo, lotta contro l’oppressione, così come la pace con Dio significa l’avversione verso un mondo ostile alla pace.

Secondo Moltmann, il concetto cristologico di rappresentanza indica ai cristiani per chi e dove debbano impegnare la “fantasia dell’amore”. Il messaggio di Gesù ha valore per tutti gli uomini proprio perché egli ha preso partito per i deboli, i poveri, i discriminati, gli empi e i senza legge. Ma la novella evangelica insegna anche che bisogna iniziare a pensare con e per gli altri, perfino se essi sono i nemici della nostra libertà: «È comprensibile che ogni movimento di liberazione politico o culturale nella lotta quotidiana porti l’impronta dell’avversario e segua sovente la legge della contrapposizione e non di rado la legge della vendetta. Ma questo corrompe la libertà e i valori per cui si deve combattere. [...] se l’odio giustificato contro lo sfruttamento non si accompagna alla spe-

---

È come una catena senza principio e senza fine» [J. Moltmann, *Speranza di resurrezione e prassi di liberazione*, in Id., *Futuro della creazione*, cit., p. 113].

ranza nella nascita dell'uomo nello sfruttatore, la rivoluzione diventa sempre più simile alla repressione. La "reifificazione rivoluzionaria" perciò deve venir risolta già nel corso della lotta stessa. La liberazione non può essere rinviata escatologicamente a una data *dopo la rivoluzione*<sup>20</sup>.

Se solo per i poveri e i discriminati il vangelo è una "buona notizia", mentre per i ricchi e i potenti, difesi dall'autorità religiosa e politica, è una "notizia dolorosa", in virtù della "dialettica interna alla cristologia" è agli "ultimi" che Cristo domanda di salvare i "primi". Nella visione della speranza cristiana c'è una sorta di "messianismo dei poveri". Moltmann ricorda che pur condividendo con gli zeloti la critica all'ordine politico-sociale e la condanna della divinizzazione dei potenti, Gesù non incitò i poveri e gli oppressi allo spirito di vendetta ma promise loro la beatitudine e la giustizia di Dio. La speranza del futuro si libera delle visioni di vendetta e dai sogni di onnipotenza dei deboli. Questa è, secondo il teologo tedesco, la "rivolta umana" operata da Cristo<sup>21</sup>. La chiesa deve essere una comunità di diversi tenuti insieme dall'*agápe* in cui il riconoscimento altrui è il "sacramento di speranza nell'umanità"<sup>22</sup>.

Evocando le suggestioni analoghe a quelle dell'Horkheimer de *La nostalgia del totalmente altro* (1970)<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 112-113.

<sup>21</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., pp. 168-169.

<sup>22</sup> J. Moltmann, "Teologia politica" della speranza, in AA.VV., *Dibattito sulla "teologia politica"*, cit., p. 226.

<sup>23</sup> M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia, Queriniana, 1982<sup>3</sup>.

– libro intervista in Italia tradotto da R. Gibellini e pubblicato dalla Queriniana –, Moltmann assicura che il messaggio della "nuova giustizia" che la fede escatologica porta nel mondo afferma che "i carnefici non riporteranno la definitiva vittoria sulle loro vittime" e che "le vittime non trionferanno sui carnefici"<sup>24</sup>.

Nel volume *La giustizia crea futuro* (1989), Moltmann riconferma che, se Dio ci dà la sua pace è perché noi possiamo diventare "operatori di pace" in questo mondo, in quanto colui che è "giustificato" ha un cuore affamato di giustizia e assetato di pace: «ad ogni dono corrisponde anche un compito. Se la chiesa, se i cristiani sono l'*opera* dell'agire di Dio che rende giusti e costruisce la pace, allora essi sono, con lo stesso rigore, lo *strumento* dell'agire divino nel mondo. Alla giustificazione di uomini ingiusti segue l'impegno per una migliore giustizia nella società. Alla riconciliazione di uomini che non avevano pace segue ora la loro missione come operatori di pace nei conflitti di questa società. Non può darsi altra risposta dei cristiani alla loro esperienza di Dio»<sup>25</sup>.

Moltmann commenta, quindi, il messaggio di "amore per i nemici" contenuto nel *Sermone della montagna* come la forma più compiuta dell'amore verso il prossimo e conforme ai desideri di Dio. Un principio etico che assicura pace duratura e si oppone alla "legge del contraccambio": «Chi entra in una disputa e cerca il conflitto si pone sempre sotto la legge del contraccambio: occhio

---

<sup>24</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 206.

<sup>25</sup> J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., p. 13.

per occhio e dente per dente. Chi si atteggiava di fronte al nemico seguendo la legge del contraccambio entra in un cerchio diabolico che non prevede via di scampo: deve diventare nemico per il suo nemico e mantenersi in un atteggiamento ostile. Se il male si contraccambia con il male, al male si aggiunge sempre altro male, perché soltanto in tal modo lo si può giustificare. [...] L'atteggiamento di Cristo propone invece, rispetto al nemico, è quello dell' "amore per i nemici" (Mt 5, 43). [...] Amore per i nemici è amore che non si limita al contraccambio, ma crea una realtà nuova. Chi ripaga il male con il bene non reagisce più ma crea qualcosa di nuovo»<sup>26</sup>.

L' "amore per i nemici" presuppone la liberazione dalla paura del nemico perché se si amano i nemici non ci si chiede più come è possibile difendersi da loro bensì come è possibile disarmarlo della sua ostilità.

Con una terminologia weberiana, Moltmann afferma che l' "amore per i nemici" non esprime un' "etica del sentimento" che comanda delle buone ma astratte intenzioni, bensì ricomprende il nemico nella cerchia della nostra concreta responsabilità. E alla sprezzante considerazione di Bismarck, secondo cui "con il Sermone del monte non si può certo governare lo stato", egli obietta che con il Sermone della montagna non solo si può far politica ma si deve mettere in atto una politica di pace<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 66.

### 5.3. La disponibilità alla sofferenza

Oltre a ripensare la libertà in maniera non particolaristica, aiutando il processo di coordinamento dei movimenti di liberazione, e a instillare nel cuore dell' inumano la responsabilità della conciliazione, la teologia della liberazione dovrebbe educare alla disponibilità della sofferenza. Molti movimenti di liberazione sono falliti a causa del loro "ottimismo superficiale". Senza quella speranza che nasce dalla disponibilità alla sofferenza, la resistenza e la fiducia non ottengono una solida base<sup>28</sup>.

Nella "teologia della croce", Moltmann aveva affermato che il Crocifisso manifesta al credente, al contempo, ciò che in questo mondo va realmente male – lo stato di abbandono di Dio dal mondo – e il futuro del "regno di Dio" nel quale la morte, la sofferenza, l'ingiustizia troveranno la redenzione. La speranza cristiana trova alimento dalla sofferenza causata dal tempo presente e richiede l'accettazione della sofferenza come viatico del "Regno futuro". Solo davanti alla "croce di Cristo", essa riconosce ciò che veramente è male nel mondo, la sofferenza della creatura, e al di sopra della miseria, annuncia la giustizia di Dio attingendo da essa la propria riserva di senso per l'angoscia della sofferenza.

D'altra parte, la speranza cristiana non è una "teodicea" meramente consolatoria, in quanto si carica sulle spalle la sofferenza umana, lottando nel mondo per

---

<sup>28</sup> J. Moltmann, *Speranza di resurrezione e prassi di liberazione*, in Id., *Futuro della creazione*, cit., p. 114.

l'“anticipazione del Regno”. Nel sopportare la sofferenza si conferma l'impazienza escatologica del cristiano che si presenta come una “forza d'amore” capace di trasformare la storia delle società.

La “religione della croce” non è motivo di conforto e di edificazione, bensì di uno “scandalo” che tramite la fede introduce gli uomini in una contraddizione con se stessi e l'ambiente, scuotendo dall'apatia della coscienza. In una cultura che si fonda sul “principio di prestazione” e che “privatizza il dolore e la morte” reprimendone la dimensione sociale, l'“attualizzazione del Dio crocifisso” deve liberare gli uomini dalle illusioni della società in cui vivono. Ma fino a quando non vi è consonanza tra fede e ambiente, è il dolore ad essere la “prova della verità della non-verità” in cui svanisce l'apatia che tutto confonde nell'“indifferenza”<sup>29</sup>.

Uno dei messaggi fondamentali nella “teologia della croce” riguarda l'invito ai credenti a vivere nella fede del *Dio crocifisso* le contraddizioni del nostro tempo. Accettarla significa rinunciare alla propria ed altrui identità, non adattarsi più agli idoli e ai tabù di questa nostra cultura ma solidarizzare con le vittime della religione e della società come fece quel Cristo “fratello e liberatore” che la religione e la società sacrificarono<sup>30</sup>.

Prospettare una visione di un futuro per il quale valga la pena vivere, come fa il cristianesimo prefigurando l'avvento del Regno di Dio, diviene di vitale importanza spe-

cialmente in epoche in cui le trasformazioni delle società moderne occidentali generano delle “grosse contraddizioni” che provocano un disorientamento e una rassegnazione per il futuro che favorisce derive conservatrici di odio verso il prossimo e per se stessi. Mentre i conservatori sono incapaci di futuro, perché incapaci di trasformarsi così arroccati in un presente che vorrebbero estendere indefinitamente al futuro, secondo Moltmann, la teologia cristiana si dovrebbe proporre di “destabilizzare” intenzionalmente il presente al fine generare le nuove occasioni che il futuro riserva: “senza crisi nessuna *chance*”<sup>31</sup>.

Nel rapporto che unisce l'uomo, la società e la natura nel “senso della vita”, lottare per la liberazione significa cercare un'esistenza ricca di significato religioso. Anche nella migliore delle società immaginabili l'“angoscia originaria” rimarrà una ferita aperta che sarà sanata se il senso emergerà da tutti i nessi del nostro vivere. In termini teologici, allorché all'“abbandono” seguirà l'“abitazione in Dio e la fede nella nuova creazione”<sup>32</sup>. Una pace proficua tra uomo e uomo, tra uomo e natura, tra uomo e stato, tra stato e stato, non potrà essere realizzata se non facendo leva sulla speranza in un significato veritiero e stabile di tutte le cose. Nella situazione di carenza di significato della vita e di abbandono di Dio, la “conoscenza di un Dio presente ma nascosto sulla croce del Cristo da lui abbandonato”, secondo Moltmann, conferisce il “coraggio d'essere nonostante il nulla”. Attraverso il ri-

---

<sup>29</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 54.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 55.

---

<sup>31</sup> J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., pp. 7-8.

<sup>32</sup> J. Moltmann, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 382.

cordo dell'esperienza della croce, ci si rende conto di quanta ingiustizia, malvagità e povertà umana dominano in questo mondo e a dispetto del contesto culturale di generale insensatezza, l'impegno a vivere riacquista un proprio senso di fronte alla morte. La fede in Dio è importante perché senza liberazione religiosa dell'uomo dall'apatia, dall'angoscia e dall'aggressività, non ci può essere alcuna liberazione: «Nella situazione di generale avvilito, con le sue forme di escapismo la fede cristiana diventa la *resa dei conti della speranza*. Ciò è dimostrato nella liberazione dal panico e dall'apatia, dalla paura e dall'istinto di morte. Ciò è dimostrato praticamente con lo sperare nelle azioni di liberazione dall'universale cerchio diabolico in cui è caduto il mondo. Senza la speranza della fede nel futuro messianico di Dio non c'è speranza in azione che resista. Senza *la speranza in azione*, la speranza della fede diventa inoperosa e irresponsabile»<sup>33</sup>.

#### 5.4. *La libertà cristiana*

Sebbene nelle rivoluzioni politiche liberali e sociali si ritrovi “lo spirito dell'ultima rivoluzione di Dio” – il *novum ultimum* – contro la “potenza del male e del nulla”, la visione cristiana della libertà è semanticamente più ampia. La “libertà cristiana”, infatti, non coincide né con la “libertà del liberalismo”, secondo la quale ognuno può essere libero e felice a modo suo purché non limiti la libertà

---

<sup>33</sup> J. Moltmann, *Speranza di resurrezione e prassi di liberazione*, in Id., *Futuro della creazione*, cit., p. 127.

altrui, né con la “libertà del socialismo”, con il suo proposito di fare a meno di Dio nella costruzione mondana di una società più giusta e pacifica: «I cristiani non vogliono per se stessi la libertà del liberalismo, secondo cui ognuno può diventare beato a suo “modo”, purché non disturbi il “modo di altri”: poiché la libertà non è soltanto un affare privato. D'altra parte i cristiani non possono neppure permettere che le realizzazioni socialiste della libertà ereditino il loro (dei cristiani) lavoro, peculiare e creativo, per l'avvicinarsi del regno escatologico della libertà, poiché nessuna forma di vita politica e sociale nella storia realizza già qui il futuro creativo di Dio, che concluderà la storia di potenza e di miseria, quale l'attende operosa la fede»<sup>34</sup>.

Se i cristiani accolgono l'“epoca del dialogo”, essi devono guardarsi dal “relativizzare se stessi” in un “vago indifferentismo”<sup>35</sup>. La fede cristiana come “religione della libertà” trova “origine” nell'esodo d'Israele dalla schiavitù d'Egitto e la resurrezione del Cristo crocifisso nel regno di Dio e la sua “finalità” è la liberazione umana nella “nuova creazione”: «All'origine di questa si trovano i simboli creativi della libertà: l'*esodo* d'Israele dalla schiavitù e dalle pentole di carne dell'Egitto nella terra di Dio, e la *risuscitazione* del Cristo crocifisso nel regno di Dio ormai prossimo. Al fine escatologico della fede si trova una *nuova creazione* che libererà tutto il creato oppresso dalla schiavitù della transitorietà. Quando i cristiani parlano di

---

<sup>34</sup> J. Moltmann, *La rivoluzione della libertà*, in Id., *Prospettive della teologia*, cit., p. 231.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 240.

Dio, essi parlano del Dio che sta per venire, il cui futuro creativo porterà la libertà universale nella miseria degli uomini e di tutto il creato. Per questo la fede è la partecipazione alla libertà creativa di Dio. La fede deve essere intesa non tanto come “semplice senso di dipendenza” in soggezione religiosa, quanto piuttosto come “semplice senso di libertà” nella comunione col Dio creatore»<sup>36</sup>.

Nel saggio *Cristiani e marxisti per la libertà dell'uomo* (1968), interrogandosi su quali libertà rivendicano i cristiani, Moltmann rilevava che i cristiani concepiscono la libertà non soltanto come la libertà borghese dalle costrizioni della società politica o come la libertà di classe dalle contingenze materiali ma come la “libertà del credente in Dio”<sup>37</sup>. In particolare, secondo il teologo tedesco, il cristianesimo e il marxismo, nelle loro versioni “chilistiche” e “umaniste” possono, certo, procedere parallelamente integrandosi nel criticare la miseria reale dell’umanità e lottare per l’emancipazione ma non collimano perfettamente. L’uomo è schiavo della paura da cui non è liberato da nuovi rapporti sociali ma attraverso la fede nell’avvento del “Nuovo Regno”: «I cristiani vedono la miseria dell’uomo non solo nel fatto di non aver ancora sfruttato le proprie possibilità, ma ancor più profondamente nelle reali insufficienze: nella schiavitù sotto la potenza del peccato (cioè lo scacco della vita ad opera dell’egoismo e della paura), nella minaccia della morte e nella transitorietà, e infine nello sfruttamento da parte della

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 222.

<sup>37</sup> J. Moltmann, *Cristiani e marxisti per la libertà dell'uomo*, in Id., *Religione, Rivoluzione e futuro*, cit., p. 48.

legge che comanda all’uomo di vivere nella libertà ma non gliene dà i mezzi. Per questo, per essi la libertà sta nella liberazione dalla maledizione della cattiva azione ad opera della grazia, nella libertà dalla morte e dalla paura mediante la speranza e nella libertà dalla legge delle opere mediante la fede»<sup>38</sup>.

Il futuro escatologico che è promesso e anticipato nel Cristo risorto era già stato descritto da Moltmann in *Teologia della speranza* (1964) con il riferimento alla giustizia, alla vita e alla libertà del Nuovo Regno<sup>39</sup>. A partire dalle promesse contenute nel Vecchio Testamento, la giustizia di Dio è il presupposto per l’esistenza e la stabilità dell’intero creato. Ma rispetto al rapporto storico di comunanza fondato sulla fedeltà al patto e concretizzatosi nella storia d’Israele, la promessa cristiana preannuncia contro l’esistente ingiustizia mondana una “nuova creazione” non più solo per Israele ma per tutti gli uomini e le creature. Il futuro escatologico è il “futuro della vita” che non va inteso né come sopravvivenza né come immortalità ma come “risurrezione dei morti” – una speranza già espressa nel Vecchio Testamento e che nel cristianesimo attraverso la resurrezione di Cristo viene “anticipata storicamente”. Infine, anche la promessa del “Regno” e della “Signoria di Dio” sull’intero universo di-

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, pp. 57-58.

<sup>39</sup> «La *missio* di Gesù è comprensibile soltanto in base alla sua *promissio*. Il suo futuro, alla cui luce egli è conoscibile per quello che è, viene illustrato in anticipo da: – promessa della giustizia di Dio, – la promessa della vita e conseguenza della risurrezione dai morti, – la promessa del regno di Dio in una nuova totalità dell’essere» [J. Moltmann, *Teologia della speranza*, cit., p. 195].

schiuso dalla tradizione ebraica viene modificata attraverso la risurrezione di Cristo, l'“inizio del suo futuro” – “*parusia*”.

Moltmann precisa che nella risurrezione di Cristo le promesse di Dio trovano conferma e convalida ma non ancora il loro “adempimento finale”. Essa si colloca nel processo storico tra la “creazione” e la “riconciliazione” che prelude alla pienezza della nuova creazione in cui regnerà nel mondo la giustizia, la libertà e la pace per tutti gli esseri viventi<sup>40</sup>. E ancora nella *Risposta alla critica della “Teologia della speranza”* (1967), quell’“adempimento finale” è spiegato con il concetto di “*parusia*”: «La parola non viene mai impiegata per la venuta, già avvenuta, di Cristo “nella carne del peccato”, e dunque mai è detta del Gesù storico, bensì sempre e solo dalla venuta, non ancora avvenuta, del glorificato nella pienezza del suo potere messianico per dare compimento alla storia. *Parusia* dunque non ha mai il significato di “ritorno”, bensì indica il futuro di Gesù Cristo, nel quale egli estenderà il suo diritto su tutto»<sup>41</sup>. Per tale ragione, il cristiano non crede solo nella libertà. È la fede nel Regno di Dio la vera liberazione dall’angoscia alla speranza, dall’egoismo all’amore e dalla schiavitù del male alla resistenza contro il male<sup>42</sup>. La libertà cristiana si comprende come l’“inizio” e il

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 333.

<sup>41</sup> J. Moltmann, *Risposta alla critica della “Teologia della speranza”*, in W.D.Marsch (ed.), *Dibattito sulla “Teologia della speranza” di Jürgen Moltmann*, cit., p. 280.

<sup>42</sup> «La fede cristiana partecipa alle inesauribili possibilità di Dio: “tutte le cose sono possibili per Dio” e “tutte le cose sono possibili a colui che crede”. Questa inesauribile pienezza di possibilità di Dio si ri-

“pregustamento” di quella libertà onnicomprensiva del “nuovo Regno” a cui tendono tutti gli uomini e le cose e che rende solidali con il “Creato”. La vera liberazione accade ogni volta e ovunque sia anticipata quella “nuova creazione”<sup>43</sup>.

Moltmann osserva che poiché la resurrezione è una “resurrezione dei morti”, la speranza cristiana che libera – il “tanto più” – si contrappone all’esperienza della morte: «la morte non è solo la fine fisica di una vita umana. La morte è una forza personale e politica nel cuore della vita. [...] Ovunque si diffonde l’angoscia della libertà, inizia già il morire. Al contrario, la liberazione comincia dove l’angoscia ci viene tolta e noi siamo collocati nello spazio libero. La liberazione alla luce della speranza si oppone all’angoscia, all’istinto di morte e alla minaccia della morte. Si oppone alla morte clamorosa delle bombe e alla morte strisciante delle anime. Questa opposizione è il primo aspetto della liberazione. Si sperimenta la liberazione ove si fa esperienza di una tale opposizione. [...] “Tanto più” dice spesso Paolo quando non parla di “liberazione da” qualcosa, ma di “liberazione verso” qualcosa (ad es. *Rom 5, 15-20*)»<sup>44</sup>.

E in *Fede cristiana e mutamento di valori nella modernità*, egli riconferma la fede e la speranza nella risurrezione

---

vela nell’atto creativo della resurrezione del Cristo crocifisso. Credere significa perciò partecipazione all’atto creativo e partecipazione al processo della nuova creazione del mondo da Dio» [J. Moltmann, *Speranza di resurrezione e prassi di liberazione*, in Id., *Futuro della creazione*, cit., p. 115].

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pp. 117-118.

promessa da Dio che dischiude un orizzonte oltre la morte che dilata, intensifica e riappacifica anche il tempo finito della vita: «Possiamo però affidare questa nostra vita a termine, finita, alla vita eterna, divina, e da essa pure riceverla, come quando, nella fede, facciamo esperienza della comunione con Dio. Chi sperimenta la presenza del Dio eterno lascia che la sua vita temporale sfoci come in un oceano che lo avvolge da ogni parte (*Sal 139*), quale ampio spazio vitale che nemmeno la morte finita potrà mai comprimere. All'interno di questa divina presenza noi riusciremo ad accettare questa nostra vita limitata nel tempo, con tutti i suoi limiti. E potremo essere tranquilli e rilassati, iniziando a vivere lentamente e con gusto»<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> J. Moltmann, *Fede cristiana e mutamento di valori nella modernità*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 89.

## CONCLUSIONI

### LA CHIESA NEL PROCESSO DI LIBERAZIONE

In *La Chiesa nella forza dello Spirito* (1975), Moltmann puntualizza la “missione della cristianità e della chiesa di Cristo”, nella storia per il regno di Dio, a partire dalla “forza dello Spirito santo” nel mediare lo “storico” e l’“escatologico”: «La chiesa si comprende nella *presenza dello Spirito santo* come popolo messianico per il regno che viene, quando sta in ascolto della lingua del tempo messianico e nel battesimo e nella cena del Signore celebra i segni del mettersi in cammino e della speranza, Nella festa messianica essa prende coscienza della sua libertà e del suo mandato. La chiesa si sperimenta nella *forza dello Spirito santo* come la comunità messianica al servizio del regno di Dio nel mondo»<sup>1</sup>.

La mediazione messianica si esprime tanto nella figura dell’“anticipazione” del regno di Dio quanto nella figura della “resistenza” alle ingiustizie del mondo terreno, alle forze del male, dell’apatia e della morte. L’“anticipa-

---

<sup>1</sup> J. Moltmann, *La Chiesa nella forza dello Spirito. Contributo per una ecclesiologia messianica*, Brescia, Queriniana, 1976, p. 377.

zione” e la “resistenza” sono connesse, quindi, con le figure della “dedizione” e della “rappresentanza”: le anticipazioni non rappresentano se stesse ma rappresentano ciò che viene ed esigono impegno e dedizione al presente perché si apra il futuro del regno di Dio<sup>2</sup>.

Senza la salvezza delle Chiese dal loro imprigionamento nelle classi, nelle razze e nazioni dominanti, difficilmente ci sarà una Chiesa in grado di salvare. Per tale ragione, Moltmann afferma che la speranza dei cristiani impegnati nel realizzare un futuro migliore è che la Chiesa possa essere diversa: «Scoprono una profonda discrepanza fra l’aspetto finora realizzato del cristianesimo e le sue possibilità non realizzate. Soffrono per il fatto che credere in Dio viene collegato con la paura dell’al di là. Soffrono per il carattere repressivo della morale ecclesiastica. Soffrono per le gerarchie autoritarie nella chiesa e per la manipolazione clericale. Soffrono per l’alleanza delle grandi chiese con le esistenti condizioni del potere. Cercano una fede libera che permetta una speranza nel futuro»<sup>3</sup>.

Nelle *Tesi per il lavoro e il compito della chiesa del futuro* (1973), il teologo tedesco riconosce che la Chiesa si è unita in molti paesi a dei regimi istituzionali che propagano discordia, ingiustizia e oppressione: “vassalla” degli interessi di determinate classi, razze, fazioni<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>3</sup> J. Moltmann, *Dio nella rivoluzione – Le sette tesi di Turku*, in AA.VV., *Dibattito sulla “teologia della rivoluzione”*, cit., p. 96.

<sup>4</sup> J. Moltmann, *Tesi per il lavoro e il compito della chiesa del futuro*, in Id., *Dio viene e l’uomo acquista libertà*, cit., p. 38.

La critica sociale e politica da parte delle vittime diventa sempre anche la critica alla religione di quella società al fine di liberare la chiesa dalla “nuova schiavitù babilonense”. Tuttavia, secondo Moltmann, essa non può essere rinnovata dalle critiche rivolte “dall’esterno”, pur importanti, ma solamente dalla “prospettiva interna” della “chiesa di Cristo”<sup>5</sup>.

Il passo più significativo di *Speranza di resurrezione e prassi di liberazione* riguarda l’indicazione da parte di Moltmann della strada che la chiesa cristiana deve percorrere a) “sotto il segno della Croce”, b) come “comunità dell’esodo” e c) “comunità carismatica”: «Quanto più la Chiesa è memore *solo di Cristo* e testimonia nel mondo soltanto la missione di Cristo di portata messianica, tanto meno essa è un’immagine riflessa della società nell’ambito religioso. Essa diventa allora una *Chiesa sotto il segno della Croce*, una *comunità dell’Esodo*, una *comunità carismatica*, e mostra così le forze della nuova creazione e i segni liberanti del futuro mondo libero. Soltanto quando essa stessa avrà compreso il suo proprio ruolo nel processo di liberazione di Dio, potrà senza angoscia e senza assuefazione “distinguere gli spiriti” ed entrare in un aperto e critico rapporto con gli odierni movimenti di liberazione»<sup>6</sup>.

a) Nella “teologia della croce” si è visto che, secondo Moltmann, Gesù Cristo ha incontrato la comunità cristiana e la comunità cristiana ha incontrato Gesù Cristo,

---

<sup>5</sup> J. Moltmann, *Speranza di resurrezione e prassi di liberazione*, in Id., *Futuro della creazione*, cit., p. 115.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 123.

nella parola delle Sacre Scritture come il “liberatore crocifisso”. Egli ricorda che, ad esempio, l’evangelico Luca scrive che Cristo è venuto per “annunciare il Vangelo ai poveri e la libertà ai prigionieri, e restituire la vista ai ciechi, a liberare gli oppressi e ad annunciare il tempo di Dio” (Lc 4, 18). E fu a motivo di questa missione di significato messianico, che Gesù Cristo fu ripudiato dai potenti del tempo secondo le loro leggi e crocifisso. Secondo il teologo tedesco, la missione della chiesa è la missione di Cristo: «quanto più la chiesa cristiana porta il Vangelo ai poveri, la liberazione ai prigionieri e la conoscenza ai ciechi, tanto più anch’essa viene coinvolta nel destino di Cristo e diventa una *Chiesa sotto il segno della Croce*. La Chiesa cristiana incontrerà irragionevolezza e resistenza e infine persecuzione. Chi aiuta coloro che sono perduti deve mettere in conto di perdersi egli stesso. Ma si riconoscerà la vera Chiesa di Cristo dalle forze della liberazione che vivono in essa e da essa muovono, e non di rado anche dai segni della Croce, che essa deve portare a causa della sua resistenza»<sup>7</sup>.

Moltmann ripropone la complementarità tra teologia della croce e teologia della speranza: una croce senza la risurrezione significherebbe che Gesù di Nazareth non è il Cristo di Dio, ma una risurrezione senza croce sarebbe solo un miracolo, prolessi astratta del futuro. Per contro, la risurrezione del Cristo è prolessi e speranza per la “croce del presente”.

Tutto discende dall’idea che l’anticipazione del futu-

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 120-121.

ro di Dio ebbe luogo nel Crocifisso. Questo assunto è ripetuto in *Speranza e sviluppo*, in cui si legge che l’attenzione alle vittime, a partire dall’esempio del Crocifisso “in luogo di altri”, è il compito dei cristiani i quali, prendendo su se stessi la croce, precorreranno il “futuro della redenzione”<sup>8</sup>.

Il futuro in cui spera la fede cristiana non inizia “in alto”, ai vertici dell’evoluzione, ma – come avvenne per il Crocifisso – “in basso”, in coloro che sono senza futuro e vittime della storia del mondo. Questo rovesciamento è la “dialettica della Croce” che invita i credenti ad amare i non amati e coloro che rimangono più indietro. Quanto più la chiesa si adopera per la liberazione dei poveri, degli oppressi, dei discriminati, tanto più essa sperimenterà che è “Chiesa sotto la croce”<sup>9</sup>.

b) La “Chiesa del Cristo risorto” si può chiamare anche “comunità dell’esodo” poiché è la comunità di coloro che abbandonano la schiavitù e attraverso la lunga marcia nel deserto si recano nella terra promessa. Un viatico che non prevede, peraltro, di andare da un paese ad un altro, come per il popolo d’Israele, ma presso tutti i paesi e storicamente dal passato al futuro anticipato da

---

<sup>8</sup> «il futuro di Dio, della libertà e della giustizia vengono mediati in questa storia, e cioè attraverso *il soffrire di Gesù Cristo in rappresentanza* e il conseguente *agire in solidarietà* con i sofferenti. La forma ottenuta durevolmente dall’anticipazione della risurrezione mediante il Crocifisso è la sua rappresentanza, il suo soffrire e morire “in luogo di altri” [...] è importante vedere che l’anticipazione della speranza cristiana è viva e operante solo in rappresentanza di coloro che non hanno futuro» [J. Moltmann, *Speranza e sviluppo*, in Id., *Futuro della creazione*, cit., p. 64].

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 67-68.

Gesù Cristo e, ancora, dalle forme di vita oppresse a quelle liberate, in attesa della vita che inghiotte la morte<sup>10</sup>.

Il nostro Autore ribadisce la forte attualità dell'espressione "comunità dell'esodo" distinguendo i sistemi teologici che non pretendono solo di essere in sé coerenti e che mirano a rimanere inconfutati dal di fuori attraverso delle strategie di autoimmunizzazione e i sistemi teologici che assumono come immagine guida l'esodo del popolo di Dio in cammino verso la terra promessa in cui abita e regna Dio<sup>11</sup>. Come insegna la "teologia della speranza", la Chiesa è "comunità dell'esodo" perché deve riguadagnare l'orizzonte escatologico promesso da Dio e sperato in Gesù Cristo. La cristianità non deve, quindi, chiudersi come una "fortezza" in cui non è possibile penetrare ma da cui non è neppure possibile evadere. Essa deve piuttosto mantenere la "via dell'esodo" e attendere che il tempo della predicazione risolva la sua tensione escatologica con la storia<sup>12</sup>.

c) Moltmann conclude le indicazioni sul ruolo della Chiesa nel processo di liberazione ricordando che, secon-

---

<sup>10</sup> «Nella resurrezione di Cristo, in questo Unico evento, è infranto l'estremo limite della libertà, il limite della morte. Una chiesa che vive di questo infrangere [il limite della morte] non potrà perciò rispettare gli angusti confini del dominio della morte nella vita economica, politica e culturale, ma cercherà di superare in tali sfere vitali le potenze di morte del negativo. [...] poiché questo Risorto nella sua umiliazione a morte sulla croce ha provato le sfere della sofferenza e dell'abbandono, anche il rifiuto, la sofferenza e infine il morire sono inclusi nella festa della libertà. La Chiesa del Cristo risorto si può chiamare la *comunità dell'esodo*» [J. Moltmann, *Speranza di resurrezione e prassi di liberazione*, in Id., *Futuro della creazione*, cit., p. 121].

<sup>11</sup> J. Moltmann, *Esperienze di pensiero teologico*, cit., p. 10.

<sup>12</sup> J. Moltmann, *Teologia della speranza*, cit., pp. 334-335.

do la parola delle Scritture, Cristo incontra la Chiesa "nello Spirito di Dio" che rende vive l'anima e la carne. Uno spirito che, come predica S. Paolo, va inteso come la forza creatrice che "rende possibile l'impossibile e chiama all'essere ciò che non è" (*Rom 4, 17*). È questo il dono di Dio che rende la comunità cristiana una "comunità carismatica": «Ogni carisma è insieme dono [*Gabe*] e compito [*Aufgabe*]. Ogni carisma è una forza della nuova creazione. Lo Spirito discende sulle capacità e sulle possibilità di ognuno e le rende attive per il regno di Dio, per la liberazione del mondo. Secondo Paolo questo vale tanto per un predicatore quanto per una vedova, tanto per un vescovo come per chi pratica la carità. [...] In una comunità carismatica non c'è perciò nessuna differenza fondamentale tra clero e popolo, ma solo differenza pratica e carismatica. Dal punto di vista carismatico l'intero popolo prende parte religiosamente, personalmente, politicamente e socialmente all'ampio movimento di liberazione di Dio»<sup>13</sup>. Moltmann precisa che scoprire il regno di Dio nella Chiesa significa, creare una "comunità adulta" in cui si radunano tutti i cristiani e non solo gli "ecclesiastici". Ogni membro è "portatore dello Spirito"<sup>14</sup>.

La riflessione teologica non dovrebbe essere riservata ai "professori" ma essere assunta come un "compito comunitario da tutti i fedeli" – un compito aperto alle risposte dei credenti di ieri, oggi e domani perché la teolo-

---

<sup>13</sup> J. Moltmann, *Speranza di resurrezione e prassi di liberazione*, in Id., *Futuro della creazione*, cit., p. 122.

<sup>14</sup> J. Moltmann, *Liberalismo e fondamentalismo dell'età moderna*, in Id., *Dio nel progetto del mondo moderno*, cit., p. 211.

gia non è un deserto in cui ogni singolo è solo con sé e con Dio ma un sistema fluido fatto di reciproci influssi e di mutue sollecitazioni.

Moltmann ricorda che il termine “teologo”, sin dai tempi della Scolastica, induce a pensare a un esperto – un “erudito di Dio” – formatosi accademicamente ed esemplificato in modo compiuto dal cattedratico, responsabile della propria ricerca e del proprio insegnamento e secondo solo all’autorità religiosa. Tuttavia, la “teologia accademica” non è altro che l’approfondimento e la chiarificazione metodica di ciò che i cristiani pensano nella loro comunità, allorché credono in Dio e vivono la fede nella comunità di Cristo, il quale si è rivelato, anzitutto e per lo più, ai più umili, secondo quanto detto dall’evangelista Luca – *Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, che hai nascosto queste cose ai dotti e ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli* (Lc, 10, 21) – e, quindi, professato nella chiesa riformata. La “teologia accademica” e la “teologia popolare” devono stare in rapporto fra loro nel costruire il “patrimonio comune di tutti i fedeli”: «Tutti i cristiani, giovani o vecchi, maschi o femmine, che *credono e che credendo pensano a qualcosa*, sono teologi, come ha detto Lutero: *Tutti siamo teologi, vale a dire ogni cristiano [...] Tutti siamo detti teologi, così come tutti siamo detti cristiani*»<sup>15</sup>.

Soltanto una teologia immersa nel sentire comune del proprio popolo è pienamente aderente al messaggio escatologico ed è in grado di valutare se le istituzioni della

---

<sup>15</sup> J. Moltmann, *Esperienze di pensiero teologico*, cit., pp. 20-21.

Chiesa rappresentino per la comunità dei credenti un “oppio religioso” o il “fermento di libertà” inaugurato da Cristo<sup>16</sup>. A tal fine, la religione ha bisogno dei “lumi delle scienze storico-critiche” le quali hanno dischiuso la relatività di tradizioni ritenute a lungo indubitabili e istillando anche all’interno della teologia una “doppia riflessione” sulle condizioni culturali, sociali e psicologiche del nostro tempo e sugli effetti delle credenze e delle azioni della chiesa in questo mondo<sup>17</sup>.

Una teologia responsabile deve, quindi, analizzare dal punto di vista della “critica sociale” l’opera che le chiese svolgono nelle società moderne e dal punto di vista della “critica ideologica” le dottrine che afferma. Emerge, qui, l’attenzione di Moltmann al “metodo critico” come viatico per incamminare la riflessione teologica lungo la strada di Cristo. Egli rigetta dunque l’accusa rivolta alla teologia politica in Europa e alla teologia della liberazione in America latina di “politicizzazione della chiesa a sinistra”. Se queste “teologie progressiste” si immergono nei problemi sociali e politici del nostro tempo è perché questo impegno conoscitivo e pratico è una condizione della testimonianza pubblica che la teologia e la chiesa sono chiamate a rendere di Cristo e alla responsabilità che ogni cristiano deve assumersi in vista della “giustizia di Dio”<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> J. Moltmann, *Teologia politica*, in Id., *Religione, Rivoluzione e Futuro*, cit., p.63.

<sup>17</sup> J. Moltmann, “Teologia politica” della speranza, in AA.VV., *Dibattito sulla “teologia politica”*, Brescia, Queriniana, 1971, p. 209.

<sup>18</sup> J. Moltmann, *La giustizia crea futuro*, cit., pp. 14-15.

## FONTI

### 1. GLI SCRITTI DI JÜRGEN MOLTSMANN

I testi di Moltmann sono per la massima parte tradotti in italiano, a testimonianza dell'interesse che questo Autore ha suscitato nel nostro paese. Se ne dà di seguito un elenco aggiornato dei principali, integrato anche dei testi pubblicati in tedesco e ancora non tradotti.

- J. Moltmann, *La teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Brescia, Queriniana, 1965.
- J. Moltmann, *Rivoluzione e libertà*, in «*Tempi nuovi*», 10.12 - 24.12.1967.
- J. Moltmann, *Il Dio della speranza*, in AA.VV., *Dio oggi*, Brescia, Queriniana, 1969, pp. 121-130.
- J. Moltmann, *Risposta alla critica della "Teologia della speranza"*, in W.D. Marsch (ed.), *Dibattito sulla "teologia della speranza" di Jürgen Moltmann*, Brescia, Queriniana, 1973, pp. 265-315.
- J. Moltmann, *Dio nella rivoluzione*, in J. Moltmann – R. Shaull – H. Gollwitzer e al. (eds.), *Dibattito sulla "teologia della rivoluzione"* 1969, Brescia, Queriniana, 1970, pp. 90-109.
- J. Moltmann, *"Teologia politica" della speranza*, in J. Moltmann – J.B. Metz – W. Pannenberg – K. Rahner e al. (eds.), *Dibattito sulla "teologia politica"*, Brescia, Queriniana, 1971, pp. 207-230.
- J. Moltmann, *Prospettive della teologia*, Brescia, Queriniana, 1971.
- J. Moltmann, *Uomo. L'antropologia cristiana tra i conflitti del presente*, Brescia, Queriniana, 1972.

- J. Moltmann, *Discese agli inferi*, in J. Moltmann – K. Rahner – A. Voegtle e al. (eds.), *Il simbolo apostolico*, Brescia, Queriniana, 1971, pp. 56-65.
- J. Moltmann, *Esiste ancora la speranza?*, in «*La Rocca*», Assisi, 15.9.1971, pp. 6-7.
- J. Moltmann, *Critica teologica della religione politica*, in J.B. Metz – J. Moltmann – W. Oemüller, *Una nuova teologia politica*, Assisi, Cittadella, 1971, pp. 9-61.
- J. Moltmann, *Religione, rivoluzione e futuro*, Brescia, Queriniana, 1971.
- J. Moltmann, *Il "Dio crocifisso". Il problema moderno di Dio e la storia trinitaria di Dio*, in «*Concilium*», 6, 1972, pp. 35-49.
- J. Moltmann, *Il linguaggio della liberazione. Prediche e meditazioni*, Brescia, Queriniana, 1973.
- J. Moltmann, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia, Queriniana, 1973.
- J. Moltmann – W. Kasper (eds.), *Gesù sì, chiesa no?*, Brescia, Queriniana, 1974.
- J. Moltmann, *Chiesa della sicurezza o chiesa della libertà?*, in «*Il Giorno*», 29.4.1973.
- J. Moltmann, *Anche la chiesa va liberata*, in «*Concilium*», 20.5.1973, pp. 4-5.
- J. Moltmann, *Risurrezione fonte della libertà*, in «*Il Giorno*», 10.6.1973.
- J. Moltmann, *La crisi sociale del cristianesimo*, in «*Il Giorno*», 24.7.1973.
- J. Moltmann, *La parte dei cristiani nella società attuale*, in «*Il Giorno*», 23.9.1973.
- J. Moltmann, *Politische Theologie als Dialog*, in «*Neue Generation und alte Strukturen der Macht*», in E. Kellner (ed.), Wien, Europa Verlag, 1973, pp. 119-139.
- J. Moltmann, *Prospettive dell'odierna teologia della croce*, in AA.VV., *Sulla teologia della croce*, in «*Giornale di teologia*», 82, 1974, pp. 23-54.
- J. Moltmann, *L'esperimento speranza. Introduzioni*, Brescia, Queriniana, 1975.
- J. Moltmann, *Libertà nella luce della speranza*, in «*Il futuro dell'uomo*», 1, 1975, pp. 3-15.
- J. Moltmann – H. Küng (eds.), *La Bibbia nel conflitto delle interpretazioni*, Brescia, Queriniana, 1975.
- J. Moltmann – K. Fuessel – J.B. Metz e al. (eds.), *Ancora sulla "teologia politica": il dibattito continua*, Brescia, Queriniana, 1975.
- J. Moltmann, *Dio viene e l'uomo acquista la libertà. Conversazioni e tesi*, Brescia, Queriniana, 1976.
- J. Moltmann, *La Chiesa nella forza dello Spirito. Contributo per una ecclesiologia messianica*, Brescia, Queriniana, 1976.
- J. Moltmann (ed.), *Chi è l'uomo?*, Brescia, Queriniana, 1977.
- J. Moltmann – H. Küng (eds.), *Una confessione di fede ecumenica?*, Brescia, Queriniana, 1978.
- J. Moltmann, *Nuovo stile di vita. Piccoli passi verso la comunità*, Brescia, Queriniana, 1979.
- J. Moltmann, *Futuro della creazione*, Brescia, Queriniana, 1980.
- J. Moltmann, *Esperienze di Dio. Speranza - Angoscia - Mistica*, Brescia, Queriniana, 1981.
- J. Moltmann, *Risposta alla critica de "Il Dio crocifisso"*, in M. Welker (ed.), *Dibattito su "Il Dio crocifisso" di Jürgen Moltmann*, Brescia, Queriniana, 1982, pp. 177-204.
- J. Moltmann, *Ich glaube an Gott den Vater: Patriarchalische oder nichtpatriarchalische Rede von Gott?*, in «*Evangelische Theologie*», 43, 1983, pp. 397-415.
- J. Moltmann, *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, Brescia, Queriniana, 1986.
- J. Moltmann – H. Küng (eds.), *La disputa dello Spirito santo*, Brescia, Queriniana, 1985.
- J. Moltmann, *La crisi ecologica: pace con la natura?*, in A. Caprioli – L. Vaccaro (eds), *Questione ecologica e coscienza cristiana*, Morcelliana, 1988, pp. 137-153.
- J. Moltmann, *Che cos'è oggi la teologia? Due contributi sulla sua attualizzazione*, Brescia, Queriniana, 1991.
- J. Moltmann – H. Küng (eds.), *Una Convocazione ecumenica per la pace*, Brescia, Queriniana, 1988.
- J. Moltmann, *La giustizia crea futuro. Una politica ispirata alla pace e un'etica fondata sulla creazione in un mondo minacciato*, Brescia, Queriniana, 1989.
- J. Moltmann, *In der Geschichte des dreieinigen Gott. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München, Kaiser, 1990.
- J. Moltmann, *Die Entdeckung der Anderen: Zur Theorie des*

- kommunikativen Erkennens*, in «*Evangelische Theologie*», 50, 1990, pp. 400-414.
- J. Moltmann – H. Küng (eds.), *Etica delle religioni universali e diritti umani*, Brescia, Queriniana, 1990.
- J. Moltmann, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Brescia, Queriniana, 1991.
- J. Moltmann – H. Küng (eds.), *Il fondamentalismo come sfida ecumenica*, Brescia, Queriniana, 1992.
- J. Moltmann – W. Kasper – H.G. Geyer, H. Küng (eds.), *Sulla teologia della croce*, Brescia, Queriniana, 1992.
- J. Moltmann, *Nella fine – l'inizio. Una piccola teologia della speranza*, Brescia, Queriniana, 1993.
- J. Moltmann, *Chi è Cristo per noi oggi?*, Brescia, Queriniana, 1995.
- J. Moltmann – H. Küng (eds.), *Islam – una sfida per il cristianesimo*, Brescia, Queriniana, 1995.
- J. Moltmann – H. Küng (eds.), *Il diritto al dissenso*, Brescia, Queriniana, 1996.
- J. Moltmann, *Dio nel progetto del mondo moderno*, Brescia, Queriniana, 1997.
- J. Moltmann, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Brescia, Queriniana, 1998.
- J. Moltmann, *Lo Spirito Santo e la teologia della vita*, Brescia, Queriniana, 1998.
- J. Moltmann, *La fonte della vita. Lo spirito Santo e la teologia della vita*, Brescia, Queriniana, 1998.
- J. Moltmann (ed.), *Biografia e teologia. Itinerari di teologi*, Brescia, Queriniana, 1998.
- J. Moltmann, *Finora la Bibbia è stata usata per giustificare lo sfruttamento dell'ambiente. Ma era la giusta interpretazione?*, intervista di G.M. Del Re, in «*Avvenire*», 16.12.1999.
- J. Moltmann, *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*, Brescia, Queriniana, 2001.
- J. Moltmann, *Scienza e sapienza. Scienza e teologia in dialogo*, Brescia, Queriniana 2003.
- J. Moltmann, *Senza la speranza la vita si spegne*, intervista di G. Brotti, in «*La nostra Domenica*», 35, 5.10.2003.
- J. Moltmann – H. Küng (eds.), *Il cristianesimo tra le religioni mondiali*, Brescia, Queriniana, 2004.

- J. Moltmann, *Intellettuali cattolici e protestanti furono presi da un fervore religioso per le armi che fu fatale*, in «*Avvenire*», 30.5.2005.
- J. Moltmann, *Un nuovo progresso*, in «*Avvenire*», 28.8.2005.
- J. Moltmann, *Credere con tutti i sensi*, intervista di S. Tognoli, in «*Avvenire*», 11.9.2005.
- J. Moltmann, *L'amore per la vita. Un contributo teologico*, Modena, Fondazione Collegio San Carlo, 2005.

## 2. LETTERATURA CRITICA

I testi che seguono rappresentano una selezione della vastissima bibliografia sui temi massimamente ricorrenti nelle opere di Jürgen Moltmann e permettono di collocare e comprendere meglio la sua opera. Tra gli interpreti merita speciale menzione Rosino Gibellini.

- Assmann H., *Teologia dalla prassi di liberazione*, Assisi, Cittadella, 1974.
- Bauckham R.J., *Bibliography: Jürgen Moltmann*, in «*Modern Churchman*», 28, 1986, pp. 55-60.
- Bauckham R.J., *Moltmann's Theology of Hope Revisited*, in «*Scottish Journal of Theology*», 42, 1989, pp. 199-214.
- Blancy A., «*Le Dieu crucifié*» de Jürgen Moltmann, in «*Etudes théologiques et religieuses*», 50, 1975, pp. 321-333.
- Blancy A., «*Il Dio crocifisso*» di Jürgen Moltmann, in Marsch W.D. (ed.), *Dibattito sulla «teologia della speranza» di Jürgen Moltmann*, Brescia, Queriniana, 1973, pp. 126-133.
- Boff L., *Gesù Cristo Liberatore*, Assisi, Cittadella, 1973.
- Boff L., *Teologia della cattività e della liberazione*, Brescia, Queriniana, 1977.
- Borrat H., *La svolta. Chiesa e politica tra Medellín e Puebla*, Assisi, Cittadella, 1979.
- Busato S., *Il cammino della speranza. Uno sguardo prospettico sull'itinerario teologico-antropologico di Jürgen Moltmann*, Verona, Il segno dei Gabrielli Editori, 2000.
- Cardoso F.H. – Faletto E., *Dipendenza e sviluppo in America La-*

- tina – *Saggio di interpretazione sociologica*, Milano, Feltrinelli, 1971.
- Carr A., *Grazia che trasforma. Tradizione cristiana ed esperienza delle donne*, Brescia, Queriniana, 1991.
- Carson R., *Primavera silenziosa*, Milano, Feltrinelli, 1963.
- Lovelock J., *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1971.
- Lovelock J., *La rivolta di Gaia*, Milano, Rizzoli, 2006.
- CELAM, *Medellín. La Chiesa nell'attuale trasformazione dell'America latina alla luce del concilio Vaticano II*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1968.
- CELAM, *Puebla. L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America latina*, Bologna, EMI, 1979.
- Chapman G.C. Jr., *Black Theology and Theology of Hope: What Have They To Say To Each Other?*, in «*Union Seminary Quarterly Review*», 29, 1974, pp. 107-129.
- Chapman G.C. Jr., *Jürgen Moltmann and the Christian Dialogue with Marxism*, in «*Journal of Ecumenical Studies*» 18, 1981, pp. 435-450.
- Cobb J.B., *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*, Oxford, Oneworld, 1996.
- Cobb J.B. Jr., *Reply to Jürgen Moltmann's 'The Unity of the Triune God'*, in «*St. Vladimir's Theological Quarterly*», 28, 1984, pp. 173-178.
- Comblin J., *Théologie de la pratique révolutionnaire*, Paris, Éd. Universitaires, 1974.
- Cone J., *Il Dio degli oppressi*, Brescia, Queriniana, 1978.
- Cone J., *Teologia nera della liberazione e Black Power*, Torino, Claudiana, 1973.
- Conyers A.J., *God, Hope and History: Jürgen Moltmann and the Christian Concept of History*, Macon, 1988.
- Cox H., *Riflessioni sull'opera di Jürgen Moltmann "Il Dio crocifisso"*, in Marsch W.D. (ed.), *Dibattito sulla «teologia della speranza» di Jürgen Moltmann*, cit., pp. 134-149.
- Daly M., *Al di là del Padre*, Roma, Editori Riuniti, 1990.
- Daly M., *La Chiesa e il secondo sesso*, Milano, Rizzoli, 1982.
- Deane-Drummond C.A., *Towards a Green Theology Through Analysis of the Ecological Motif in Jürgen Moltmann's Doctrine of Creation*, University of Manchester, 1992.
- Deane-Drummond C.A., *Critique of Jürgen Moltmann's Green Theology*, in «*New Blackfriars*», 73, 1992, pp. 554-565.
- Deuser H. – Martin G.M. – Stock K. – Welker M. (eds.), *Gottes Zukunft, Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, Kaiser Verlag, München, 1986.
- Dillistone F.W., *The Theology of Jürgen Moltmann*, in «*Modern Churchman*», 18, 1974-75, pp. 145-150.
- Fanon F., *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, 1962.
- Ferrario F., *Moltmanniana*, in «*Protestantesimo*», 58, 2003, pp. 406-412.
- Furdado C., *L'economia latinoamericana. Dalla conquista iberica alla rivoluzione cubana*, Bari, Laterza, 1971.
- Garaudy R., *Riconquista della speranza*, Torino, Società editrice internazionale, 1971.
- Garaudy R., *L'alternativa. Cambiare il mondo e la vita*, Assisi, Cittadella editrice, 1973.
- Garstecki J., *Die Muben der Ebene. Bilanz und Perspektiven der Aktion Sibhnezeichen in DDR*, in «*KiSO*», 3, 6, 1980, pp. 25-32.
- Gibellini R., *Sulla teologia della croce*, in «*Religione e Scuola*», VI, 1974, pp. 89-93.
- Gibellini R., *La teologia di Jürgen Moltmann*, Brescia, Queriniana, 1975.
- Gibellini R. (ed.), *Ancora sulla "teologia politica": il dibattito continua*, Brescia, Queriniana, 1975.
- Gibellini R. (ed.), *Teologia nera*, Brescia, Queriniana, 1978.
- Gibellini R., *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Brescia, Queriniana, 1986.
- Gibellini R., *La teologia del XX secolo*, Brescia, Queriniana, 2004<sup>5</sup>.
- Gollwitzer H., *Regno di Dio e socialismo: la critica di Karl Barth*, Torino, Claudiana, 1975.
- Greinacher N., *Der Schrei nach Gerechtigkeit. Elemente einer prophetischen politischen Theologie*, München, Piper, 1986.
- Greinacher N., *Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung*, Zurich, Piper, 1985.
- Gunder Frank A., *Capitalismo e sottosviluppo in America Latina*, Torino, Einaudi, 1974.
- Gutiérrez G., *La teologia della liberazione. Prospettive*, Brescia, Queriniana, 1972.

- Gutiérrez G., *La forza storica dei poveri*, Brescia, Queriniana, 1984.
- Gutiérrez G., *Response to Jürgen Moltmann*, in Regan H.D. – Torrance A.J. (eds.), *Christ and Context: The Confrontation between Gospel and Culture*, Edinburgh, 1993, pp. 201-204.
- Horkheimer M., *La nostalgia del totalmente altro*, Brescia, Queriniana, 19823.
- Hunt M. – Gibellini R. (eds.), *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia, Queriniana, 1980.
- Irish J.A., *Moltmann's Theology of Contradiction*, in «*Theology Today*», 32, 1975-76, pp. 21-31
- Jones M., *Black Awaareness. A of Hope*, Nashville, Abingdon, 1971.
- Jones M., *The Color of God*, Macon, Mercer University Press, 1987.
- Käsemann E., *L'appello alla libertà. Indagine polemica sul Nuovo Testamento*, Torino, Claudiana, 1972.
- Kasper W., *Rivoluzione nel modo di comprendere Dio? Sulla situazione del dialogo ecumenico dopo "Il Dio crocifisso" di Jürgen Moltmann*, in Marsch W.D. (ed.), *Dibattito sulla «teologia della speranza» di Jürgen Moltmann*, cit., pp. 150-159.
- Kasper W., *Sul problema reale: creazione e redenzione. Replica a Jürgen Moltmann*, in Marsch W.D. (ed.), *Dibattito sulla «teologia della speranza» di Jürgen Moltmann*, cit., pp. 169-171.
- Kerstiens F., *The Theology of Hope in Germany Today*, in «*Concilium*», 9, 6, 1970, pp. 101-111.
- Klappert B., *Gesù abbandonato da Dio e il Dio crocifisso*, in Marsch W.D. (ed.), *Dibattito sulla «teologia della speranza» di Jürgen Moltmann*, cit., pp. 59-77.
- Küng H., *La Chiesa*, Brescia, Queriniana, 1969.
- Küng H., *Essere cristiani*, Milano, Mondadori, 1976.
- Küng H., *L'infallibilità*, Milano, Mondadori, 1977.
- Küng H., *Dio esiste?*, Milano, Mondadori, 1979.
- Küng H., *Teologia in cammino*, Milano, Mondadori, 1983.
- Küng H., *Conservare la speranza. Scritti per la riforma della chiesa*, Milano, Rizzoli, 1990.
- Küng H. – Van Es J. – von Stietencron H. – Bechert H., *Cristianesimo e religioni universali*, Milano, Mondadori, 1986.
- Liedke G., *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, Stuttgart, Kreuz, 1979.
- Lochman J.M., *L'essere di Dio è nella sofferenza. Sulla teologia trinitaria della croce di Jürgen Moltmann*, in Marsch W.D. (ed.), *Dibattito sulla «teologia della speranza» di Jürgen Moltmann*, cit., pp. 24-38.
- Lovelock J., *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 1971.
- Lovelock J., *La rivolta di Gaia*, Milano, Rizzoli, 2006.
- Macquarrie J., *Today's Word for Today: Jürgen Moltmann*, in «*Expository Times*», 92, 1980, pp. 4-7.
- Marlé R. – Bortolaso, *Speranza atea o speranza cristiana?*, Apes, Roma, 1971.
- Meeks M.D., *Jürgen Moltmann's Systematic Contributions to Theology*, in «*Religious Studies Review*», 22, 1996, pp. 95-105.
- Metz J.B., *Sulla teologia del mondo*, Brescia, Queriniana, 1969.
- Metz J.B., *La fede, nella storia e nella società*, Brescia, Queriniana, 1978.
- Migliore D.L., *Il Dio crocifisso*, in Marsch W.D. (ed.), *Dibattito sulla «teologia della speranza» di Jürgen Moltmann*, cit., pp. 39-42.
- Míguez Bonino J., *Fare teologia in una situazione rivoluzionaria*, Brescia, Queriniana, 1975.
- Miskotte H.H., *La sofferenza in Dio. Sulla teologia trinitaria della croce di Jürgen Moltmann*, in Marsch W.D. (ed.), *Dibattito sulla «teologia della speranza» di Jürgen Moltmann*, cit., pp. 78-99.
- Mistura S., *Paul Tillich, teologo della nuova psichiatria. Tra coraggio di esistere e problema dell'angoscia*, Torino, Claudiana, 1978
- Moltmann-Wendel E., *Libertà, eguaglianza, sororità. Per l'emancipazione della donna*, Brescia, Queriniana, 1979.
- Mondin B., *Il Dio crocifisso*, in Marsch W.D. (ed.), *Dibattito sulla «teologia della speranza» di Jürgen Moltmann*, cit., pp. 100-114.
- Mondin B., *La teologia della speranza*, in «*La Scuola Cattolica*», 2, 5-6, 1970, pp. 1219 ss.
- Oliveros R., *Storia della teologia della liberazione*, in I. Ellacuria

- J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis*, Roma-Assisi, Borla-Cittadella, 1992.
- Pannenberg W., *Fatti della storia ed etica cristiana. Sulla rilevanza dei problemi oggettivi politico-storici per l'etica cristiana*, in AA.VV., *Dibattito sulla "teologia politica"*, Brescia, Queriniana, 1971, pp. 157-176.
- Passamonte G., *Jürgen Moltmann: appunti per un profilo teologico*, in «*Rivista di teologia*», 37, 1996, pp. 793-815.
- Radford Ruether R., *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press, 1983.
- Ricoeur P., "Il Dio crocifisso" di Jürgen Moltmann, in Marsch W.D. (ed.), *Dibattito sulla «teologia della speranza» di Jürgen Moltmann*, cit., pp. 15-23.
- Roberts D., *Liberation and Reconciliation: A Black Theology*, Philadelphia, West-minster Press, 1971.
- Roberts D., *A Black Political Theology*, Nashville, Abingdon Press, 1974.
- Russell L., *Teologia femminista*, Brescia, Queriniana, 1977.
- Schoepflin M., *Moltmann, l'antica sapienza per la scienza*, in «*Avvenire*», 17.12.2003.
- Schüssler Fiorenza E., *Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation*, in «*Theological Studies*», 36, 4, 1975, pp. 605-626.
- Schüssler Fiorenza E., *In memoria di lei*, Torino, Claudiana, 1990.
- Segundo J.L., *Liberazione della teologia*, Brescia, Queriniana, 1976.
- Sobrino J., *Significado del la cruz y resurrección de Jesus en las cristologías sistemáticas de W. Pannenberg y J. Moltmann*, Frankfurt am Main, 1975.
- Sobrino J., *Puebla, serena afirmación de Medellín*, in «*Christus*», 1979, pp. 49-51.
- Sobrino J., *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la Ecclesiología*, Santander, Sal Terrae, 1982.
- Sölle D. (ed.), *Teologia politica. Discussione con Rudolf Bultmann*, Brescia, Morcelliana, 1973.
- Sölle D., *Dio e la sofferenza*, in Marsch W.D. (ed.), *Dibattito sulla «teologia della speranza» di Jürgen Moltmann*, cit., pp. 118-125.
- Tang S.K., *God's History in the Theology of Jürgen Moltmann*, University of St Andrews, 1994.
- Thévenaz J.P., *Le Dieu crucifié n'a-t-il plus d'histoire?*, in «*Revue de théologie et de philosophie*», 115, 1983, pp. 199-208.
- Thévenaz J.P., *Vérité d'espérance ou vérité de connaissance? Les enjeux théoriques et politiques de la théologie de Jürgen Moltmann*, in «*Etudes théologiques et religieuses*», 49, 1974, pp. 225-47.
- Tillich P., *Il coraggio di esistere*, Roma, Ubaldini, 1968.
- Tillich P., *Umanesimo cristiano nel XIX e nel XX secolo*, Roma, Ubaldini, 1969.
- Tomei G., *Alla sinistra del padre. Teologia e sociologia della liberazione in America Latina*, Milano, FrancoAngeli, 2004.
- Torres C., *Liberazione o morte*, Milano, Feltrinelli, 1968.
- Torres C., *Parole per una rivoluzione*, Brescia, Queriniana, 1969.
- Toscano M.A., *Liturgie del moderno. Positivisti a Rio de Janeiro*, Lucca, Pacini-Fazzi Editore, 1992.
- Welker M. (ed.), *Dibattito su "Il Dio crocifisso" di Jürgen Moltmann*, Brescia, Queriniana, 1982.
- Wiebe B., *Interpretation and Historical Criticism: Jürgen Moltmann*, in «*Restoration Quarterly*», 24, 1981, pp. 155-166.
- Wiebe B., *Revolution as an Issue in Theology: Jürgen Moltmann*, in «*Restoration Quarterly*», 26, 1983, pp. 105-120.
- Williams S.N., *Jürgen Moltmann: A Critical Introduction*, Leicester, 1987.
- Winling R., *Futur et Avenir: à propos d'une mise au point de J. Moltmann*, in «*Recherches de science religieuse*», 53, 1979, pp. 180-181.

## INDICE

Presentazione	
JÜRGEN MOLTSMANN, ATTUALITÀ DI UN TEOLOGO INATTUALE, <i>di Mario Aldo Toscano</i> . . . . .	p. 7
I. IL CERCHIO DELLA POVERTÀ . . . . .	» 19
1.1. Ingiustizia e marginalità nelle società del benessere . . . . .	» 20
1.2. La strada del socialismo etico e la teologia socialista . . . . .	» 24
1.3. Le asimmetrie tra il Nord e il Sud del mondo . . . . .	» 27
1.4. Le teologie della rivoluzione e della liberazione . . . . .	» 30
1.5. La giustizia generazionale . . . . .	» 36
II. IL CERCHIO DEL POTERE . . . . .	» 39
2.1. La dittatura politica . . . . .	» 40
2.2. La strada della democrazia e dei diritti umani . . . . .	» 42
2.3. La teologia dei diritti umani . . . . .	» 47
2.4. Il diritto di resistenza . . . . .	» 50
2.5. Il circolo vizioso della deterrenza nucleare . . . . .	» 52
2.6. La teologia pacifista . . . . .	» 55

III. IL CERCHIO DELL'ESTRANIAZIONE CULTURALE .....	p. 59
3.1. Le discriminazioni razziali e la teologia nera .....	» 61
3.2. Le discriminazioni sessuali e la teologia femminista .....	» 66
3.3. La strada dell'emancipazione e della solidarietà tra diversi .....	» 71
3.4. Esperienze di dialogo nelle società multiculturali .....	» 72
IV. IL CERCHIO DELLA DISTRUZIONE DELLA NATURA .....	» 81
4.1. Società agricole <i>vs.</i> società industriali .	» 83
4.2. Le ragioni culturali della crisi ecologica .....	» 87
4.3. La strada della pace con la natura: l'ipotesi di Gaia .....	» 91
4.4. La teologia ecologica: il sabato della terra .....	» 94
4.5. Comunità della creazione come comunità di diritto .....	» 99
4.6. La crisi psicosomatica: il dualismo anima e corpo .....	» 104
V. L'ULTIMO CERCHIO: IL NON SENSO E L'ABBANDONO DI DIO .....	» 109
5.1. La cooperazione tra i movimenti di liberazione .....	» 114
5.2. La riconciliazione dei liberati con i loro nemici .....	» 119
5.3. La disponibilità alla sofferenza .....	» 123
5.4. La libertà cristiana .....	» 126

Conclusioni	
LA CHIESA NEL PROCESSO DI LIBERAZIONE .....	p. 133
FONTI .....	» 143
1. Gli scritti di Jürgen Moltmann .....	» 143
2. Letteratura critica .....	» 147