

# LE TEOLOGIE DELLA CROCE DI S. PAOLO, MARTIN LUTERO E JÜRGEN MOLTMANN LORO CONTESTUALITÀ E PRECOMPRESIONI

Questione della precomprensione di quella di s. Bonaventura

GIOVANNI IAMMARRONE, OFMCONV

*Professore di teologia dogmatica*

*presso la Pontificia Facoltà Teologica di S. Bonaventura - Roma*

Data l'importanza della tematica del Crocifisso e della croce sia per il cristianesimo e la tradizione occidentale, in modo particolare oggi, epoca in cui essi vengono a duro confronto/scontro con la cultura moderna e postmoderna e l'islam che rigetta l'idea di un Dio crocifisso, sia per la dottrina di s. Bonaventura, che non a caso si autoqualifica "servus crucis" (1), sembra più che opportuno inquadrare l'apporto dottrinale del Dottore serafico al tema, oggetto delle altre relazioni di questo convegno, sullo sfondo dell'insegnamento di altri teologi che in ambito cristiano hanno posto al centro della loro riflessione e testimonianza la croce, il Crocifisso. Se ne danno diversi, tuttavia è indubbio che emergano alcune figure: s. Paolo, Martin Lutero e, nel mondo contemporaneo, Jürgen Moltmann. Si tratta di personalità che coprono l'arco di tempo della storia cristiana: s. Paolo rappresenta le origini, Lutero il medioevo sfociato nell'epoca moderna, Moltmann la sensibilità cristiana attuale. S. Bonaventura, uomo del medioevo, è da collocare tra questi grandi testimoni della croce. La sua dottrina presuppone ovviamente s. Paolo; essa quasi certamente ha esercitato un influsso su Lutero; essa sembra essere e di fatto è alquanto lontana dal pensiero di Moltmann e di altri teologi attuali. Inserita nella variegata teoria dei teologi della croce, che, come si vedrà, rivelano visioni dottrinali determinati grazie a contestualità ecclesiali e precomprensioni teologiche personali, la *sua* visione del Crocifisso e della croce, oggetto delle altre relazioni, senza dubbio emergerà con maggior chiarezza nella sua peculiarità e originalità. Collocando il

---

(1) *Sermones de tempore. Dominica XIII post Pentecosten. Sermo I* (IX 404).

mio intervento in questa prospettiva, espongo i lineamenti della teologia della croce di s. Paolo, Lutero e Moltmann.

#### 1. LA TEOLOGIA DEL CROCIFISSO/DELLA CROCE DI S. PAOLO

Comincio con il rilevare che intendo riferirmi ai contenuti delle *Lettere* che la critica attribuisce con sicurezza a s. Paolo: *1 Tes*, *1 e 2 Cor*, *Romani*, *Galati*, *Filippesi*, *Filemone*, ne menzionerò anche alcuni delle altre *Lettere*, che su questo punto si distanziano dalle idee paoline presenti nelle lettere ritenute autentiche.

Prima di esporre il pensiero di s. Paolo sulla tematica che qui ci interessa è opportuno richiamare che l'Apostolo non è solo un "teologo della croce", un "teologo del Crocifisso". Nel suo ricco insegnamento cristologico la figura di Gesù è vista anche come il "Messia", il "Risorto", l'"Umiliato/Esaltato dal Padre" (*Fil* 2, 5-11), il "Figlio" (*Gal* 4, 4-7). Comunque Gesù per lui è in larga misura il Crocifisso, specialmente in *1 Cor* 1-2. Per quanto riguarda quest'ultimo passo paolino va rilevato che nella storia cristiana spesso è stato isolato, fatto che ha portato a una "teologia della croce" unilaterale, riduttiva (2).

I contesti in cui nelle lettere paoline autentiche ricorre la tematica della croce e di Gesù crocifisso sono sostanzialmente tre: a. *1 Cor* 1-17- 2, 8: la croce di Cristo e la potenza e sapienza divina; b. *Gal* 3, 1.13; 5, 11; 6, 12.14a: la croce di Cristo e la *torab*; c. *Gal* 2, 19; 5, 24; 6, 14b; *Rm* 6, 6: il Crocifisso e l'esistenza dei credenti. Vediamo quale dottrina Paolo ci consegna in essi.

1.1. *La croce di Cristo quale potenza e sapienza di Dio* (3). È la visione che si trova in *1 Cor* 1, 17-2, 8 e di riflesso in 2

---

(2) Questa è l'opinione di molti esegeti cattolici e anche protestanti negli ultimi tempi. Di parere diverso è E. KÄSEMANN, che, proprio in base a *1 Cor* 1-2, sostiene che la teologia di Paolo è teologia della croce *simpliciter* (cfr. ID., *Prospettive paoline*, Brescia 1972, 55-92: Il valore salvifico della morte di Cristo).

(3) Si vedano su ciò: E. L. BODE, *La follia della croce*, «Bibbia e Oriente» 12 (1970) 257-263; H.-W. KUHN, *Jesus als Gekreuzigter in der frühchristlichen Verkündigung*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 72 (1975) 1-46; 27-41; ID., *Staurös*, in: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart 1983, 639-646; ID., *Kreuz II. Neues Testament und frühe Kirche (bis vor Justin)*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, XIX, Berlin 1990, 713-725,

Cor 13, 4 (4). Il contesto ove in questo passo paolino ricorrono la croce e il Crocifisso quali potenza e sapienza di Dio è la situazione di divisioni nella Chiesa di Corinto e la reazione di Paolo a tale fatto comunicatogli. Ci si può chiedere perché la constatazione delle suddette divisioni porti l'Apostolo a fare un discorso teologico di tale natura sulla croce e Gesù crocifisso. È da pensare che nei partiti di Corinto che di fatto fanno riferimento a determinati personaggi quali capiscuola: Apollo, Cefa, Paolo stesso, l'Apostolo veda all'opéra una visione erronea della fede cristiana, in concreto una dottrina di sapienza garantita per la sua riuscita dal prestigio di persone dotate di particolari capacità umane (5). Oltre a ciò sembra che colga nei Corinzi una

---

spec. 719-720; M. ADINOLFI, "Cristo crocifisso... stoltezza per i pagani" (*1 Cor 1, 23*), in: AA.VV., *La sapienza della croce oggi*, I, Torino 1976, 21-32; R. S. BARBOUR, *Wisdom and the Cross in 1 Corinthians 1 and 2*, in: *Theologia Crucis - Signum Crucis*. Festschrift zu Ehren von E. DINKLER, Tübingen 1979, 57-71; R. PENNA, *Sapienza e stoltezza della croce, fondamento della Chiesa. Riflessione su alcuni testi del Nuovo Testamento*, «La Sapienza della Croce» 1 (1986) 11-29, spec. 21-29; ID., *Vangelo e inculturazione*, Cinisello Balsamo 2001: «Logos» paolino della croce e sapienza umana, pp. 461-483.

(4) «Infatti egli fu crocifisso per la sua debolezza, ma vive per la potenza di Dio. E anche noi che siamo deboli in lui, saremo vivi con lui per la potenza di Dio nei nostri riguardi».

(5) R. PENNA (*Vangelo e ...*, 463) scrive al riguardo: «Qui l'Apostolo si misura con la concreta situazione interna alla Chiesa di Corinto, segnata da *schismata*, "scissioni" (1, 10) e "contese" (1, 11), sorte in nome di una mal compresa funzione di caposcuola attribuita agli evangelizzatori e di una conseguente riduzione dell'evangelo a "sophía anthrópon", "sapienza di uomini"». M. ADINOLFI (*art. cit.*, 21-22) da parte sua scrive al riguardo: «Stigmatizzando il primo dei disordini che turbano la giovane Chiesa di Corinto (*1 Cor 1, 10-4, 21*), s. Paolo dichiara che a monte delle divisioni interne della comunità sta la nozione erronea che essa ha del cristianesimo. No. Incentrato nella croce salvifica di Cristo, il Vangelo non può essere etichettato come filosofia». F. W. HORN (*Weisheit*, in: *Biblisches Wörterbuch*, Wuppertal 1999, 383) rileva che in *1 Cor 1-3* il vangelo della croce di Cristo è stato trasformato in una "dottrina di sapienza" (*Weisheitslehre*) secondo pretese intellettuali e così svuotato (1, 17). Paolo oppone a questa dottrina, che ha mutato anche la comprensione della retta vita cristiana (cc. 8-10) e della risurrezione (c. 15), la parola della croce. Essa dice che la predicazione non si caratterizza per discorsi razionali di sapienza umana (2, 1-4), ma proclama la morte di croce di Cristo. Chi quindi cerca la verità in argomenti migliori, non la troverà (1, 18). La croce di Cristo non corrisponde alla brama (*Verlangen*) umana di superiorità esteriore, ma deve essere accolta nella fede. E se sembrerà che la croce sia una stoltezza, i cristiani sanno tuttavia che proprio nella croce sta la sapienza. Certo, nascosta per il mondo (2, 3), ma per il credente in questo nascondimento giace la sapienza, la giustizia, la santità e la redenzione (*1 Cor 1, 30*).

tendenza a vivere la vocazione cristiana come entusiastica anticipata partecipazione al mondo nuovo aperto da Cristo risorto, realtà creata dalla sapienza e potenza di Dio, con una concomitante svalutazione o quasi dimenticanza di Cristo crocifisso e della sua croce (6).

Nella prospettiva di una simile deriva del messaggio cristiano Paolo fa emergere la croce e il Signore crocifisso quali realtà e valori del tutto opposti. La chiave di tutto il suo discorso è la connessione paradossale "Signore della gloria - Crocifisso"; "croce - sapienza e potenza divina". L'Apostolo pone al centro della sua ammonizione ai Corinzi la "parola della croce" (*ho lógos tou staurou*), che, come precisa R. Penna, direttamente non è la croce di Cristo in sé, ma l'annuncio della croce, l'evangelo della croce che possiede potenza (*dýnamis*) salvifica (7) e non va svuotato in nessun modo, perché esso soltanto «conferisce alla predicazione il suo vero spessore e la sua pienezza» (8) ed è discriminante perché porta salvezza o perdizione a seconda che venga accolto con fede oppure rifiutato con incredulità (9).

Il "lógos tou staurou" di *1 Cor* 1, 18 allora è l'annuncio che Dio in Gesù crocifisso (risorto) si è abbassato nel tempo e nella storia, ha scelto la debolezza e i deboli (1, 26-2, 5) e non permette alcuna autoesaltazione umana (10). È l'annuncio paradossale che il Signore della gloria si è lasciato crocifiggere; la realtà abominevole della sua croce (11) è diventata il luogo della rivelazione della potenza e sapienza divina; chi si abbandona

---

(6) E. KÄSEMANN (*op. cit.*, 92) rileva che «i Corinzi credevano che Gesù avesse portato la croce perché i suoi avessero parte alla sua glorificazione», evitando «di cercare solo in lui la salvezza e di fare della loro esistenza un culto nel segno del Golgota».

(7) Cfr. *Vangelo e ...*, 464. Va notato che croce (*staurós*) nelle lettere paoline autentiche, eccetto in *Fil* 2, 8, è un'abbreviazione per determinati aspetti dell'evento salvifico, vale a dire "per lo "scandalo" che il Gesù crocifisso secondo Paolo procura al pensiero ebraico e per la "follia" che i "greci" ovvero i "pagani" vedono in questo agire salvifico di Dio (cfr. *1 Cor* 1, 22ss): H.-W. KUHN, *Kreuz...*, 720.

(8) R. PENNA, *Vangelo e...*, 465.

(9) La divisione tra «coloro che si salvano» e «coloro che si perdono», già evento al presente ma con esito escatologico, «si opera di fronte alla croce e al suo annuncio» (*Ivi*, 467).

(10) Cfr. H.-W. KUHN, *Kreuz...*, 720.

(11) Sull'orrore che suscitava nel mondo antico anche il parlare della croce si veda in particolare lo studio citato di M. ADINOLFI.

con fede a questa paradossale iniziativa divina, che sconvolge in profondità i criteri di valore umani, fa esperienza della salvezza di Dio, anche se umanamente, socialmente è debole, è povero, è "nulla".

Proprio questa iniziativa sovrana e sconvolgente di Dio manifestatasi in Cristo, in particolare nel debole e umiliato Gesù Cristo crocifisso (poi risorto e quindi garanzia della solidità dell'annuncio della croce), è avvertita come scandalo dai giudei e stoltezza, idiozia dai greci (cf. *1 Cor* 1, 22). I primi infatti, abituati ad aver confidenza con un Dio potente operatore di prodigi e in attesa di un suo messia, ugualmente glorioso e potente, non possono riconoscere assolutamente nell'inerte e vilipeso Gesù crocifisso la manifestazione della potenza divina (12); parimenti, i secondi, animati dal desiderio di conoscere la verità del tutto e il senso, il destino dell'uomo, non riescono a capacitarsi come la risposta a tale profondo ardore di conoscenza sia nel frammento di un individuo umano, per lo più umiliato e martoriato nel corpo, per quanto annunciato come risorto e vincitore eterno della morte (13).

Paolo, che sta facendo esperienza ogni giorno delle negative reazioni dei giudei e greci alla paradossalità dell'annuncio cristiano, invita i Corinti a porre davanti ai loro occhi la via scelta da Dio per manifestare la sua iniziativa salvifica, scandalosa e stolta per i giudei e greci eppure espressione della "debolezza" e "stoltezza" di Dio che sconvolgono e abbattono ogni potenza e sapienza umana e diventano la condizione di salvezza per tutti coloro, giudei e greci, che si aprono alla "stoltezza della predicazione", diventando credenti (v. 21). La vera sapienza allora sta nell'arrendersi con fede alla "debolezza" e "stoltezza" di Dio rivelate in Cristo crocifisso, nella croce, rinunciando a qualsiasi ricorso e appoggio a forme di sapienza, prestigio, potenza plausibili alla ragione (14). Nella paradossale debolezza e stoltezza dell'evento Gesù Cristo crocifisso (risorto) e della "parola della

---

(12) Ciò appare già dai vangeli: i farisei e altri chiedono a Gesù un segno di potenza. Ma una riprova si ha nelle obiezioni che l'ebreo Trifone avanza a s. Giustino circa il Messia crocifisso Gesù: Cfr. *Dialogo con Trifone*, 48,1 (PG 6, 580).

(13) Su questo tipo di obiezioni si veda M. ADINOLFI (*art. cit.*, 21-32).

(14) A ragione R. PENNA rileva al riguardo: «Questa sapienza è ormai dichiarata vuota e inconcludente. Il motivo è che essa per sua natura non è riuscita e non può riuscire a scoprire lo specifico Dio cristiano. Infatti il

croce" proclamato dalla predicazione apostolica (15) si manifesta da una parte tutta la gratuità e imprevedibilità dell'azione divina che fa sì che «di fronte alla croce non si può che riconoscere con umiltà lo scacco della propria autonoma sapienza e dunque acconsentire invece di arguire, adorare invece di sottilizzare» (16) e dall'altra la vanità di ogni fiducia e confidenza in strumenti di potenza e sapienza umane «nel rivendicare a sé l'ultima parola sul destino dell'uomo e sul suo rapporto con il divino» (17).

È interessante rilevare che nel suo indirizzo ai Corinti (e poi ai Galati) Paolo non difende una crocifissione di Gesù ignominiosa contro gli apprezzamenti dell'ambiente, ma rifiuta posizioni avversarie orientate ad altri valori con la morte di Gesù proprio come morte di croce ignominiosa (18).

Dall'ermeneutica si sa che ciò che diciamo o scriviamo è sempre una risposta ad una domanda, ad una precomprensione, ad una sfida o sollecitazione che ci precede e interpella. Quale è allora il problema che interpella e sollecita Paolo e lo porta a formulare in tali termini la "parola della croce"? Precisamente la su richiamata deviazione pratica e dottrinale in cui stanno incorrendo i Corinzi. Essa è l'occasione e il contesto ecclesiale e teologico che spinge l'Apostolo ad attualizzare il "discorso della croce" e, implicitamente, la sua posizione teologica fondamentale della giustificazione del peccatore da parte di Dio per sola grazia in Cristo crocifisso (risorto) per e nella fede, con le espressioni dialettiche di potenza e sapienza divine che, nella loro impotenza e stoltezza agli occhi degli uomini abbattono e sconvolgono ogni tentativo e forma di potenza e sapienza umana. Il suo annuncio del Crocifisso e della croce riceve qui una confi-

---

Dio della croce non sta alla conclusione di un sillogismo, anzi fa saltare tutti i sistemi della logica umana, allo stesso modo che un atto di amore è solo proponibile ma mai dimostrabile (...). Così la sapienza di questo mondo viene surclassata proprio da un tipo d'intervento che non era nemmeno lontanamente immaginabile, perché appartenente a un'altra logica, di un altro ordine, dove vige non il rigore ferreo della deduzione razionale ma la libertà disarmante di un amore gratuito» (*Vangelo e...*, 476).

(15) Cfr. J. ROHLOFF, *Bibbellexikon*, Stuttgart 1978, 285-286. Il Vangelo è "parola della croce" in *1 Cor* 1, 18 perché tratta dell'abbassamento paradossale del Figlio di Dio alla morte di un criminale e dell'efficacia salvifica di questo evento.

(16) Cfr. R. PENNA, *Vangelo e...*, 477.

(17) *Ivi*, 481.

(18) Cfr. H.-W. KUHN, *Kreuz...*, 720.

gurazione che si spiega solo all'interno dell'orizzonte della visione di Cristo che sta facendo la comunità di Corinto e, a raggio più vasto, delle prospettive ebraica ed ellenistica dalle quali essa si lascia affascinare. Queste prospettive e la loro pericolosità per la fede cristiana perciò costituiscono l'orizzonte ermeneutico che stimola l'Apostolo a formulare "la parola della croce" nei termini di potenza e sapienza divine che pur nella loro debolezza agli occhi dei giudei e dei greci di fatto hanno la forza di produrre la salvezza (o la perdizione) dell'uomo.

È indispensabile focalizzare questo contesto perché la dottrina che formula in questi termini, pur se ha un valore universale, di fatto nella sua configurazione concreta è debitrice di esso. Che il medesimo annuncio cristiano del Crocifisso e della croce possa e debba venir formulato in termini differenti in un diverso orizzonte ermeneutico lo si ricava analizzando il modo in cui nel medesimo Paolo prende forma nel contesto culturale e religioso giudaico che ha quale punto fondamentale e riferimento centrale la *torah* mosaica quale via salvifica.

1.2. *La croce di Cristo quale via di salvezza sostitutiva della «torah» o legge mosaica.* I passi che direttamente ora ci interessano sono i seguenti: «O stolti Galati, chi mai vi ha ammalciati, proprio voi agli occhi dei quali fu rappresentato al vivo Gesù Cristo crocifisso?» (*Gal* 3, 1); «Quanto a me, fratelli, se io predico ancora la circoncisione, perché sono tuttora perseguitato? È dunque annullato lo scandalo della croce (*skandalon tou staurou*)?» (*Gal* 5, 11); «Quelli che vogliono fare bella figura nella carne, vi costringono a farvi circoncidere, solo per non essere perseguitati a causa della croce di Cristo» (*Gal* 6, 12); «Quanto a me invece non ci sia altro vanto che nella croce del Signore nostro Gesù Cristo» (*Gal* 6, 14a).

Qui, come si vede, benché ritornino alcune espressioni, quali "Gesù Cristo crocifisso", "croce di Cristo", "scandalo della croce", il tono del discorso muta. Si tratta di un'altra prospettiva in cui esse sono collocate, comprensibile alla luce di *Gal* 3, 13: «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi, come sta scritto "Maledetto chi pende dal legno"» (19). Il riferimento scritturistico è a *Dt* 21, 23.

---

(19) Va notato che solo qui e in *1 Cor* 1, 13 Paolo connette il "per" soteriologico alla croce.

Contro gli avversari giudaizzanti della Galazia Paolo argomenta: Cristo proprio in quanto appeso al legno di croce ha preso su di sé la maledizione pronunciata dalla *torah* e, in solidarietà con tutti noi, ha spodestato la *torah* stessa come divina "via di salvezza". Lo "scandalo della croce" resta, ma qui, a differenza di *1 Cor* 1, 23, è visto in un altro orizzonte: la croce, pur nella sua "scandalosità" rispetto alla *torah*, è ormai la fonte di salvezza per tutti gli uomini.

Come si vede, il linguaggio dell'Apostolo è diverso da quello di *1 Cor* 1-2. Anche in questo caso per comprenderlo bisogna tenere presente l'ottica di approccio di Paolo al Crocifisso e alla croce: è il problema ecclesiale e teologico sollevato dai cristiani della Galazia, che, pur avendo accolto Cristo crocifisso quale via di salvezza che Dio ha donato negli ultimi tempi, stanno cedendo alle pressioni dei giudaizzanti e stanno ritornando alla convinzione che si è giustificati da Dio, si vive in comunione con lui solo se si osserva *anche* la *torah* mosaica con tutte le sue prescrizioni. Anche qui l'Apostolo vede il grande pericolo dello "svuotamento" della croce di Cristo, la negazione della sua centralità ed essenzialità nell'iniziativa salvifica di Dio. Il contenuto dottrinale da lui annunciato è lo stesso che in *1 Cor* 1-2: Gesù Cristo, e questi crocifisso, quale via della salvezza instaurata da Dio nella storia negli ultimi tempi. Ma l'iniziativa divina salvifica nel Crocifisso e nella sua croce qui è vista come fatto debole e stolto agli occhi dei giudei fidenti nella potenza della *torah* ma ripieno della potenza salvifica di Dio agli occhi del credente, che pone tutta la sua fiducia nel paradossale operare divino che dal legno della croce di Gesù, fatto di maledizione, ricava la benedizione per tutti gli uomini.

1.3. *Il Crocifisso e l'esistenza dei credenti: Gal* 2, 19; 5, 24; 6, 14b; *Rm* 6, 6. Qui l'Apostolo non considera il Crocifisso e la croce in sé, ma la loro presenza ed effetto nella vita dei credenti. In *Gal* 2, 20 scrive: «Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me». Sempre in *Gal* 5, 24 Paolo afferma: «Quelli che sono di Cristo Gesù hanno crocifisso la loro carne con le sue passioni e i suoi desideri»; così anche: «Quanto a me invece non ci sia altro vanto che nella croce del Signore nostro Gesù Cristo, per mezzo della quale il mondo per me è stato crocifisso, come io per il mondo»; infine in *Rm* 6,

6: «Sappiamo bene che il nostro uomo vecchio è stato crocifisso con lui, perché fosse distrutto il corpo del peccato, e noi non fossimo più schiavi del peccato» (20).

La vita cristiana quale vita di fede è ancorata all'amore del Figlio che si è donato totalmente al Padre sulla croce per gli uomini (Paolo dice "per me") e prende forma anche dalla croce di Cristo, così che essa è un vivere secondo la logica dell'amore che vi si è manifestato e perciò diventa essa stessa crocifissione di tutto ciò che si oppone a tale logica (passioni e desideri) e percorso di liberazione dal "corpo del peccato", dal "peccato", dall'"uomo vecchio", dal "mondo" inteso come realtà permeata dalla logica del peccato; la vita del cristiano è vita "crocifissa" nel Crocifisso diventato principio di vita del credente, il quale quindi trova il suo vanto proprio nella croce del suo Signore (21).

Se ora ci chiediamo entro quale orizzonte teologico si muova Paolo nella descrizione della vita cristiana in questi termini così legati al Crocifisso e alla croce, tenendo presente che i passi richiamati sono estratti quasi tutti dalla *Lettera ai Galati*, si deve pensare che esso sia il medesimo richiamato al n. 2: il Crocifisso, la croce quale via salvifica "debole", "scandalosa", che ha sostituito la via "forte" della *torah* ed è data agli uomini negli ultimi tempi quale unica speranza e perciò unico vanto del credente. Pur entro questo orizzonte comunque emerge con chiarezza anche il *proprio* dell'evento Gesù Cristo, che s'impone con la sua fattualità irriducibile: il servizio di amore di Gesù che si afferma come criterio di giudizio di ogni approccio o orizzonte umano di comprensione.

In questo contesto facciamo un cenno ad alcuni passi delle *Deuteropaoline* che menzionano la croce. Nell'inno prepaolino

---

(20) Su ciò si veda H.-W. KUHN, *Kreuz...*, 720.

(21) Riferendosi a *Gal* 6, 14b, KUHN (*Kreuz...*, 720) osserva che in orizzonte cosmico-dualistico, per mezzo della croce di Cristo per un verso il mondo è crocifisso per l'*Io* credente, per l'altro l'*Io* come uomo vecchio ha patito questa morte a danno del mondo che esercita potere. Sotto questa scorza "mitica" sta l'insegnamento profondamente esistenziale dell'Apostolo: per e in Cristo crocifisso e la sua croce l'orientamento di fondo della vita del credente è radicalmente mutato: egli vive la sua esistenza in tutte le sue dimensioni nella logica della croce di Cristo che è crocifissione di tutto ciò che si oppone a Dio e impegno di amore nella direzione dell'amore sommo che il Figlio ha manifestato sulla croce per il Padre e per ognuno dei suoi fratelli.

di Col 1, 15-20 si parla di una riconciliazione cosmica e al v. 20 viene fatto riferimento alla "croce" come sacrificio cruento grazie al quale («attraverso il sangue della sua croce») la riconciliazione è avvenuta. In Ef 2, 16 la riconciliazione con Dio e tra i giudei e pagani viene connessa alla morte di croce di Gesù. Dagli studiosi contemporanei queste due prospettive teologiche sono considerate estranee alla teologia della croce di Paolo.

Concludendo l'analisi dei testi di Paolo, si deve rilevare che l'Apostolo ha una profonda teologia della croce, modulata in tonalità differenti, dovute alla diversità dei problemi che gli pongono i destinatari. La diversità dei referenti lo porta a formulare la medesima dottrina in prospettive differenti. Ciò ci fa comprendere che se vogliamo cogliere l'anima peculiare delle molteplici teologie della croce elaborate nel corso della storia della teologia e spiritualità, dobbiamo sempre cercare di cogliere e mettere in evidenza i contesti ecclesiali e culturali e le precomprensioni personali nei entro i quali si sono mossi coloro che le hanno formulate. In questa ottica procediamo nell'analisi delle teologie della croce di Lutero e Moltmann.

Tra s. Paolo e Lutero si colloca s. Bonaventura. Nella mia relazione non espongo la sua dottrina. È certo comunque che la parola della croce paolina è ben presente in tutte le sue opere, specialmente nelle conferenze in *Hexaëmeron*, ove intese richiamare la "sapienza cristiana" della croce contro le aurorali manifestazioni della "sapienza di questo mondo" razionalistica (22), laica se non ancora laicista, che cominciavano ad affiorare all'orizzonte nella società cristiana medievale.

## 2. LA TEOLOGIA DELLA CROCE IN MARTIN LUTERO

### 2.1. *Il posto della teologia della croce nella teologia di Lutero.*

Spesso si scrive, si legge, che Lutero abbia operato un ritorno a s. Paolo con la messa tra parentesi di 15 secoli di cristianesimo in particolare su questa tematica. Ora il suo deciso e convinto ritorno a s. Paolo è indubbio (23), ma non bisogna annullare la

---

(22) Si veda al riguardo S. BONAVENTURA, *La sapienza cristiana. Le Collationes in Hexaëmeron*. Introduzione di C. BIGI, Milano 1985, 7-26.

(23) Il Riformatore scrive che Paolo "fundamentum meum primum est": WA 1, 662 (WA è l'abbreviazione di Weimarer Ausgabe, l'edizione critica delle opere di Lutero: *Opere o Scritti, Corrispondenza* [con propri registri WA. B 15-17], *Discorsi a tavola* [con proprio registro WA. TR 6], *La Bibbia tedesca*; il primo volume [WA 1 XV] è di 1883).

distanza storica, culturale e teologica che li separa ed è la causa di una diversa ermeneutica del Crocifisso e della croce. Per questo cercherò di focalizzare direttamente la teologia della croce luterana e poi la sua precomprensione o prospettiva di approccio che fonda la sua distinzione dalle altre e le dà vera *originalità* (24).

Apriamo la presentazione della visione di Lutero della croce e del Crocifisso con alcune sue affermazioni rimaste famose: «La croce soltanto è la nostra teologia» (25). «Nel Cristo crocifisso sta la vera teologia e conoscenza di Dio» (26). «La croce di Cristo è l'unica istruzione delle parole di Dio, teologia autenticissima» (27). «La nostra teologia è teologia della croce» (28). «Conoscere Cristo è conoscere la croce e comprendere Dio sotto l'umanità crocifissa. Questo, infatti, Dio vuole. Questa è la volontà di Dio; anzi questo è piuttosto Dio» (29).

Queste affermazioni così radicali, esclusive e programmatiche hanno fatto pensare e scrivere che la croce, il Crocifisso e la teologia della croce non solo costituiscano il centro, ma in qualche modo totalizzino la riflessione teologica del Riformatore. Le cose però non sono così semplici. Certo, si dà il fatto che

---

(24) Sulla teologia della croce di Martin Lutero prima di tutto si veda W. VON LÖWENICH, *Luthers theologia crucis*, Witten 1962<sup>o</sup> (1929<sup>o</sup>). Si dà la traduzione italiana dalla quarta edizione tedesca del 1954: *Theologia crucis. Visione teologica di Lutero in una prospettiva ecumenica*, Bologna 1975. Poi J. E. VERCRUYSE, *Luther's Theology of the Cross in the Time of the Heidelberg Disputation*, "Gregorianum" 57 (1976) 523-546; V. SUBILIA, *La giustificazione per fede*, Brescia 1976, 171-176; B. GHERARDINI, *La "Theologia crucis" chiave ermeneutica per la lettura e lo studio di M. Lutero*, in: AA.Vv., "La sapienza della croce oggi", I, Leuman (To) 1976, 541-573; ID., *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione teologica della Riforma*, Roma 1978, spec. pp. 21-61; ID., *La spiritualità protestante*, Roma 1982, spec. pp. 48-119; H. BLAUMEISER, *Martin Luthers Kreuzestheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchung anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521)*, Paderborn 1995; ID., *Im gekreuzigten Christus ist die wahre Theologie. Leitlinien der theologia crucis bei Martin Luther*, "Catholica" 51 (1997) 32-52.

(25) «Crux sola est nostra theologia»: WA 5, 176.

(26) «In Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei»: WA 1, 362.

(27) «Crux Christi unica est eruditio verborum Dei, theologia syncerisina»: WA 5, 217.

(28) «Nostra theologia est crucis theologia»: WA 40/III 193.

(29) «Christum nosse est crucem nosse et Deum sub carne crucifixa intelligere. Hoc enim vult Deus. Haec est voluntas Dei, immo hoc Deus est»: WA 5, 108.

Lutero solo in 7 suoi scritti parla di "teologia della croce" ed essi furono composti negli anni 1518-1520. Per questo motivo studiosi del suo pensiero nel secolo scorso hanno considerato un tale programma di rinnovamento o indirizzo teologico "provvisorio", per di più "residuo" della sua formazione teologica "pre-riformatrice", "cattolica", "monastica", data l'esaltazione dell'umiltà, dell'ascesi, della rinuncia come forme di "croce". A tale valutazione reagì W. von Löwenich con il suo famoso libro *Luthers Kreuzestheologie*. L'Autore nell'introduzione dell'edizione del 1954 scriveva: «Sappiamo benissimo che la *theologia crucis* di Lutero appare molto più marcata nel periodo giovanile. E ammettiamo pure senza difficoltà che vi si ritrovino ancora qui e là tratti monastici...ma non è giusto voler limitare la *theologia crucis* al giovane Lutero» (30). La *theologia crucis*, mostrava l'Autore, informa l'intera opera di Lutero, dall'inizio alla fine e va considerata un "principio di pensiero" della sua teologia. La ricerca su Lutero oggi è sostanzialmente di questo parere (31).

Ma W. von Löwenich – rileva H. Blaumeiser – sotto l'influsso dell'allora fiorente "teologia dialettica" interpretò la *theologia crucis* di Lutero prevalentemente come "principio di pensiero e conoscenza teologica", in sostanza come teologia della rivelazione-del nascondimento di Dio (*Deus absconditus-Deus revelatus*) sotto il contrario (*sub contraria specie*): in quanto "totalmente Altro" Dio non viene colto là dove lo attendiamo, ma proprio là dove sembra assente, nell'esperienza della croce e della sofferenza. Per questo la *theologia crucis* di Lutero nella sua lettura risulta sostanzialmente «teologia della fede critica della ragione», che mette in rapporto Dio e il mondo e rispettivamente l'esperienza di fede e quella del mondo "in acuta tensione" (*in scharfer Spannung*) (32).

---

(30) *Op. cit.*, 13.

(31) Essa è «una vera e propria maniera diversa e nuova di pensare e di fare la teologia, di impostare i problemi teologici, la categoria fondamentale e costante che ne rappresenta la chiave interpretativa, non soltanto per quanto riguarda il tema della giustificazione, ma tutti gli altri temi teologici»: V. SUBILLA, *op. cit.*, 175. B. GHERARDINI (*La "teologia crucis"...*, 22) scrive che essa è «la chiave di volta per l'esatta ed onesta interpretazione di Lutero». O. H. PESCH, riportando un'affermazione di E. Wolf, scrive che la *theologia crucis* è «das Vorzeichen des theologischen Denkens Luthers» (*Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1985<sup>2</sup>, 150).

(32) Così *Im gekreuzigten Christus...*, 33.

Ora a giudizio di Blaumeiser medesimo e di altri autori di studi recenti questa dimensione non può essere assolutizzata. E di fatto della teologia della croce luterana si sono date varie interpretazioni. M. Plathow, dopo aver richiamato quella di von Löwenich, ne elenca altre 5: quella antropologico-giustificatoria di R. Prenters; quella cristologico-soteriologica di E. Vogelsang e M. Liehnhard; quella politico-teologica di Moltmann (sulla quale ritorneremo), in certa misura presente anche nella teologia della liberazione e della teologia femminista; quella "deificatoria" della ricerca luterana finnica; quella trinitaria di D. Ngiens, A. Peters, R. Jansens (33). Gli approcci alla visione luterana sono perciò diversi, alcuni chiaramente "esplicitativi" e contestualizzanti.

Penso che, se si rimane più fedelmente sul terreno proprio della teologia luterana, l'approccio più vicino ad essa sia quello antropologico-teologico a fondamento cristologico. Gli altri non sono estranei al pensiero del Riformatore, ma acquistano il loro vero significato solo nel contesto dell'evento della giustificazione che ha fondamento cristologico e costituisce e resta il centro della riflessione teologica di Lutero, l'"articolo (di fede) con il quale la Chiesa sta in piedi o cade" (*articulus stantis aut cadentis Ecclesiae*). Il contesto più proprio entro il quale la problematica della *theologia crucis* è inserita è perciò l'uomo che con il suo peccato tende all'auto-idolatria e Dio che in Cristo crocifisso condanna il suo peccato e nel medesimo tempo lo rimette pronunciando nei suoi confronti un giudizio di misericordia.

Vista in tale prospettiva, la *theologia crucis* è da considerare soprattutto come «garanzia critica» del discorso della giustificazione per mezzo della sola grazia (34). Si tratta di una interpretazione non tanto intellettuale-teorica quanto global-antropologica.

Esporrò il pensiero di Lutero al riguardo, che non è sistematico, in 3 punti: 1. la visione cristocentrica e staurocentrica del Riformatore; 2. Gesù Cristo crocifisso rivelazione di Dio e del suo agire "sub contraria specie" 3. la precomprensione personale di Lutero nell'elaborazione della *sua theologia crucis*.

---

(33) Su ciò si veda M. PLATHOW, *Wirklichkeit - erschlossen im Kreuz. Martin Luthers Kreuzestheologie im heutigen Kontext*, «Kerygma und Dogma» 3 (2001) 185-186.

(34) Cfr. H. BLAUMEISER, *Im gekreuzigten Christus...*, 33.

## 2.2. I contenuti della «theologia crucis» di Lutero

2.2.1. *La visione cristocentrica e staurocentrica del Riformatore: "solus Christus", "Christus crucifixus".* Si tratta di una formula che non esprime solo il programma di Lutero di ricondurre tutto al centro, che è Cristo crocifisso, ma anche di concentrarsi su di lui e di far scaturire da lui tutto il vivere, il pensare, l'operare cristiano. È un'intuizione, meglio un bisogno spirituale, già del giovane Lutero che gradualmente diventerà programma teologico e principio di riforma liturgica, catechetica, ecclesiastica. Dal 1508 docente di dialettica ed etica di Aristotele all'università di Wittenberg, insoddisfatto di ciò che era obbligato a studiare ed insegnare, scriveva il 17 marzo a J. Braun: «Lo studio mi riesce penoso, soprattutto quello della filosofia che, da sempre, cambierei con la teologia, e intendo quella teologia che attinge il gheriglio della noce, il midollo del frumento e quello delle ossa» (35). Tale midollo era Gesù Cristo, che ovviamente nello studio della filosofia non trovava e nella teologia scolastica vedeva perso. Lo ritrovò nella meditazione delle lettere di s. Paolo sin dagli inizi della sua attività teologica (36) e tale ritrovamento fu decisivo per la sua vita e per l'opera che avrebbe portato avanti negli anni seguenti (37). Negli anni 1512-1517 si svincolò dalle concezioni filosofiche sino ad allora condivise e si pose alla scuola dell'"unico Maestro", "Gesù Cristo e questi crocifisso attraverso lo studio della Sacra Scrittura e dei Padri in quanto concordano con essa (38).

Perché "solo Gesù Cristo e questi crocifisso"? È difficile trovare ascendenze storiche e teologiche chiare al riguardo per il fatto che nei personaggi e negli indirizzi teologici che frequentò

---

(35) Citato da Y. M. CONGAR, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Études de théologie historique*, Paris 1983, 19 (trad. it.: *Lutero. La Fede. La Riforma*, Brescia 1984).

(36) Cfr. WA 2,414. «Christum amiseram illic, nunc in Paulo reperi».

(37) Cfr. Y. M. CONGAR, *op. cit.*, 22. La Riforma è l'estensione di ciò.

(38) Cfr. *ivi*, 37. CONGAR a p. 38 riporta un testo ove Lutero, ritornando successivamente a quanto avvenuto in lui in quegli anni, ancora diceva: «È tempo di liberarci da altri studi e d'imparare Gesù Cristo e questi crocifisso» (*Tempus est enim, ut aliis studiis mancipemur et Ihesum Christum discamus et hunc crucifixum*: WA 56, 371). Tuttavia, diversi studiosi sono dell'avviso che non si liberò del tutto del pensiero filosofico occamista mediatogli dai suoi maestri di Erfurt. Cfr. J. ATKINSON, *Lutero la parola scatenata. L'uomo e il pensiero*, Torino 1992<sup>2</sup>, 53-59.

nella sua formazione spirituale e teologica (s. Agostino, s. Bernardo, s. Bonaventura (39), la "devotio moderna", la mistica tedesca, Taulero, Gersono, ecc.) non è dato trovare un indirizzo cristocentrico e staurocentrico così radicale. È da pensare perciò ad un ritorno al Nuovo Testamento come bisogno e intuizione personali di Lutero che comportò uno stacco notevole da orientamenti spirituali, sia devozionali che teologici, che si muovevano in altra direzione. Al riguardo abbiamo visto che il Riformatore critica sia la teologia che la spiritualità del tempo per il fatto che non gli danno decisamente Gesù Cristo, di cui avverte profondamente il bisogno e che sente come consolazione per la sua esistenza.

2.2.2. *Gesù Cristo crocifisso unico luogo della rivelazione di Dio e della conoscenza dell'uomo "sub contraria specie"*. La riconquista di Gesù Cristo da parte di Lutero si traduce sul piano teologico nella posizione netta e frequentemente confermata che solo in lui e segnatamente in quanto Crocifisso il Dio misterioso e maestatico si fa trovare, si lascia incontrare, si dà a conoscere. Si tratta di una concentrazione cristologica e staurologica veramente radicale, che dà l'impressione di sfociare nel fondamentalismo, per usare un termine oggi in voga. Riportiamo qualche passo significativo: «Dio non vuole essere conosciuto se non per mezzo di Cristo» (40); «All'infuori di lui (Cristo) non si dà alcun Dio» (41); «Il Figlio di Dio incarnato è quell'involucro nel quale la maestà divina si offre a noi con tutti i suoi doni» (42); «Tutte le parole della Scrittura fluiscono dal Dio rivela-

---

(39) Per quanto riguarda la presenza di s. Bonaventura nel pensiero del Riformatore ci si potrebbe chiedere se e in che misura egli abbia letto il Dottore serafico. Non conosco studi al riguardo. Nei *Discorsi a tavola (Tischreden)* si trova qualche giudizio lusinghiero su di lui. Lutero lo inserisce tra i Dottori e Padri che vanno letti, dopo Agostino, Girolamo, Ilario, Ambrogio (cfr. WA. TR (*Tischreden*), 3, 295 [Nr. 3370b]). Scrive inoltre: «Bernardus in sermonibus suis omnes alios doctores (...) Post Bernardum secundus habet Bonaventura» (*ivi*, 1, 435-436 [Nr. 872]). Ne risulta che per lui il Dottore di Bagnoregio è lo scolastico migliore. Cfr. F. POUSETT, *Goldene Worte: Augustinus und Bernhard in der Sicht des alten Luther (1531-1546)*, «Catholica» 54 (2000) 224 e 229.

(40) WA 40/I, 602: «Deus non vult cognosci nisi per Christum».

(41) WA 37, 43: «...ausser im kein Gott».

(42) WA 42, 296: «Dei Filius igitur incarnatus est illud involucrum, in quo divina Majestas cum omnibus suis donis se nobis offert».

to, che puoi palpare in un determinato luogo, aver legato (*alligatum*) a parole (...). Non ammettiamo un Dio vano, nudo, ma colui che si dette in certe parole, segni, luogo» (43); «Non ti lasciar convincere che si dia un altro Dio al di fuori di quello che è stato inviato. Inizia la tua sapienza e scienza da Gesù Cristo e di: Non conosco altro Dio che in quell'uomo e dove ti viene indicato un altro chiudi gli occhi» (44); «Ora egli non vuole essere conosciuto solo in quanto ha creato cielo e terra, ma nella veste e forma secondo la quale si lascia predicare per noi, che egli ha mandato il suo Figlio per redimerci (...) perché solo in questa forma e figura vuole e deve essere conosciuto» (45); «Attaccati alle parole e non cercare Dio in nessun altro luogo che in Cristo, che giace nella mangiatoia, o in altro luogo, in croce» (46). Gesù Cristo uomo e crocifisso è l'involucro in cui Dio si lascia cogliere e «coloro che intendono raggiungere (*attingere*) Dio al di fuori di tale involucro si sforzano di salire al cielo senza scala» (47). È quanto fa «il maomettano se dice: "Abbi pietà di me, o Dio", e il monaco se è eretico. Ciò è eretico, perché egli coglie Dio nella sua assoluta maestà e non il Dio velato e rivestito della nostra larva o della persona adeguata alle nostre capacità» (48). Perciò bisogna distogliere gli occhi

(43) WA 42, 11: «Omnia scripturae verba fluunt a Deo revelato, quem possis palpare certo loco, verbis habere alligatum (...) non constituimus vanum, nudum Deum, sed qui se (dedit) certis verbis, signis, loco».

(44) WA 8, 28: «Lass dir nicht einreden quod non sit alius Deus quam qui est missus. Incipe sapientiam et scientiam tuam a Christo et dic: nescio alium Deum quam in illo homine et ubi alius ostenditur, claude oculos».

(45) WA 45, 717: «Nu wil er nicht allein also erkand sein, als der Himel und erden geschaffen hat, sondern jnn dem Kleid und gestalt, wie er sich lesst fuer uns predigen, das er seinen Son gesand habe, uns zu erloesen (...). Denn jnn dieser form und gestalt wil und mus er allein erkand werden». La regola della conoscenza fedele di Dio è considerare in Cristo prima l'umanità e poi per essa accedere alla divinità, esercitandosi così anzitutto nell'umanità di lui (cfr. WA 57/III, 99).

(46) WA 33, 81: «An den worten hange undt gott nirgendts den in Christo suche, der in der krippen ligt, oder wo ehr sonst ist, am kreutz».

(47) WA 42, 11: «Qui autem extra ista involucra Deum attingere volunt, isti sine scalis (...) nituntur ad coelum ascendere». Si tratta di un testo molto vicino a quello di Bonaventura in *Itinerarium*, I 3 (V 297).

(48) WA 40/II,330: «Si etiam Mahometista dicit: "Miserere etc., et Monachus, si hereticus", so gilts nicht, quia non apprehendit Deum velatum vel indutum larva vel persona nobis attemperata, sed in sua absoluta maestate».

dalla maestà di Dio e indirizzarli alla sua umanità giacente nel seno della madre (49); anzi a tutta la vita di Cristo, perché egli in tutta la sua vita vissuta *sub contraria specie* della povertà, umiltà, sofferenza, è l'opera di Dio, la rivelazione di Dio (50).

Credo che questa serie di testi sia più che sufficiente per aver chiaro un pensiero fondamentale del Riformatore. Dio nella sua maestà divina è il "Deus nudus" e "Deus absconditus", che è irraggiungibile (51), intollerabile alla natura umana (52), incute timore, atterrisce, in certo senso annichila (53). Lo si incontra solo per il fatto che egli stesso si è presentato rivestito (*indutus*) dell'umano e rivelato per mera condiscendenza, "attemperandosi", ovvero adattandosi, alle capacità umane, risparmiandoci così il terrore e la morte (54).

Quest'apertura e discesa ha avuto luogo nell'incarnazione e in tutta la vicenda umana del Figlio, culminata nella croce. Ora, osserva Lutero, a considerare bene il *modo* in cui si è rivelato, notiamo, alla luce della Scrittura (*Fil* 2, 8), che il Figlio di Dio si è spogliato della maestà e si è fatto servo (55); il sommo Dio

---

(49) WA 9, 649: «Averte oculos a maiestate Dei et converte ad humanitatem eius in gremio matris iacentem».

(50) WA 40/III, 694-695: «An non tota eius conversatio est in summa humilitate, paupertate, et contemptu? Apparuit pauper et afflicto non solum in passione, sed etiam in omnibus actionibus suis». WA 3, 542: «Opus autem singulariter Dei est Christus in tota sua vita». Sembra sentire s. Bonaventura!

(51) WA 44, 110: «Deus est qui absconditus est; hoc est eius proprium». WA 42, 911: «Denn Gott wonet ynn einem licht, da niemand zu komen kan, sondern er mus zu uns komen, doch ynn der latern verborgen».

(52) *Erlanger Ausgabe*, I, 48: «Nam Deus in sua natura, ut est immensurabilis incomprehensibilis et infinitus, ita intolerabilis est humanae naturae».

(53) WA 39/I, 391: «Ubi nudus deus in majestate loquitur, ibi tantum terret et occidit». Cfr. anche WA 31/II, 38; 42, 294.

(54) WA 42, 179: «Deus enim non agit nobiscum secundum majestatem, sed induit formam humanam et loquitur nobiscum (...) sicut homo cum homine». Scrive ancora Lutero: «De nullo Deo sciendum sed apprehendendus Deus incarnatus et humanatus Deus» (WA 40/I, 78). Facendo ricorso al linguaggio scotista e occamista, scrive ancora: «In ordinatam Dei potentiam et ministeria Dei intueamini: nolimus enim agere cum Deo nudo, cuius viae sunt impervestigabiles, et obscondita iudicia, Romanos undecimo. Ordinatum potentiam, hoc est, filium incarnatum amplectemur» (WA 43, 72). Il Figlio incarnato è la realizzazione della "potenza ordinata" divina; quella assoluta ci dà il "Dio nudo", misterioso e nascosto.

(55) WA 5, 271: «Fit sich er unser und eusert der Maiestet und stellt ut servus».

è sceso nell'infimo della sofferenza, della morte, della collera di Dio, del peccato e di ogni genere di male, addirittura all'inferno (56). Davanti a questo modo di presentarsi di Dio dobbiamo prendere atto che egli nel Figlio si è rivelato in forme e situazioni del tutto diverse da, anzi opposte a quelle che l'uomo guidato dalla sua ragione normalmente si attenderebbe, vale a dire *sub contraria specie, sub contrario*. Riporto qualche passo che esprime con chiarezza l'attenzione di Lutero a questa modalità dell'evento rivelativo Gesù Cristo, che – a dire di G. Gherardini – costituisce «il punto focale della meditazione luterana» (57) ed è «una convinzione (...) che, maturata negli anni della sua giovinezza, accompagna Lutero sino al termine dei suoi giorni (...) con una costanza impressionante e significativa» (58).

I profondi pensieri di Dio, quindi la sua sapienza – scrive il Riformatore – stanno nel fatto che sono nascosti; anzi «per il fatto che egli dona sotto la specie contraria, e il segno discorda dal significato, per questo essi sono non solo profondi, ma “sono molto profondi”» (59) e vediamo ciò considerando sia il mistero di Cristo che quello dei suoi fedeli. Riguardo al primo si deve dire giustamente che l'altissimo Dio veramente «viene partorito, allattato, oppure saziato giace nella mangiatoia, ha freddo, cammina, si ferma, cade, vaga, veglia, mangia, soffre, muore ecc.» (60); riguardo al secondo si può constatare che «la gloria e la potenza di Cristo è talmente nascosta da non potersi riconoscere [*agnosci*], per il fatto che agli occhi appare al massimo grado come ignominia, debolezza, umiltà, abiezione estrema nei fedeli» (61). Così «la sapienza e la giustizia nostra non ap-

---

(56) WA 43, 580: «Ille homo, qui flagris caesus, qui sub morte, sub ira Dei, sub peccato et omni genere malorum, denique sub inferno est infimus, est summus Deus».

(57) *Theologia crucis*..., 38. Lo studioso espone questo aspetto della teologia di Lutero nelle pagine 38-45.

(58) *Ivi*, 41.

(59) WA 4, 82: «Nunc autem, quia dat sub contrariis, et discordat signum a signo: ideo non tantum profunde, sed nimis profundae factae sunt».

(60) WA. TR 6, 68: «Also dass recht und wahrhaftig gesagt wird: Gott wird geboren, gestillet, oder gesäuet, lieget in der Krippen, frieret, gehet, stehet, fället, wandert, wachet, isset, trinket, leidet, stirbt etc.».

(61) WA 4, 82: «...quia adeo abscondita est gloria regni Christi et potentia, ut (...) non possit agnosci, cum in conspectu oculorum maxime contrarium appareat ut ignominia, infirmitas, humilitas, subiectio extrema in omnibus fidelibus».

pare a noi in nessun modo, ma è nascosta con Cristo in Dio. Appare invece il suo contrario, vale a dire il peccato e la stoltezza» (62). Dio infatti «non si nasconde in altro modo che sotto la specie contraria dei nostri concetti e pensieri» (63).

Dio allora nel suo operare salvifico in Cristo e nella Chiesa nel corso del tempo si rivela ed agisce in tal modo. Scrive Lutero: «La parola di Dio ogni qualvolta che viene, viene nella forma contraria alla nostra mente» (64) e la fede deve riconoscere Dio che mette in atto realtà positive (vita, salvezza, gloria) sotto la forma di realtà contrarie, negative (morte, dannazione, disonore) (65). Ciò gli fa dire che Dio, contro le nostre attese e in modo meraviglioso (66), compie dialetticamente la salvezza quale propria opera (*opus suum*) attraverso le vie, i canali contrari (*opus alienum*) della morte, perdizione, sofferenza, umiliazione, croce (67), come si vede bene nell'evento Gesù Cristo (68).

2.2.3. *La precomprensione di Lutero nell'elaborazione della teologia della croce.* Quale è la precomprensione di una teologia della croce che di fatto ha senza dubbio un carattere di forte originalità, o, per dirla con V. Subilia, rappresenta «una vera e propria maniera diversa e nuova di pensare e di fare teologia»? (69). Gli studiosi ne indicano diverse.

Alcuni rilevano prima di tutto la forte dipendenza da s. Paolo, di cui Lutero è stato lettore assiduo e attento, in particolare delle sue affermazioni di *1 Cor* 1-2. L'ascendenza paolina della posizione del Riformatore senza dubbio è innegabile. Anzi, si può dire che l'intero Nuovo Testamento gli ha indicato il

---

(62) WA 56, 250.

(63) WA 56, 377: «Non autem absconditur aliter quam sub contraria specie nostri conceptus seu cogitationis».

(64) WA 56, 446-447: «Verbum Dei, quoties venit, venit in specie contraria menti nostrae».

(65) WA 43, 229: «Talis agnoscendus est Deus, quod agat contraria sub contrariis».

(66) Cfr. WA 5, 108: Dio compie cose meravigliose «contra nostras opinioniones. Aliquid agitur et aliud longe apparet: occidere videtur, sed revera vivificat; percutit, sed potius sanat».

(67) WA 3, 246: «Alienum est opus eius, ut operetur opus suum».

(68) WA 1, 112-113: «Opus Dei alienum sunt passiones Christi et in Christo crucifixo veteris hominis et mortificatio Adae. Opus autem Dei proprium resurrectio Christi et iustificatio in Spiritu, vivificatio novi hominis».

(69) *Op. cit.*, 175.

comportamento "debole" e "stolto" di Dio nell'evento Gesù Cristo (70).

Altri, sulla scorta di parole di Lutero stesso, sostengono che il modo in cui elabora la sua teologia della croce derivi da quello in cui si rappresenta la lontananza dell'uomo peccatore da Dio: il peccatore, tutta l'umanità peccatrice, vive nella regione della "dissimilitudine" da Dio a causa del peccato, per questo Dio salvatore che si china su di lui gli si deve presentare con parvenze e gesti opposti ai suoi modi distorti di pensare, agire, comportarsi, secondo l'asserzione luterana: «Per il fatto che siamo menzogneri, la verità può venire a noi solo sotto specie contraria» (71). Il Riformatore – rileva B. Gherardini al riguardo – fa ricorso ad un linguaggio paradossale e «paradossale è la stessa *theologia crucis*. La logica del "sub contraria specie" si confonde con quella dell'alterità assoluta di Dio; e poiché tutto ciò che non è Dio è sotto il segno del peccato e della sua condanna, la medesima logica porta Lutero a riconoscere, nella *species* a Dio "contraria" e sotto la quale Dio si rivela ed opera, la realtà tragica del peccato (72). È questa la ragione dalla quale dipendono le inaudite affermazioni di Lutero riguardanti un Dio che per essere verità si fa menzogna e per dare la salvezza scende nella condanna e per operare da Dio non esita addirittura a farsi diavolo. Questa è pure la ragione che spinge il paradosso al livello d'una finzione divina, anzi d'un gioco ordinato all'umana salvezza» (73). H. Blaumeiser da parte sua scrive che per Lutero la croce è la via di Dio che si muove incontro all'uomo pec-

---

(70) Di questo parere è O. H. PESCH (*op. cit.*, 149) che scrive: «Eben dieses Gesetz des verborgenen Handelns Gottes im Gegensatz (...) hat Luther an Christus abgelesen».

(71) WA 56, 250: «Cum enim nos simus mendaces, numquam potest veritas venire ad nos nisi adversaria specie». Si tratta di un pensiero che si trova già in s. Gregorio Magno ed è presente anche in s. Bonaventura.

(72) Lo studioso riporta a p. 43 le seguenti affermazioni di Lutero: «Quando Deus incipit hominem justificare, prius eum damnat, et quem vult aedificare, destruit. Quem vult sanare, percutit, quem vivificare occidit (...). In ista autem conturbatione incipit salus» (WA 1, 540). Ancora: «Sic Deus dum iustificat, facit illud occidendo, dum justificat, facit illud reos faciendo, dum in coelum vehit, facit id ad infernum deducendo» (WA 18, 633).

(73) *Op. cit.*, 41-42, ove vengono riportati diversi passi luterani in cui Dio si fa menzogna (*eine grosse lügen*), e «sciamus igitur Deum abscondere se sub specie pessimi diaboli» (WA 31/I, 249). Per quanto riguarda il gioco divino: «Deum fingere, mentiri, simulare, et ludere nos» (WA 43, 229).

catore e di questi che va verso Dio; Dio opera nel segno della croce nei riguardi dell'uomo peccatore annichilandolo e salvandolo, ovvero annichilandolo nel suo peccato per salvarlo; il *sub contrario* non è radicato in un'arbitrarietà situata in Dio stesso, ma si dà perché l'agire di Dio deve rimuovere l'alienazione dell'uomo rispetto alla sua originaria chiamata. Lo studioso aggiunge che nel paradosso della croce non è da pensare che Dio nel Crocifisso si mostri in modo opposto al suo essere; egli vi si mostra solo "totalmente diverso" (*ganz anders*) da quanto noi uomini "carnali", auto-referenti, ci immaginiamo di Dio (74).

L'individuazione della prospettiva di approccio di Lutero al Crocifisso e alla croce tuttavia non può non tener conto anche del residuo nel suo pensiero della dottrina occamista assimilata in gioventù, specialmente della sua accentuazione della trascendenza, insondabilità e "alterità assoluta" di Dio e del suo agire nei confronti delle creature (75); della presenza di diversi «elementari sentimenti fondamentali di religione popolare vissuta, specialmente della religione contadina», come suggerisce R. Otto (76); dell'idea personale che prima del peccato l'uomo aveva la capacità di conoscere Dio partendo dalla creature ma a causa dell'autoesaltazione l'ha perduta così che dopo il peccato deve conoscere Dio nel dolore (77). Queste componenti spiegano affermazioni del tipo: «Tutte le creature sono larve di Dio e maschere» (78); la fede è *mactatio* della ragione (79), nel senso che

---

(74) Cfr. *Im gekreuzigten Christus...*, 43-44.

(75) W. VON LÖWENICH in una sua pubblicazione su Lutero scrive che egli si riconobbe sempre un "occamista", tuttavia la sua accentuazione della trascendenza/alterità divina deriva più dal suo senso della maestà di Dio che dalla sua formazione filosofica: la maestà divina fa saltare i limiti dei concetti razionali; «la teologia della croce procura uno scandalo alla ragione, non lo scetticismo teoretico/conoscitivo occamista» (*Martin Luther. List*, München 1982, 47). L'occamismo ha solo una funzione secondaria nello sviluppo di Lutero (*ivi*, 47-48). Sarà vero, ma si può pensare che esso abbia favorito l'attenzione del Riformatore alla "croce" come "contrario" alla ragione.

(76) *Das Heilige*, München 1997, 119-120, n. 3.

(77) Cfr. WA 1, 362.363.

(78) WA 17/II, 192: «alle creaturen sind Gottes larven und mumereyen».

(79) Cfr. WA 40/I, 362, ove si dice che la fede è "rationem mactare"; WA 10/I-2, 299: «...darum muss man die vernunft tödten, um sich im geistlichen gepurt geben». Questa affermazione, ci sembra, va molto al di là di quest'altra dal sapore genuinamente biblico: la fede è «non sapere dove tu vada, cosa faccia, cosa soffra e, assoggettate tutte le cose, con il senso e

le cose della fede le sono strutturalmente nascoste perché la fede sia fede (80). Si tratta di posizioni dottrinali che Otto chiama «serie di pensieri giobbici» (*biobische Gedankenreihe*) (81).

Tuttavia, credo che si debba scavare ancora e ci si possa e debba chiedere se queste siano veramente le *ragioni ultime* dell'originalità della teologia della croce del Riformatore. Esse certamente vanno tenute in conto per comprendere la sua insistenza sul *sub contrario* rivelato nel Crocifisso e nella croce (82). Ma, a mio avviso, la ragione *ultima* dell'originalità della teologia della croce di Lutero che coglie il senso dell'agire di Dio *sub contraria specie* sta nella sua profonda esperienza personale, elevata a situazione generale e ammantata del dato biblico, della permanente situazione di tentazione (*Anfechtung*) come realtà oscura e crocifiggente che va e deve essere superata costantemente nella

---

l'intelletto, con la forza e volontà, è un seguire la nuda voce di Dio ed un essere più portati e agiti che agire» (WA 57, 236: «Nescire quo eas, quid facias, quid patiaris et captivatis omnibus, sensu et intellectu, virtute et voluntate, nudam Dei vocem sequi et magis duci et agi quam agere»). Si veda anche WA 56, 419: «Se et a se omnia abnegare, sibi et omnibus mori». Da notare che ciò vale nel campo del rapporto uomo-Dio, non in quello della vita umana. Si tenga presente questo pensiero di Lutero: «La ragione, per quanto bella e splendida essa sia, appartiene solo al regno terreno: qui è il suo dominio e il suo regno: Ma nel regno di Cristo solo la parola di Dio predomina» (WA 16, 261). Solo quando la ragione vuole pronunciarsi sul vero Dio e sul fine dell'esistenza, allora «la fede non illumina la ragione, anzi, la rende cieca» (WA 4, 356). Perciò «bisogna distinguere accuratamente fra filosofia e teologia» (WA 40/I, 410).

(80) «Ut ergo fidei locus sit, opus est ut omnia quae creduntur abscondantur»: riportato da R. OTTO, *op. cit.*, 124, che lo fa risalire alla convinzione profonda di Lutero che il paradosso è proprio dell'essere e agire del Dio trascendente, il quale proprio per questo differisce dall'uomo e richiede la fede (cfr. WA 18, 784). Di fronte all'agire di Dio «contra opinionem vestras», «nisi fidem habeas, non assequeris» (WA 5, 108). Fede significa allora «das tieffe heymliche Ja unter und uber dem Neyn mit festem glauben auff Gotts wort fassen und hallten» (WA 17/II, 203).

(81) Cfr. R. OTTO, *op. cit.*, 124.

(82) Poiché Dio in quanto è Dio si comporta in modo paradossale, *allora* «bonum nostrum absconditum est, et ita profunde, ut *sub contrario* absconditum sit. Sic vita nostra sub morte, iustitia sub peccato, virtus sub infirmitate abscondita est. Et universaliter omnis nostra affirmatio boni cuiusque sub negatione eiusdem, ut fides locum habeat in Deo, qui est negativa essentia et bonitas et sapientia et iustitia, nec potest possideri aut attingi nisi negatis omnibus affirmativis nostris. Ita et vita nostra abscondita est cum Christo in Deo, id est in negatione omnium quae sentiri haberi et intelligi possunt» (*Erklärung des Römerbriefes, 1515-1516*, II, 219).

fede alla Parola salvifica perdonante e consolante del Dio misterioso, nascosto, manifestatosi nel Crocifisso. È sintomatico che il Riformatore dica più volte che le meraviglie della sua teologia sono le sue esperienze (83) e la sua esperienza fondamentale sia la tentazione come polo contrario, come croce, nel cui superamento nella fede avverte il positivo, la salvezza. Scrive: «Io non ho imparato la mia teologia in un colpo solo, ma ho dovuto scavare e scavare sempre più a fondo; e ci sono arrivato grazie alle mie tentazioni: senza la pratica infatti non si impara niente» (84); «Se dovessi vivere più a lungo, vorrei scrivere un libro sulle tentazioni. Senza di esse infatti non si può capire né la Sacra Scrittura, né la fede, il timore e l'amore di Dio; chi non ha ancora avuto a che fare con le tentazioni, non può nemmeno sapere cos'è la speranza» (85); ancora: «Dio non solleva e non rafforza se non chi è angosciato, chi deve morire e chi è disperato. La parola della vita e della salvezza infatti appartiene a coloro che sono nell'angoscia e nella disperazione, a cui viene detto: tu hai paura e sei tormentato dalla tua coscienza, il diavolo con il suo pungiglione e la carne ti torturano. Ma sii confortato, Dio non è in collera con te» (86). La vera conoscenza di Dio per Lutero – rileva Blaumeiser – non si consegue che nel patire la tentazione (*Erleiden der Anfechtung*) e nel contempo nel rapporto vitale (*lebensmässig*) con la Parola di Dio che perdona e salva (87); Parola che quindi è sperimentata e letta all'interno dell'esperienza della vita come permanente tentazione, come situazione esistenziale in cui e per cui si percepisce e si deve lasciar trionfare l'azione divina (*opus suum* divino) che opera proprio *sub contraria specie* (88).

Questo, a mio avviso, costituisce il punto di partenza ed è la logica *all'interno* dei quali Lutero legge il senso dell'evento

(83) Cfr. WA 30/II, 672.

(84) WA. TR 1, 352.

(85) *Ivi*, 4, 4777.

(86) WA 44, 638.

(87) Cfr. H. BLAUMEISER, *op. cit.*, 46.

(88) L'idea della tentazione come permanente esperienza del "contrario" con l'esigenza del suo costante superamento nella fede quale "croce" strutturale dell'essere cristiano è espressa egregiamente da Lutero nei termini seguenti: «Odisse animam suam et velle contra proprium velle, sapere contra suum sapere, peccatum concedere contra suam iustitiam, stultitiam audire contra sapientiam suam, hoc est "cruce[m] accipere"» (WA 56, 450).

Gesù Cristo e in particolare della sua croce, la logica della vita cristiana. La vera teologia che da essa deve scaturire perciò è e deve essere sostanzialmente e nel suo complesso *theologia crucis*, per questo a rigore più teologia dell'esperienza della "croce" (del "contrario") nella propria vita che teologia della reale croce di Gesù Cristo; in concreto, teologia della croce di Gesù nell'ottica e secondo la precomprensione della propria croce come permanente esperienza esistenziale "del contrario" (89); teologia che per l'appunto può essere fatta non da chi si mette a leggere, a comprendere e a meditare su Dio e le fonti della fede, quindi sulla croce di Cristo, ma da chi "si dannà" e "muore" nell'esperire sulla propria carne il "contrario" della tentazione come propria croce quotidiana e all'interno di tale esperienza coglie l'azione salvifica di Dio (*opus suum* divino), secondo la famosa definizione luterana: «Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo aut speculando» (90).

Con questa chiave ermeneutica personale egli, secondo l'affermazione programmatica della disputa di Heidelberg, dischiude e medita il mistero della rivelazione di Dio nelle sofferenze e

---

(89) H. BLAUMEISER scrive che per Lutero *la croce è vivere del Crocifisso* e al centro della teologia della croce sta la Persona di Cristo crocifisso e abbandonato da Dio e tutti i punti precedenti non sono altro che espressione dell'incontro dell'uomo con Cristo annichilante e allo stesso tempo portatore di salvezza; la teologia della croce ha al centro il Crocifisso e l'*admirabile commercium* tra lui e il credente: unito a Cristo crocifisso e risorto quale origine della salvezza (*sacramentum*) ed esempio originario (*exemplum, Urbild*) di essa, il credente vive di lui, anzi lui vive nel credente (*Gal 2, 20*); si tratta di una "Christus - Kommunion" nel senso più profondo e ampio. Secondo lui quindi il linguaggio paradossale di Lutero non avrebbe altra matrice che quella biblica e teologica delle rivelazione divina (*sola Scriptura*) che «gli presenta il "contrarium" come segno della presenza e dell'azione divina: Dio *nel* Cristo del presepio e della croce, la salvezza *nella* condanna, la vita *nella* morte», perché Lutero non ha «un suo pensiero religioso, una sua filosofia, o almeno un punto di partenza filosofico abbastanza definito», cosa «che anzi rifiuta»; ove ciò non è visto, la "theologia crucis" è sempre esposta al pericolo di diventare struttura di pensiero e legge dialettica generale (cfr. H. BLAUMEISER, *op. cit.*, 46). Mi sembra che ciò non sia contestabile. Ma ci si deve chiedere se Lutero non si sia avvicinato al mistero di Cristo e non lo abbia colto in questa prospettiva proprio all'interno della sua esperienza personale della dialettica dell'*Anfechtung*, come lui stesso dà ad intendere in base ai testi su riportati. La Scrittura - scrive - l'ha letta ammaestrato da tale esperienza profondamente vissuta.

(90) WA 5, 1534.

nella croce di Cristo (*theologia crucis*) e non nelle opere della creazione (*theologia gloriae*) (91), facendo una "theologia syncretissima" (92). Penso che solo se si tiene conto di questo apriori esperienziale personale si può comprendere la *theologia crucis* del Riformatore non solo come vero "programma teologico alternativo" (*theologisches Alternativprogramm*) (93) contro la scolastica e la mistica, ma anche nella sua originalità, peculiarità rispetto a quella di Paolo, che egli riteneva solo di riaffermare e seguire, nonché di altri teologi della croce.

Prima di lasciare Lutero ci possiamo chiedere se nella sua riflessione sul Crocifisso e sulla croce denunci un influsso di s. Bonaventura. Si è detto della stima che il Riformatore manifesta nei riguardi del Dottore serafico. A mio avviso se ha ricevuto un influsso dal Dottore serafico in qualche settore della sua teologia, ciò è avvenuto proprio nella teologia della croce. Diverse sono le espressioni bonaventuriane che riecheggiano nel linguaggio luterano: Gesù Cristo crocifisso è la scala che innalza a Dio (94); la croce è la chiave che apre tutti i misteri (95); se si vuole fare teologia cristiana si deve iniziare da Cristo crocifisso e costruire su di lui, centro della realtà (96). La sensibilità spirituale e teologica dei due è diversa, come anche differente fu il clima culturale e teologico in cui vissero; tuttavia una loro vicinanza è innegabile. Non a caso, come abbiamo visto, il Riformatore ritiene che nelle cose spirituali, dopo Bernardo, Bonaventura occupi il secondo posto.

### 3. LA TEOLOGIA DELLA CROCE IN JÜRGEN MOLTMANN

3.1. *La teologia della croce e le sue diverse dimensioni.* Questo teologo contemporaneo ha coperto con i suoi scritti ogni set-

---

(91) Cfr. il testo della disputa di Heidelberg (1518): «Non ille digne theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit; sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspexita intelligit» (WA 1, 354).

(92) H. BLAUMEISER, *op. cit.*, 42.

(93) H. BLAUMEISER, *op. cit.*, 46.

(94) Cfr. *Itinerarium*, Prol., 3 (V 295-296): Gesù Cristo crocifisso è la via e la porta che introduce a Dio; *ivi*, IV 2 (V 306): Egli è la scala che eleva l'uomo caduto a Dio.

(95) Cfr. *De triplici via*, III 5 (VIII 14): «...omnia in cruce manifestantur. (...) Unde ipsa crux est clavis, porta, via et splendor veritatis».

(96) Cfr. *Collationes in Hexaëmeron*, I 10 (V 330).

tore della teologia. In quanto teologo riformato ovviamente non poteva non dedicare un'attenzione speciale al Crocifisso e alla croce. Il richiamo ad essi tuttavia è presente in particolare in alcune sue opere che qui intendo far presenti nei loro contenuti fondamentali. Si tratta del libro *Il Dio crocifisso* e di due suoi saggi apparsi dopo la sua pubblicazione (97). Questi scritti per essere ben compresi vanno inseriti nell'atmosfera teologica degli inizi degli anni '70 del secolo scorso. La comunità cristiana era mossa dalla preoccupazione di rendere rilevante per il mondo, a livello culturale e sociale, la sostanza del messaggio evangelico sullo sfondo delle visioni e dei progetti umanistici allora ancora accreditati: nell'emisfero Nord il progetto illuministico dell'emancipazione, nell'emisfero Sud quello, radicato anch'esso nell'illuminismo, della liberazione degli oppressi, sposato in particolare dai movimenti socialisti e marxisti.

Moltmann stesso, prima di concentrarsi sul Crocifisso e sulla croce, aveva elaborato la "teologia della speranza", che, stimolata dalla filosofia utopica della speranza di E. Bloch, aveva lo scopo di indicare la speranza cristiana come motivo e motore di un impegno nella storia per la creazione di un mondo nuovo, aperto al futuro, nell'orizzonte del futuro escatologico assoluto dischiuso dalla risurrezione di Cristo, compimento e chiusura della storia ma allo stesso tempo motivo di vivere in essa in modo sensato, arricchito di contenuti positivi capaci di arrecare agli uomini la liberazione da ceppi e vincoli alienanti e un deciso impegno per i valori di libertà, solidarietà, umanità.

Questa riflessione sulla risurrezione di Cristo con le sue implicanze teologiche lo portò tuttavia alla riflessione sulla croce. Così alla "Teologia della speranza" fecero seguito alcuni anni il libro "Il Dio crocifisso" e le altre due opere su richiamate. Nella

---

(97) Il titolo originale era: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972 (trad. it.: *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia 1973). Gli articoli sono: *Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute*, «Evangelische Theologie» 33 (1973) 346-365 (trad. it.: *Prospettive dell'odierna teologia della croce*, in: AA. VV., *Sulla teologia della croce*, Brescia 1974, 23-54); *Antwort auf die Kritik an "Der gekreuzigte Gott"*, in: M. WELKER (hrsg.), *Diskussion über Jürgen Moltmans Buch "Der gekreuzigte Gott"*, München 1979, 165-190 (trad. it.: *Risposta alla critica de "Il Dio crocifisso"*, in: M. WELKER [a cura di], *Dibattito su "Il Dio crocifisso" di Jürgen Moltmann*, Brescia 1982, 177-204).

prefazione del libro suddetto diceva espressamente che l'escatologia cristiana fondata sulla risurrezione di Cristo e che invia il credente ad anticiparne segni nel mondo nel corso della storia è e deve essere "eschatologia crucis" perché il Cristo risorto è il Gesù crocifisso; quindi se si vuole cogliere il vero senso della risurrezione di lui bisogna riflettere sulla sua croce, in concreto sui motivi e i contenuti che essa rivela. In altre parole, scriveva Moltmann, il Crocifisso e la sua croce danno all'impegno storico del cristiano e della Chiesa l'identità cristiana (98). Se il cristiano e la Chiesa tutta sono inviati nella società e nel mondo dalla fede nel Risorto, devono inserirsi in essi con l'identità di presenza e di azione che viene loro data da Gesù crocifisso e dalla sua croce. Si comprende allora il suo impegno a mettere in luce l'evento della croce e la figura di Gesù crocifisso. Moltmann mette molto impegno a richiamare l'importanza e illustrare le cause storiche e politiche della morte di croce di Gesù. Tuttavia alla considerazione della dimensione storico-politica fa seguire quella delle dimensioni soteriologico-escatologica e teologica, che, a suo dire, non si sovrappongono alla prima, ma ne costituiscono il senso più profondo: la storia è e resta storia, ma in essa vi si manifesta una realtà di salvezza universale e la realtà di Dio stesso, che nella croce del Figlio ha rivelato il volto più vero e profondo di se stesso, della sua divinità. Richiamerò nei termini essenziali questi tre aspetti, tenendo presenti le opere su citate.

3.1.1. *Dimensione storica.* Moltmann si dice profondamente convinto che una cristologia della croce integrale non può assolutamente mettere tra parentesi la vita di Gesù che lo portò alla croce: si avrebbe un mito, un'ideologia, non una teologia che riguarda lui e la sua missione salvifica (99). Per questo nel suo libro in un intero capitolo raccoglie gli elementi fondamentali che l'esegesi moderna ha messo in rilievo al riguardo (100). Qui non è il caso di raccogliarli nei dettagli. Richiamo semplicemente i due motivi che portarono Gesù alla condanna e illuminano la sua vita sino alla morte: l'accusa di bestemmiatore nei riguardi

---

(98) Su ciò già qualche anno prima Moltmann aveva scritto il libro *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Stuttgart-Berlin 1971 (trad. it.: *Uomo. Antropologia cristiana tra i conflitti del presente*, Brescia 1972).

(99) Cfr. *Il Dio crocifisso...*, 133.

(100) Cfr. *ivi*, 133-182.

dell'ordine religioso ebraico costituito e di sobillatore dell'ordine pubblico mantenuto dall'occupante romano. Il Nostro rileva che Gesù non fu un bestemmiatore, ma come tale fu visto e accusato perché la predicazione e la sua prassi, rivolte in particolare ai poveri e agli esclusi, nonché la sua rivendicazione della sua funzione e missione uniche per la venuta del Regno di Dio, sconvolgevano la mentalità, i costumi e la coscienza religiosa dell'ambiente socio-religioso, mettevano in pericolo il sistema, che era un intreccio inscindibile di vita religiosa, sociale e politica. Il suo impegno essenzialmente religioso aveva una valenza e un riflesso socio-politici. Per questo l'autorità religiosa e quella politica lo considerarono un pericolo mortale da eliminare: un bestemmiatore e sobillatore. La sua crocifissione, vista in questa luce, fu coerente sia nell'ottica religiosa che politica (101). Si tratta di una dimensione teologica, profetica, oltre che storica, della croce e del Crocifisso, che non va trascurata, ma richiamata con forza, perché oltre al fatto che indica i contenuti per i quali Dio ha avvalorato la vita e morte di Gesù con la risurrezione, serve alla comunità cristiana per avere il criterio e il possente stimolo del suo impegno profetico nella storia, che deve essere anche critico-politico in un mondo in cui sono largamente presenti l'oppressione, la sofferenza, il male.

3.1.2. *Dimensione soteriologico-escatologica.* Poiché il Crocifisso è anche il Risorto, Moltmann rileva che una riflessione teologica sulla croce non può non includere la sua valenza soteriologico-escatologica, ovvero di salvezza definitiva già operante nella storia e a favore di tutti gli uomini. L'Autore esprime in modo denso e completo questa dimensione della croce quando scrive: «La teologia della speranza pasquale deve rovesciarsi nella teologia della croce (...). Il Cristo risorto, con la sua passione e morte, conferisce giustizia e vita a gli ingiusti e ai morenti. La croce modifica quindi la risurrezione di Cristo, situandola nelle condizioni della storia della passione mondiale, e da avvenimento puramente futuro la tramuta in avvenimento dell'amore creatore. Con la sua morte e sofferenza vicaria, il Risorto introduce nel presente senza Dio la signoria del Dio che viene. Egli anticipa la futura giustizia divina nei rapporti umani basati sull'ingiustizia e l'afferma come diritto della grazia e giustificazione de-

---

(101) Cfr. *ivi*, 151-161.

gli empi per mezzo della sua morte. Il volto del Cristo risorto, che ha preceduto tutti i morenti, per costoro che muoiono è il volto di colui che per loro è stato crocifisso. Entrando in comunione con le sofferenze di Cristo, costoro partecipano della realtà della risurrezione (*Fil* 3,10-12). Il regno venturo, di cui i discepoli si resero certi con le apparizioni di Cristo nella pasqua, per mezzo di questo Cristo ha così assunto la figura di croce presente in un mondo estraniato. La croce è la forma del regno futuro e redentivo, e il Crocifisso è l'incarnazione del Risorto. Nel Crocifisso la "fine della storia" si rende presente in mezzo ai rapporti e nessi storici. Per tale motivo, in lui si compie la riconciliazione nel conflitto e nella speranza di un superamento di tale conflitto» (102).

3.1.3. *Dimensione teo-logica, trinitaria.* È la terza dimensione che Moltmann espone in molte pagine nel capitolo VI del libro *Il Dio crocifisso*, titolate proprio "Il Dio crocifisso". Si tratta in sostanza di quanto egli denomina la dimensione teo-logica o trinitaria della croce. Ha esposto in modo sintetico e, credo, più chiaro i medesimi pensieri nei due saggi già richiamati. Per questo farò riferimento ad essi, al primo nell'originale tedesco.

La domanda fondamentale che si pone è che cosa significa la morte di croce di Gesù per Dio stesso. Abbiamo visto che essa ha un valore storico, uno escatologico e soteriologico. Ma queste due dimensioni riguardano il significato che la croce ha per noi uomini, sia per la nostra vita presente che per quella futura. Ma per quanto riguarda Dio, significa essa qualcosa? La teologia del passato ha detto che essa riguarda la "natura umana" del Figlio di Dio. Anzi, andando oltre, specialmente con il pensiero di K. Rahner, ha rilevato che essa riguarda il *Figlio stesso* di Dio nella natura umana (103). Anche K. Barth, che afferma che il Crocifisso è l'immagine del Dio invisibile (104), nella sua cristologia che vede Dio presente nel suo abbassamento (Crocifisso) e nella sua glorificazione (Glorificato), fa delle buone osservazioni sul dolore di Dio e sulla sua compassione per noi sulla croce, ma inserisce le sue affermazioni nel contesto

(102) Cfr. *ivi*, 214-215.

(103) Cfr. *Gesichtspunkte der Kreuzestheologie...*, 349-350.

(104) Cfr. *Die kirchliche Dogmatik*, II/2: *Die Lehre von Gott*, Zürich 1942 (1959<sup>o</sup>), 132.

della sua teologia della riconciliazione, quindi soteriologico; inoltre colloca certo la durezza della croce nel concetto di Dio, ma argomenta troppo *teo*-logicamente e troppo poco trinitariamente (105). In sostanza quando dice che nella morte di Gesù "per noi" il "Dio per noi" è l'intimo mistero, non si chiede poi "che cosa significhi questa morte per Dio stesso, ma si pone semplicemente la domanda: «Come è morto (*wie tot*) Dio insomma nella morte di Gesù?» (106). Dopo aver richiamato il fatto che Israele nella sua lunga storia non si è abbandonato alla disperazione nell'esilio, nel ghetto, nel pogrom per la sua fede in un Dio sofferente, ma ha tenuto viva la simpatia nella vita e la speranza contro ogni speranza, Moltmann è dell'avviso che in campo cristiano si ponga il problema della "teologia trinitaria della croce" in questa prospettiva di sofferenza e ne tenta un abbozzo (107).

Secondo lui per realizzare una tale teologia bisogna partire dall'esperienza dell'abbandono da parte del Padre fatta da Gesù sulla croce: questo fatto ci permette di comprendere l'importanza della sua morte per Dio stesso. La morte di abbandonato da Dio fatta da Gesù si colloca tra Gesù e suo Padre e si rivela luogo precipuo (*zuerst*) del loro rapporto reciproco (108).

Rifacendosi ad una pubblicazione esegetica di W. Popkes (109), Moltmann scrive che Dio, il Padre, ha fatto Cristo "peccato", Cristo è il maledetto da Dio, l'Abbandonato dal Padre (110). Si chiede allora cosa succeda in tale abbandono e nella successiva consegna reciproca sulla croce tra Gesù e il Padre. Scrive: il Figlio muore sotto la maledizione del Padre; egli è l'Abbandonato e soffre la morte nell'abbandono; ma il Padre da parte sua soffre la morte del Figlio nel dolore della sua morte; egli soffre l'abbandono del Figlio che ha eletto e amato. A queste affermazioni fa seguire le seguenti considerazioni trinitarie: «Siccome la sofferenza del Figlio è diversa da quella del Padre non è legittimo parlare della morte di Dio in termini *teopaschisti*, come

---

(105) Cfr. *Gesichtspunkte der Kreuzestheologie...*, 350.

(106) *Ivi*, 351.

(107) Sul tentativo di Moltmann e di altri teologi contemporanei in questa prospettiva si veda G. M. SALVATI, *Teologia trinitaria della croce*, Leumann/Torino 1987.

(108) Cfr. *ivi*, 358.

(109) Cfr. *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Dahingabe im Neuen Testament*, Zürich 1967.

(110) Cfr. *Gesichtspunkte der Kreuzestheologie...*, 350.

si fa nella "teologia della morte di Dio". Corretto è invece sostenere, seguendo uno schema trinitario, un *patripassianismo*. Se il Padre agisce sul proprio Figlio consegnandolo all'abbandono e il Figlio soffre la consegna abbandonante del Padre, allora la morte di croce avviene tra Dio e Dio. Essa si situa nell'essere stesso di Dio tra il Padre e il Figlio e separa totalmente il Figlio dal Padre a ragione della maledizione. Siccome però – come possiamo dedurre congiungendo insieme *Rm* 8, 32 e *Gal* 2, 20 – anche il Figlio si consegna e, come mostra il Getsemani, accetta il calice dell'abbandono, agiscono e patiscono in questo sacrificio entrambi e la croce congiunge il Figlio e il Padre nella piena comunione di quel volere, che si chiama amore. E se *1 Gv* 4, 16 di questo amore dice che costituisce l'essere stesso di Dio – "Dio è amore" – allora nella comunione di volontà della consegna (reciproca di Padre e Figlio!) si dà una comunione di esistenza nell'essere (*im Wesen*). Sulla croce Gesù e il suo Dio e Padre sono separati a causa della morte di maledizione nel modo più profondo e a causa della reciproca consegna (sono) una realtà (*eins*) nel modo più profondo. Da questo avvenimento tra il Padre e il Figlio scaturisce la consegna stessa, lo Spirito, che accoglie gli abbandonati, giustifica gli empi e vivifica i morti. Il Dio abbandonante e il Dio abbandonato sono un'unica cosa (*eins*) nello Spirito della consegna. Lo Spirito scaturisce dal Padre e dal Figlio, egli infatti scaturisce dalla *derelictio Jesu*» (111). Tenendo conto della *morte* che il Risorto ha sofferto, «si deve parlare della sofferenza di Dio e questa sofferenza in Dio bisogna concepirla in modo trinitario (*trinitarisch*). Il Dio crocifisso è un *nomen passionis*» (112).

Poste queste premesse, Moltmann si prende cura di indicare le conseguenze che "dalla croce derivano per il discorso su Dio" (113). Rileva che si richiede che «l'una, comune "essenza" venga compresa in senso storico e precisamente quale questa storia di Dio», di modo che «l'essere (*Wesen*) di Dio non sta quale essere eterno, ideale dietro l'apparizione della storia e l'apparizione nella storia, ma è questa storia stessa»; ne consegue che «la dottrina trinitaria non è una speculazione sul mistero di Dio sopra di noi, che non ci interesserebbe, ma non è altro che

(111) *Ivi*, 359.

(112) *Ivi*, 360.

(113) *Ivi*, 360.

il riassunto della storia della passione di Cristo intesa come "storia di Dio". Chi parla di Dio deve raccontare questa storia (...) per cui si può dire: il principio materiale della dottrina della Trinità è la croce di Cristo - il principio formale della teologia della croce quale teologia è la dottrina della Trinità» (114). Il Nostro aggiunge che non è escluso che dalla storia di Dio sulla croce ci si interroghi sulle condizioni di possibilità di essa in Dio e, a partire dalla "derelictio Jesu", si giunga, all'eterna "generatio filii", ma è importante che «si abbia costantemente davanti agli occhi il punto di partenza nel Crocifisso e non si rimpiazzi la rappresentazione concreta di questa storia con concetti vuoti senza rappresentazione» (115).

Ma questa "storia di Dio", aggiunge, è un "processo della Trinità". Con l'espressione "processo della Trinità", precisa, «non è da intendere un dissolvimento di Dio nella storia del mondo, ma l'essere divino aperto all'uomo e al mondo grazie al Crocifisso. Esso contiene in sé in modo concentrato l'intera storia della sofferenza di questo mondo» (116). Ciò non significa che la sofferenza del mondo venga teologicamente eternizzata; significa invece che con la croce di Cristo la "storia di Dio" viene aperta una volta per tutte e conclusa solo con la consegna del Regno da parte del Figlio al Padre; in questo processo divino di sofferenza viene raccolta e portata a significato escatologico la sofferenza patita, che nei redenti diventerà motivo di ringraziamento e di lode (117).

Naturalmente, per il fatto che Moltmann asserisce che «l'una, comune "essenza" sia da comprendere in senso storico e precisamente quale *questa* storia di Dio», per cui «l'essere (*Wesen*) di Dio non sta quale essere eterno, ideale dietro l'apparizione della storia e l'apparizione nella storia, ma è questa storia stessa» (118), sorge il problema se in questa storia l'essere di Dio si manifesti soltanto oppure anche si costituisca in modo trinitario. Alcune sue affermazioni danno l'impressione che il secondo caso sia quello che egli ha in mente. Scrive infatti: «Se la dottrina trinitaria viene sviluppata dall'evento della croce, allo-

---

(114) *Ivi*, 360.

(115) *Ivi*, 360.

(116) *Ivi*, 361.

(117) *Ivi*, 362.

(118) *Ivi*, 360.

ra sembra che la distinzione "Dio in sé - Dio per noi" come anche la distinzione tra Trinità immanente e Trinità economica sia lasciata cadere. Ma allora sorge il problema se Dio dovette essere crocifisso di necessità e poi se il male stesso sia necessario» (119) al costituirsi stesso dell'essere divino quale Trinità di Persone con i loro rapporti di "abbandono" e "riconciliazione". Il Nostro è dell'avviso che «sin tanto che la distinzione "Dio in sé - Dio per noi" e la distinzione di Trinità immanente e Trinità economica partono da un concetto generale (metafisico) di Dio e operano con la differenza tra idea e apparizione (fenomeno), queste distinzioni devono essere lasciate cadere come non adeguate al Dio crocifisso» (120). Citando un testo di K. Rahner, scrive: «Dio si comporta nei nostri riguardi in modo trinitario e proprio questo comportamento trinitario (libero e indebito) verso di noi è non solo un'immagine o una analogia della Trinità immanente, ma è questa stessa, anche se comunicata liberamente e gratuitamente» (121).

Da ciò appare che il Nostro non intende ridurre l'essere divino trinitario alla sua manifestazione storica nel Crocifisso, nella croce, anzi vuole sottolineare che nell'evento storico bisogna vedere la presenza della Trinità stessa immanente, anche se realizzata in modo libero e gratuito. Tuttavia, queste sue precisazioni, a mio avviso, non fuggono del tutto la domanda che sorge a ragione delle affermazioni riportate in precedenza: l'essenza divina non si trova «dietro il fenomeno della storia (...) ma è questa storia», espressione che ha fatto porre al teologo protestante H. G. Fink la domanda: Il fenomeno storico della croce ha solo un significato rivelativo o anche costitutivo dell'essere divino trinitario? (122).

Questa domanda trova fondamento in Moltmann stesso, il quale non fuga l'ambiguità in uno scritto successivo in cui risponde alle varie obiezioni avanzate da teologi al suo libro e tra l'altro dà anche una spiegazione del modo in cui intende la gratuità e libertà di Dio Trino nel comunicarsi al mondo.

Cominciando da quanto dice su quest'ultimo punto, è da rilevare che egli è critico verso l'idea di un Dio che sia sufficiente

---

(119) *Ivi*, 362.

(120) *Ivi*, 362.

(121) *Ivi*, 362.

(122) Cfr. editoriale del volume Aa. Vv., *Sulla teologia della croce...*, 10.

a se stesso e abbia creato l'uomo come suo alleato con libertà assoluta di scelta: una simile idea minaccerebbe, a suo avviso, la verità e libertà di Dio (123). Scrive che sostenere che Dio "poteva" o "avrebbe potuto" rivelarsi «è fuorviante» (124). Se Dio è amore «può accontentarsi di bastare a se stesso?» (125); «non può scegliere tra essere-amore e non-amore, tra essere il bene o il male. Se lui è amore, non è affatto prigioniero di se stesso ma interamente se stesso e quindi interamente libero. Se lui è il Dio benevolo, la sua libertà consiste nel fare il bene e in null'altro» (126). Per questo «l'auto-determinazione di Dio è un libero trabocco della sua bontà, non arbitrio. Ma il trabocco della sua bontà è autodeterminazione libera, non è evento naturale» (127). «La libertà di Dio non può contraddire (...) la bontà di Dio» (128). Tutto ciò significa, mi sembra, che Dio non poteva non rivelarsi come ha fatto sulla croce, non poteva limitarsi a «possedere una "gloria intoccabile"» (129) nel suo essere divino in sé.

Già in queste affermazioni traspare un'idea della bontà di Dio come libertà che porta a pensare che ciò che si è realizzato nella storia coinvolga l'essere, il costituirsi stesso di Dio. Ma quest'idea è più chiaramente esposta nelle pagine che egli dedica a rispondere alle osservazioni critiche sulla sua visione trinitaria della croce. Scrive che «compito della teologia cristiana è capire la verità del Dio uno-trino *nella* realtà della passione di Gesù e come sua verità» (130). La dottrina trinitaria cristiana deve prendere inizio dal Crocifisso, dall'avvenimento della croce, «perché altrimenti sulla croce l'unità di Dio va in frantumi. Per questo dobbiamo parlare dell'auto-costituzione della Trinità (131). La tradizione ce lo ha espresso venerando l'«Agnello sgozzato fin dall'inizio del mondo», cioè il Crocifisso è stato posto al centro

---

(123) Cfr. *Risposta alla critica de...*, 182.

(124) Cfr. *Ivi*, 183.

(125) *Ivi*, 184.

(126) *Ivi*, 185.

(127) *Ivi*, 185.

(128) *Ivi*, 183.

(129) *Ivi*, 184.

(130) *Ivi*, 191.

(131) L'Autore cita in nota il libro di E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, che porta significativamente il sottotitolo: *Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Brescia 1982 (orig. ted.: 1977).

della tri-unità di Dio e la croce compresa come il segno vero e proprio dell'amore eterno di Dio» (132). Qui ovviamente, contrariamente alla quasi unanime tradizione teologica, Moltmann vede nell'Agnello sgozzato non il Figlio redentore nella sua umanità previsto e preordinato da Dio, ma il Figlio eterno come crocifisso nella vita di Dio stesso.

Questa sua interpretazione trova in ultimo la sua spiegazione nella sua visione del rapporto tra "Trinità immanente" e "Trinità economica". Il Nostro scrive che non si può «distinguere tra un "Dio in sé" essenziale e un "Dio per noi" che si rivela nel mondo. E non significa nemmeno che la Trinità dev'essere pensata come un sistema staccato dal mondo, chiuso in se stesso, immanente, autosufficiente. Con quale diritto, si chiede, si può dire che la Trinità di rivelazione deve supporre una Trinità d'essenza da essa indipendente? E può avere un simile presupposto?» (133). Dopo aver detto che l'abitudine a distinguere *opera Trinitatis ad intra* e *opera Trinitatis ad extra* va sottoposta a vaglio critico (134), rileva che ciò che «nella tradizione viene descritto come "Trinità d'essere" e come "Trinità di rivelazione" sono soltanto *due aspetti* dell'unico e medesimo *processo*: cioè dell'auto-movimento storico della Trinità...Non si può concepire nessuna "Trinità immanente" a prescindere dall'"Agnello sgozzato"... Fin dal principio amore è autocomunicazione, per cui nessuna Trinità immanente può essere concepita nel senso che Dio si accontenterebbe di amare se stesso e non l'altro da lui...noi comprendiamo cioè che si caratterizza con il concetto di "Trinità immanente" come la "Trinità all'origine" e ciò che è stato definito "Trinità economica" come Trinità storica» (135).

Da queste spiegazioni delle affermazioni fatte nel libro si deduce che Moltmann, pur sottolineando giustamente che la "Trinità immanente" non va separata né pensata senza intimo riferimento alla "Trinità economica" e ai contenuti rivelativi che essa ci consegna, conferma l'idea che esse non solo sono "due aspetti" del medesimo "processo storico" della Trinità, ma che in questo "processo storico" la Trinità nella croce si "auto-costitui-

---

(132) *Ivi*, 192. Per questa immagine Moltmann rinvia a P. N. Evdokimov.

(133) *Ivi*, 192-193.

(134) Cfr. *ivi*, 193.

(135) *Ivi*, 194.

sce", perché una Trinità immanente, chiusa in sé, autosufficiente (136) non ha giustificazione teologica, posizione questa che, mi sembra, lo allontana dalla grande tradizione teologica e dalla verità cristiane.

3.2. *L'orizzonte della teologia della croce di Moltmann.* Arrivati alla conclusione dell'esposizione del pensiero di Moltmann, dobbiamo focalizzare l'orizzonte di approccio entro il quale si è mosso o, in altri termini, la precomprensione che lo ha guidato nella lettura del Crocifisso e della croce in tutte le sue dimensioni, radice della sua originalità rispetto alle altre prese in considerazione in questo studio. Secondo le sue stesse affermazioni essa è la sofferenza, il dolore del singolo, dell'umanità e del mondo, realtà che mette in questione ogni speranza e progetto umano, il senso di ogni impegno individuale, sociale e storico, la positività dell'essere stesso.

Il Crocifisso e la croce sono meditati e fatti oggetto di riflessione da Moltmann in questa ottica, sul piano storico, escatologico e teologico-trinitario stesso. Per quanto riguarda le dimensioni storica ed escatologica si tratta di componenti messe a fuoco anche da altri teologi contemporanei; quella trinitaria invece, anche se valorizzata anche da altri teologi, tra cui H. U. von Balthasar in campo cattolico, è messa in risalto da lui in modo e con accenti singolari (137). Il Nostro connette strettamente la realtà dell'uomo, della storia e del mondo con quella di Dio Trinità, nel suo agire storico e nel suo essere divino stesso, nell'orizzonte del negativo del dolore, che però viene visto sfociare nella positività della risurrezione del Crocifisso e della speranza escatologica per l'uomo e il mondo immersi nel male fondata su di essa. Fa problema senza dubbio la non chiara distinzione, o il tentativo di annullare la distinzione ormai classica nella teologia cristiana tra Dio Trinità trascendente in sé e il suo libero coinvolgimento nella storia del male, assunto e superato nel Crocifisso risorto. Comunque, la sua proposta di connettere stret-

---

(136) Cfr. *ivi*, 192.

(137) Per un breve confronto tra le riflessioni teologiche di Moltmann e von Balthasar e per l'importanza della dimensione "trinitaria" della croce oggi si veda il libro già richiamato di G. M. SALVATI. Per la posizione di von Balthasar si consulti G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di H. U. von Balthasar*, Brescia 1997, spec. cap. VII: *Il mistero pasquale. L'azione salvifica del Figlio di Dio*, pp. 491-569.

tamente il male e il dolore del mondo con Dio stesso, rivelatosi nella forma e misura più alta nella croce del Figlio, rappresenta un tentativo ardito e allo stesso tempo stimolante di andare alla radice ultima, divina, del Crocifisso/della croce e di ogni riflessione teologica su di essi.

#### 4. UNA DOMANDA SULLA TEOLOGIA DELLA CROCE BONAVENTURIANA

Le teologie del Crocifisso/della croce di s. Paolo, Martin Lutero e Jürgen Moltmann, pur nell'identità dell'oggetto, rinviano a ottiche e accentuazioni chiaramente diverse. Ho tentato di illustrare questo fatto con l'indicazione della prospettiva di approccio con la quale ognuno di essi si è accostato alla realtà di Gesù crocifisso e della sua croce. Ora l'evidenziazione della loro differente precomprensione come fattore che determina la qualità e l'accentuazione di certi aspetti delle loro teologie della croce ci porta a sollevare la domanda su quella di s. Bonaventura: Quale è stata la precomprensione che ha portato il Dottore serafico ad accostarsi alla realtà del Crocifisso/della croce e a dare alla sua teologia del Crocifisso/della croce la configurazione e pregnanza che la caratterizzano?

Uno studio accurato in risposta a questa domanda è ancora da fare ed è certamente molto promettente. Si danno, è noto, diversi seri studi sulla teologia del Crocifisso e della croce del Dottore devoto (138). Ma essi dovrebbero essere integrati con un'accurata ricerca diretta dell'ottica con cui si è accostato a tali realtà e in cui ha inserito la sua meditazione teologica su di esse. Penso che H. U. von Balthasar abbia avviato una riflessione in questa direzione quando, nel primo paragrafo della sua

---

(138) Ne richiamo alcune: H. HÜLSBUSCH, *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras*, Düsseldorf 1968; E. COUSINS, *The Coincidence of the Opposites in the Christology of St. Bonaventure*, «Franciscan Studies» 28 (1968) 27-46; Z. HAYES, *The hidden Center. Spirituality and speculative Christology in St. Bonaventure*, New York-Ramsey-Toronto 1981; L. RODRIGUEZ CHILAN, *Contemplación y seguimiento de Cristo pobre y crucificado. Lectura teológica del «Lignum vitae» de san Buenaventura*, «Naturaleza y Gracia» 39 (1992) 7-93; N. MUSCAT, *The Life of Saint Francis of Assisi in the Light of Saint Bonaventure's Theology on the «Verbum crucifixum»*, Roma 1989; M. SCHLOSSER, *Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. Neue Folge, 35), München 1990, spec. pp. 240-246.

magistrale esposizione del pensiero teologico del Dottore serafico, intitolato "Il Serafino e le stigmati", oltre ad indicarne gli affluenti, vale a dire le «correnti ideologiche che da ogni parte irrigano e fecondano la metà del secolo XIII [Agostino, Dionigi attraverso la scuola di Chartres e Riccardo da San Vittore, Anselmo, Bernardo e Gioacchino da Fiore e trovano in Bonaventura] come il centro universale che offre a ciascuno riparo e trasforma tutto in tutto» (139), ne focalizza la matrice francescana come "centro di cristallizzazione", ma allo stesso tempo ne sottolinea la personale, profonda originalità (140). L'*ethos* bonaventuriano, a suo dire, è costituito dalle seguenti due componenti: «un'esperienza vissuta di fascinoso *soggiogamento* (*Überweltigung*) da parte della pienezza equorea della realtà che gloriosa sgorga dagli abissi di Dio, eternamente fluente e irresistibile» (141), l'«esperienza originaria» di Bonaventura» (142), e la cristallizzazione di essa «nell'immagine centrale delle stigmati ricevute da s. Francesco alla Verna» (143). Ciò significa in altri termini: «La bellezza della sapienza divina – che soggioga Bonaventura – appare a Francesco [e a Bonaventura] in forma di serafino crocefisso» (144), per cui la croce contemplata in Francesco stigmatizzato dal Crocifisso è la forma sotto la quale a Bonaventura si presenta l'incarnazione della sapienza divina, fonte e meta delle più profonde aspirazioni del suo animo. È quanto scrive proprio all'inizio del suo giovanile *Commento alle Sentenze*: meditando sull'ordine della sapienza divina, si chiede con Giobbe: «*Dove si trova la sapienza? Dove è il luogo della sua conoscenza? Essa è nascosta alla vista di tutti i viventi. (...) [Si trova in] Cristo appeso in croce, dove il vigore della sua potenza si nascose sotto il rivestimento dell'impotenza*» (145). Il grande teologo svizzero con

(139) H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. II: Stili ecclesiastici*, Milano 1978, 238.

(140) Scrive al riguardo: «Il suo mondo è francescano, e francescana è pure la sua teologia (...). E tuttavia, identificando nel mistero francescano il centro di cristallizzazione, non abbiamo ancora identificato l'*ethos* autenticamente bonaventuriano. Giacché Bonaventura non si limita a girare intorno a Francesco, egli è un sole autonomo e una autonoma missione» (*ivi*, 240).

(141) *Ivi*, 240.

(142) *Ivi*, 246.

(143) *Ivi*, 246.

(144) *Ivi*, 246-247.

(145) *I Sent.*, Prooem. (I 5): «*Ubi inventitur sapientia? et quis est locus intelligentiae? Abscondita est ab oculis omnium viventium. (...) Christo pendente in cruce, ubi taluit fortitudo virtutis sub pallio infirmitatis*».

queste indicazioni sull'orizzonte, sulla precomprensione (personale e francescana) con cui Bonaventura si è avvicinato al mistero del Crocifisso e della croce ha aperto una pista di interpretazione della sua teologia del Crocifisso e della croce.

Essa va seguita, ma anche portata avanti e approfondita perché il Dottore serafico colloca la sua riflessione sul Crocifisso e sulla croce anche sul piano metafisico, cosmico, la estende al piano dell'essere e del simbolo in generale, come appare in particolare nelle conferenze dell'*Hexaëmeron*, sua prestazione teologica altamente complessa ma molto originale. È quanto gli studi bonaventuriani potranno e dovranno ancora esplorare e quasi certamente le relazioni del convegno che seguiranno, credo in particolare quella di N. Muscat, già in parte certamente faranno.

molto bene le fonti biografiche della vita di Francesco, particolarmente quelle di Tommaso da Celano e di Giuliano da Spira, se egli ha cercato di incontrare personalmente i reduci compagni del Santo ancora viventi nel 1260, tuttavia non si può dire che egli ha voluto ritracciare un quadro storicamente fedele del Santo nel senso odierno dell'espressione. In poche frasi, l'enigma del Francesco che presenta Bonaventura si riduce alla domanda: Quale è il vero Francesco che Bonaventura intendeva presentare? O meglio, era il Francesco della storia, il Francesco come l'avevano conosciuto i compagni, o era il Francesco-mito che l'Ordine dei Minori, a distanza di due generazioni di frati, voleva conoscere? La risposta a queste domande non è facile, anche se tutti hanno provato di trovare una soluzione accettabile, facendo di Bonaventura un abile diplomatico che seppe tenere unito nel medesimo ideale un Ordine che già dimostrava segni evidenti di frantumazione: sul piano ideologico e su quello pratico.

---

(1) G. MEDDA, *Bonaventura e Francesco*, in: AA. VV., *5. Bonaventura francescano* (Convegno del Cento di studi sulla spiritualità medievale, 14) Todi 1974, 47-73; E. R. DAMON, *St. Bonaventure a faithful Disciple of St. Francis: A Reexamination of the Question*, in: AA. VV., *5. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies-centesimi a morte s. Bonaventurae Doctoris Seraphici cura et studio Commissionis Internationalis Bonaventuriana*, II, Gerusalemme (Roma) 1974, 170-187; J. DALRYMP, *La malaventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane* (Fonti e ricerche, 16), Milano 1996, 151-175; E. CASE, *Introducción a las biografías de san Francisco y santa Clara de Asís* (siglos XIII y XIV), Murcia 1999, 223-261; F. URSI, *Il Francesco di Bonaventura. Letture della "Leggenda maggiore"*, S. Maria degli Angeli (Pg) 2003.

