personaggi capaci di coinvolgerci e di indurci a cercarli fra i vicoli della Città Vecchia e nelle periferie. Quanti Miché, Marinella, Bocca di Rosa... Assai più tetra è la condizione di chi viene schiacciato e ottuso proprio da ciò che "non gli manca".

Il Verbo si è fatto uomo

Qualcuno potrebbe dire che è strano e intenso il rapporto di De André con la religione. Non era strano il comportamento di Gesù con i Farisei? «Sepolcri imbiancati!» «Razza di vipere!« Il Dio di cui parla viene continuamente invitato a presentarsi come "uomo", forse l'unico modo in cui De André trova possibile e desiderabile l'incontro. L'intero album "La Buona Novella" ne è una testimonianza; ma già precedentemente, in "Si chiamava Gesù", era stato raccontato come un uomo fra gli uomini, senza riuscire a togliere il male dalla terra, accettando lacrime e spine. «Et verbum caro factum est». Il Verbo si è fatto carne: UOMO. Alla RAI sembrò scandaloso e scattò la censura, la Radio Vaticana ne fu entusiasta.

Per De André non è da meno dell'amore e del sacrificio divino, l'ospitalità, l'accoglienza con cui il pescatore "sorride", dopo aver offerto all'assassino quel vino e quel pane, che tanto rilievo hanno nella liturgia cristiana. Anch'io, quando presiedo l'Eucaristia, «*verso il vino, spezzo il pane*» perché qualcuno dice:«*ho sete e fame*»! «Avevo fame e mi avete dato da mangiare… avevo sete e mi avete dato da bere… ero prigioniero e mi avete liberato…».

Fabrizio contesta i comandamenti uno ad uno con il "Testamento di Tito", ma propone, per ognuno di essi, un suo personale, terreno e schiettamente imperfetto modo di appropriarsene, cioè prendere dentro allo sguardo dell'uomo quanta più vita possibile, bonificando l'umana pietà dal rancore. «Ricorda Signore questi servi disobbedienti alle leggi del branco, non dimenticare il loro volto…». Chi può contestare che «dai diamanti non nasce niente, dal letame sbocciano i fiori»?

In questa attuale realtà complessa e triste, ubriachi di tecnologia e consumismo, sarà la poesia a salvarci, nel senso che ha detto Dostoevskij. Inoltre, dal canto, come leggiamo in Vico e Ungaretti, ricomincerà forse la storia. Ha ragione, allora, Dori Ghezzi: «Fabrizio, ora, è di tutti». ■

Il Cristo e la Chiesa degli "eretici"
Hans Ehrenberg e il pensiero del dialogo

MAILA CAPPELLO

"Cristo e Chiesa degli eretici": una formulazione singolare, il cui elevato potere evocativo sottende, in realtà, una concezione straordinariamente attuale. Ideatore di tale definizione fu Hans Ehrenberg, filosofo e teologo tedesco, vissuto nella Germania della prima metà del Novecento. Un autore che cercheremo di presentare, attraverso la brevità di questo percorso: un viaggio tra le pieghe di un'esistenza tesa all'estremo, un itinerario verso il dialogo ecumenico.

Hans Ehrenberg (1883-1958) nacque il quattro giugno 1883 ad Altona, una piccola cittadina immersa nella valle dell'Elba, poco distante dall'industriosa Amburgo, in seno ad una famiglia in cui romanticismo ed idealismo tedesco avevano attecchito meglio di quanto non avesse fatto la fede giudaica. L'atmosfera profondamente laica, quasi aconfessionale, che si respirava in casa Ehrenberg, fu avvertita dal primogenito (Hans fu il primo di tre figli) come una lacuna, che egli si sforzò di colmare:

> «Nella casa dei miei genitori non si parlava di Chiesa ed io frequentavo la Sinagoga solo in rare occasioni. Tuttavia ero molto interessato alla preghiera, e per parecchi anni ho ripetuto le mie preghiere dozzine di volte prima di addormentarmi […]. A scuola avevo seguito lezioni di religione cristiana. Per molti anni ho frequentato anche il catechismo. Ma in cosa dovevo credere?».

Ehrenberg, parlando della propria educazione religiosa, non esita a definirla "überkonfessionell" e "unkirchlich" (aconfessionale e non legata a chiesa di sorta):

> «Ero vissuto sin dalla mia infanzia senza preghiera, ma non come ribelle a Dio. Al contrario, contrastavo appassionatamente ogni forma di ateismo. Qualcosa dello zelo per la Casa di Dio, che aveva divorato i miei padri, era rimasto in me. […]
> La mia grande difficoltà non era rappresentata da Cristo o da Dio, ma dalla Chiesa. In quanto prodotto dell'individualismo e della filosofia del diciannovesimo secolo, io speravo di essere in grado di accettare il suo insegnamento. Eppure non riuscivo ancora a capire che fede, dogma e cerimonia fossero un tutt'uno. Nel mio ereditato intellettuali-

smo tedesco non potevo fare a meno di disprezzare le formalità […]. Quale battaglia imperversò in me durante i tre o quattro anni precedenti la prima guerra mondiale! Quei quattro anni, ora tanto lontani, furono i più carichi di tensione che avessi mai vissuto. Lo riconosco ora, quando rammento l'intensità del mio stato d'animo. A volte il mio sconvolgimento interiore era tanto grande da esserne fisicamente esaurito».

L'inquietudine spirituale di quegli anni troverà sfogo nella meditazione filosofica e negli intensi colloqui con il cugino Rosenzweig, il quale incoraggiò la conversione del filosofo di Altona; sue sono, infatti, le seguenti parole:

«Su Hans la pensiamo proprio in maniera diversa. Ciò che voi scrivete a proposito delle tre visite che avete fatto a quel teologo ebreo, non è giusto. Non basterebbero nemmeno trecento di quelle visite. Noi siamo cristiani in ogni cosa, viviamo in uno Stato cristiano, frequentiamo scuole cristiane, leggiamo libri cristiani, in breve tutta la nostra "cultura" è fondamentalmente cristiana […]. Oggi in Germania ebrei non si "diventa", l'ebraismo è radicato nella circoncisione, nelle osservanze dietetiche, nel Bar-Mishwah. Il cristianesimo è infinitamente in vantaggio: sarebbe stato assolutamente impossibile per Hans diventare ebreo, può, invece, diventare cristiano. Ora sapete che io non scherzo affatto: io stesso l'ho fortemente consigliato in questo senso, e lo rifarei senz'altro».

Del 1909 è il battesimo cristiano: suggello formale ad un percorso di fede, che giungerà a piena maturazione solo dopo l'intenso confronto spirituale con il cugino Rosenzweig, deciso ormai a rimanere ebreo, e successivamente all'esperienza bellica al fronte, un itinerario tormentato che culminerà con la decisione di diventare pastore e trasferirsi, nel 1924, nella cittadina di Bochum (ad ovest di Dortmund, nella zona della Ruhr, quella maggiormente interessata dagli sviluppi economici postbellici).

Il percorso tracciato da Ehrenberg è parallelo e contrario a quello di Franz Rosenzweig: dopo la conversione, l'uno sarà il "negativo teologico" dell'altro. In entrambi i casi si può parlare, comunque, di un "ritorno" alle fondamenta della propria fede, ma non solo, perché questo *Rückkehr* (rientro) e questo *Heimkehr* (ritorno a casa) costituiranno addirittura i fondamenti di nuovo pensiero (*ein neues Denken*). È il "ritorno" di due eretici alle proprie origini, al Dio della rivelazione cristiana ed ebraica, una conversione che si configura come storicizzazione di tale rivelazione nella vita dei due pensatori. Tale condivisione è uno degli elementi che accomunano *Die Heimkehr des Ketzers*, opera di Ehrenberg del 1920, al pressoché coevo, ma ben più noto capolavoro del Rosenzweig, la *Stella della redenzione* (1921).

Al 1922 risalgono i primi contatti epistolari di Ehrenberg con Ebner, che aveva appena pubblicato i suoi *Frammenti pneumatologici* (1921). Di poco posteriore è la pubblicazione dei tre volumi della *Disputation* (1923-1925), l'opera dialogica

ehrenberghiana per eccellenza. Un breve, ma preciso quadro cronologico, cui corrisponde un fitto intreccio di scambi epistolari, che ci fanno comprendere la dimensione tutta "vissuta" del dialogismo di Ehrenberg, il quale si fece tessuto connettivo, teso tra la teologia giudaica di Rosenzweig e la pneumatologia di Ebner. L'opera del nostro autore, anello di congiunzione metafisico tra il pensiero ebraico e quello cristiano, fu anche, nel travaglio spirituale della conversione, coagulante concreto tra una dimensione spirituale giudaica ed una cristiana, tra l'eterno ed il tempo. La natura di Ehrenberg, una natura che potremmo definire "doppia", di ebreo e di cristiano (in una parola: di *Judenchrist*), non poteva assolutamente evitare di riflettersi e riversarsi sia nella sua attività quotidiana di predicazione a Bochum, sia nell'elaborazione speculativa: la dialettica giudaico-cristiana interiore si tradurrà infatti lentamente in incessante ed instancabile tensione al dialogo, interreligioso e non. L'aconfessionalità ed il relativismo respirati nella casa dei genitori riveleranno, tra le pagine della già citata opera *Die Heimkehr des Ketzers* (ovvero "Il ritorno degli eretici"), tutta la loro carica dialogica ed interconfessionale, coronando così la scelta fondamentale di Ehrenberg: quella di farsi "uomo-dialogo", copula interculturale ed interreligiosa, ponte tra ebraismo e cristianesimo.

La comunanza degli "eretici"

La cristologia di Ehrenberg chiama, infatti, a raccolta ai piedi della croce indistintamente, non solo tutti i cristiani, ma anche ebrei e pagani. Anzi, il cristianesimo del filosofo-teologo di Altona è un «Cristianesimo degli altri», un invito esplicito, rivolto a tutti i cristiani affinché, nella riscoperta delle proprie ascendenze ebraiche e pagane, possano ritrovare l'afflato fraterno originario. Scrive Ehrenberg: «Solo la coscienza può essere perciò pagana, ciò significa che c'è un paganesimo o qualcosa di pagano, ma non c'è alcun pagano in senso proprio».

Ebbene: si parla di pagani, ebrei e cristiani, ma perché il cristianesimo di Ehrenberg è definito "Cristianesimo degli eretici" (*Ketzerchristentum*)? Qual è l'intimo significato di tale espressione? Chi sono questi "eretici"?

Non si deve pensare che questa formula sia semplicemente un'etichetta con cui contrassegnare frettolosamente le meditazioni dottrinali di un pensatore: "Cristianesimo degli eretici" è, invece, la definizione più appropriata, escogitata dall'autore stesso, per enucleare l'essenza del proprio pensiero religioso. Il termine *Ketzer* (eretico) ha del tutto perso quella connotazione negativa, particolarmente sgradita ai "portatori di fede": «La parola eretico diventa da parola ingiuriosa a parola di elogio». L'eretico è, per Ehrenberg, il portatore dell'amore di Cristo, è colui che, pur senza vedere, ha creduto (cfr. Gv 20, 29: «Beati quelli che pur non avendo visto cre-

deranno!»), colui che, dall'alto della propria sovraconfessionalità, potrà aiutare le Chiese del mondo ad unirsi in Cristo. L'eretico, perciò, non è l'ateo, o il miscredente della nostra cultura tradizionale, ma l'*hairetikòs*: letteralmente, "colui che ha scelto" di credere in Cristo al di là delle dottrine ufficialmente riconosciute. In lui si riconosce il laico, fondatore di una "Chiesa nuova", l'*Una Sancta*: *Ecclesia* dell'unità invisibile, che trascende le tre chiese visibili (quella cattolica, in cui si realizza un cristianesimo petrino, dunque spirituale; quella orientale, la chiesa più verginale, che conserva la purezza originaria; quella protestante, in cui si realizza l'aspetto paolino del cristianesimo, perciò il lato più teologico e missionario). Non si tratta di una nuova istituzione che si aggiunga, o si sovrapponga alle vecchie, ma di un nuovo atteggiamento cristiano, che lasci intatta l'autonomia dottrinale delle confessioni tradizionali. Quella degli eretici è una Chiesa spirituale, intesa nel significato più profondo del termine (*Ekklesía* è una parola greca, che significa assemblea, adunanza, riunione e proviene da *ekkaléo*, che vuol dire "io chiamo"): un'assemblea che risponda ad una vocazione d'amore. Il suo luogo, il luogo di tutti i cristiani, è il meriggio dello Spirito Paraclito, quello che si trova tra la croce e la *Parusia*, tra la croce e l'Apocalisse.

Ehrenberg ritiene che Giovanni sia il prototipo del vero eretico, perché egli, a differenza di Pietro e Paolo, divenne apostolo senza bisogno di conversione: egli sapeva per amore. Il suo è il Vangelo della Rivelazione, dove i dialoghi diventano monologhi e parole nel mondo: «Nei sinottici troviamo il Gesù con la sua propria fede, in Giovanni però abbiamo il Cristo al quale crediamo». Nel Vangelo di Giovanni il grado di rivelazione è portato ad un livello estremo. Nella sua trasparenza si coglie il mistero del Lógos incarnato, dell'Eternità storicizzata. Tale immediatezza è la chiave per uscire dal dogmatismo e tornare all'uomo, all'anima cristiana, il luogo «inabitato da Dio» (Marcello Farina). Come il cristianesimo giovanneo nasce dal riflesso immediato dell'Amore di Cristo, così l'*Una Sancta* sorge spontaneamente "oltre" le Chiese degli uomini, per essere Chiesa dell'anima, santuario intangibile. In questo disegno la religione mosaica trova una sua naturale collocazione all'interno del cristianesimo originario, conservato dalla Chiesa di Roma e da quella orientale attraverso la lettura tipologica dei testi veterotestamentari.

La patria di tutti

Quello dell'eretico nobilitato di Ehrenberg è, come recita il titolo del libro, un ritorno (*Heimkehr*) in patria, nella patria di tutti coloro che sperano in Dio; una riconciliazione con la vera fede, con la croce:

> «Così la tragedia della croce è al centro del sentiero della vita dell'umanità; prima del centro c'è la tragedia, dopo di esso la croce. Ma la croce non esiste senza tragedia, e l'unità della linea della vita dell'umanità, attraverso la croce sul Gòlgota, viene sì sospesa, ma non spezzata. Per questo il dolore del Figlio di Dio è il centro dell'intera creazione».

La tragedia inizia e finisce con la croce, le sue quattro braccia sono i punti cardinali dell'umanità, nel suo cuore sanguina la ferita di Dio. La cristologia di Ehrenberg è saldamente ancorata alla croce: non il simbolo della cupa disperazione e dell'aporia kierkegaardiana, ma il centro della scelta di Cristo, la scelta della rivelazione. Nella triade storica e teologica di creazione, redenzione e rivelazione, Ehrenberg conferisce assoluta rilevanza a quest'ultima, configurantesi sempre come frutto di un'elezione divina. Eletto fu Israele nella figura di Mosè, eletto (anzi pre-diletto: cfr Mc 1, 11: «Tu sei il Figlio mio prediletto, in te mi sono compiaciuto») fu Gesù e con lui la cristianità intera.

La rivelazione è, dunque, un fulmine divino che ci coglie in mezzo al cuore. E l'elezione non è mai casuale, perché la teofania ha sempre tempi e luoghi ben precisi. Nella rivelazione epifanica Dio si traveste di Parola e di carne e si dona all'uomo per redimerlo: «Così Gesù è il primo dato di fatto della redenzione», dice Ehrenberg. Cristo, Dio spogliato della sua Gloria, è colui che porta a compimento l'opera della rivelazione, iniziata con la creazione e l'alleanza sul Sinai. Nella sua autoconsapevolezza messianica, Gesù è ponte tra la sua stessa fede mosaica e la sua stessa realtà, tra la propria interiorità e la propria attività ministeriale, ponte tra il suo essere "ultimo ebreo" ed il suo essere "primo cristiano". L'accrescimento dell'autocoscienza messianica è un processo graduale nella vita di Gesù, un percorso fatto di episodi significativi, a cominciare dall'agnizione battesimale, per poi continuare nella professione di Simon Pietro: «Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli» (Mt 16, 17).

La passione e la morte sono gli avvenimenti cruciali, attraverso i quali si completa la rivelazione messianica: il «Tutto è compiuto!» (Gv 19, 30) pone fine ad una lunga parabola rivelativa iniziata con Mosè. Come Gesù fu "ultimo ebreo" e "primo cristiano", Mosè era stato "ultimo pagano" e "primo ebreo": entrambi iniziatori di una Nuova Alleanza, entrambi portatori di un'istanza redentiva. Si può dire che Mosè sia al principio di quel lungo ed esteso piano del mezzogiorno rivelativo, mentre Gesù si trovi invece alla fine. Nella croce, centro ed estremità si sovrappongono, in essa dimorano creazione, rivelazione e redenzione:

> «Nel paganesimo la stazione della creazione ha il controllo su quella della rivelazione e quella della redenzione, nell'ebraismo regna la stazione della rivelazione, nel cristianesimo, però, la stazione della redenzione si apre alle stazioni della creazione e della rivelazione. [...]. Con Cristo ha inizio il tempo della fine».

Gesù è la svolta del tempo, Cristo è il nuovo inizio, l'anno zero, il tempo della *Heimkehr* (ritorno); una *Heimkehr* intesa, però, non hegelianamente come riconciliazione dello spirito con se stesso, ma come cammino verso il riscatto definitivo, di cui la croce è evento e prefigurazione. Nell'enigma "Gesù-Cristo" il vecchio convive con il nuovo, l'Antico Testamento e la fede di Jahve non perdono la loro carica rivelativa.

Il Gesù di Ehrenberg è il primo atto della redenzione, ma la sua essenza non si esaurisce semplicemente come una parte di Dio, ma come atto d'amore del Creatore. La *Erwählungschristologie* (cristologia elettiva) dell'altonense, sottolineando la dimensione relazionale intratrinitaria, si configura anche come una presa di posizione contro il riduzionismo della *Logoschristologie* (cristologia logica), che risolveva astrattamente la figura di Gesù in una proiezione di Dio (o parte di Dio), vanificandone così la profondità storica e sociale. In questo senso, il teologo del *Ketzerchristentum* (cristianesimo degli eretici) si avvicina alla dimensione personalistica della concezione cristologica di Ludwig Feuerbach, in cui il Cristo, l'Incarnato, è visto come *terminus medius* tra divino e umano, simbolo della concreta unione tra Dio e uomo. Per questo motivo, la passione e la morte dolorosa acquistano un rilievo straordinario, quali indizi dell'estrema tangibilità della rivelazione, della sofferenza, che ci fa avvertire empaticamente la comunione con Dio. Scrive Feuerbach: «Questo dolore dell'anima, alienato, è *Dio*. Dio è una lacrima d'amore nel più profondo nascondimento, versata sulla miseria umana».

La crocifissione è, quindi, l'apice della comunione, in essa la Parola viene inchiodata al tempo, all'antico e al nuovo. La frase di Ehrenberg: «Cristo diventa Lógos; ma il Lógos non diventa contemporaneamente Cristo» è un altro atto d'accusa alla cristologia logica che, lasciando trionfare il Lógos sul Cristo, distruggeva la forza oblativa dell'incarnazione. Gesù Cristo non cessa certo di essere Parola donata all'uomo, ma Egli, in effetti, non è solo questo, è: «Parola e Amore» («Senza Cristo Parola e Amore rimarrebbero presso Dio»). Dall'alto della croce il Verbo incarnato ha insegnato l'amore e questo amore è un richiamo che deve irrorare il mondo, come aveva fatto il sangue di Cristo. La "Parola-Amore" deve instancabilmente riecheggiare «da uomo a uomo», risuonare sulle labbra del mondo: «Dio stesso ha intonato la canzone, il nostro canto d'amore è solo risposta, solo eco al suo richiamo d'amore».

Parole, queste, che richiamano alla memoria altre analoghe espressioni sia di Rosenzweig, sia di Ebner. Un pensiero, quello di Ehrenberg, che aiuta il cristiano a far pace con le proprie radici ebraiche. Ed è, appunto, in tale riconciliazione interiore che si raccoglie tutta la forza della cristologia dell'autore. Alla luce di una considerazione tipologica, l'autore ritiene Israele la prefigurazione della Chiesa fondata da Cristo, sacerdoti della quale erano stati gli antichi profeti. In quest'ottica, la presenza della Sinagoga nel mondo cristiano ha l'intima funzione di rammentargli le sue radici di popolo di Dio, di *Ecclesia* in cammino verso la Terra promessa. L'Antico Testamento, dice Ehrenberg, è parola di Dio quanto il Nuovo Testamento: Israele è il prototipo della Chiesa. La *Ketzerkirche*, dopo le difficili compenetrazioni dottrinali e scritturali tra i due testamenti, operate da Roma e Bisanzio e dopo l'esclusivismo neotestamentario della Chiesa di Wittenberg, è chiamata a ridefinire le giuste proporzioni dello spazio riservato all'Antica Alleanza. Così Ehrenberg auspica, in armonia con un'esigenza di tipo sociale (l'antisemitismo aveva cominciato proprio agli inizi del Novecento la propria allarmante espansione in Germania), il dissotterramento da parte della comunità riformata delle proprie basi semitiche e la conciliazione spirituale con esse. L'istanza ecumenica del filosofo è, quindi, tutta tesa alla realizzazione di questo programma sovraecclesiastico, sovraconfessionale e filogiudaico, al quale cercò di mantenersi fedele anche nei momenti più critici della propria esistenza (la persecuzione, la deportazione e l'emigrazione); un programma che era essenzialmente esternazione di qualcosa che nella sua anima giudaico-cristiana era già giunto a compimento. Per questo *Die Heimkehr des Ketzers* è guida e testimonianza al tempo stesso: manuale per un percorso spirituale. Il "ritorno degli eretici" è il ritorno dell'uomo all'Amore di Cristo, Parola circoncisa, flagellata e crocifissa. ■

Nota bibliografica

Le citazioni sono tratte dalle seguenti opere:

HANS EHRENBERG, *Die Heimkehr des Ketzers. Eine Wegweisung,* Würzburg, Patmos-Verlag, 1920.

HANS EHRENBERG, *Tragödie und Kreuz*, Bd. 1: *Die Tragödie unter dem Olymp*, Bd. 2: *Die Tragödie unter dem Kreuz*, Würzburg, Patmos-Verlag, 1920.

HANS EHRENBERG, *Disputation. Drei Bücher vom deutschen Idealismus; Fichte. Der Disputation erstes Buch*; *Schelling. Der Disputation zweites Buch; Hegel. Der Disputation drittes Buch*, München, Drei Masken Verlag, 1923.

HANS EHRENBERG, *Hiob – Der Existenzialist. Fünf Dialoge in zwei Teilen*, Heidelberg, Lambert Schneider, 1952.

HANS EHRENBERG, *Autobiography of a German Pastor*, London, SCM Press LTD., 1943 (ed. ted. e rielaborazione a cura di Günter Brakelmann, *Autobiographie eines deutschen Pfarrers: mit Selbstzeugnissen und einer Dokumentation seiner Amtsentlassung*, Waltrop, Verlag Harmut Spenner, 1999).

FRANZ ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften,* I. Abteilung: *Briefe und Tagebücher,* Bd. 1: *1900-1918*; Bd. 2: 1918-1929, a cura di Rachel Rosenzweig e Edith Rosenzweig-Scheinmann in collaborazione con Bernhard Casper, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers, 1979.

LUDWIG FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums,* ed. orig. 1841, Stuttgart, Reclam 1994 (tr. it. a cura di Francesco Tomasoni, *L'essenza del cristianesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 139).

MARCELLO FARINA, *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Il Cristo archetipo perfetto dell'uomo inabitato da Dio*, in Silvano Zucal (a cura di), *Cristo nella filosofia contemporanea*, vol. 1: *Da Kant a Nietzsche. Prefazione di Bruno Forte*, Cinisello Balsamo [Milano], Edizioni San Paolo, 2000, pp. 83-128.