

Idee

Un rapporto complesso che può passare dalla simbiosi allo scontro. Eppure per la comprensione del pensiero cristiano le culture greca e latina sono necessarie

GIANFRANCO RAVASI

Il filo del legame tra classicità greco-romana e il cristianesimo si snoda fin dalle origini della nuova religione non solo a livello letterario-filosofico ma anche in ambito artistico (si pensi solo a Cristo rappresentato come Orfeo che attira le anime con la sua cetra, un'immagine suggestiva presente nelle catacombe romane). Il rapporto è stato spesso variabile, destinato a passare dalla simbiosi e dalla simbiosi alla dialettica e al confronto anche polemico. Come non pensare, ad esempio, al delizioso scritto di un grande Padre della Chiesa come Basilio di Cesarea, il *Discorso ai giovani*, composto tra il 370 e il 375? Indirizzandosi forse ai suoi nipoti, il Cappadocia esaltava la preziosità della letteratura profana, sia nel suo argomentare (*lógoi*) sia nel suo testimoniare (*práxeis*) per l'ascetica, la formazione e l'esegesi cristiana, giungendo sino al punto di considerare i classici (come i citatissimi Platone e Plutarco) un vero e proprio «viatico» per l'istruzione e l'educazione del giovane cristiano che ne avrebbe ricavato «profitto per l'anima». La storia dell'impatto del cristianesimo con la cultura greca e latina è, però, come si diceva, complesso perché conobbe incontri e scontri memorabili e vide figure altissime impegnate in questo campo di battaglia e di alleanze: si pensi, per esempio, a Clemente Alessandrino, a Origene, a Tertulliano, a Minucio Felice, a Cipriano, a Lattanzio, a Eusebio, ad Arnobio, a Girolamo, Ambrogio e Agostino... Ma già alle origini del cristianesimo si registrava lo stesso fermento dialettico. È facile apparire due dichiarazioni paoline apparentemente antitetici, in realtà solo in contrappunto: «Esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono» (*1 Tessalonicesi* 5,21) e «I Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani» (*1 Corinzi* 1,22-23). Che la Bibbia non sia un aerolito piombato dal cielo della trascendenza ma sia piuttosto un seme deposto nel terreno della storia è ormai un dato storico-critico e teologico rigettato solo dal fondamentalismo. Il cuore del cristianesimo è nell'Incarnazione, cioè nel *Lógos* eterno e infinito che s'innesta, s'intreccia e intride la *saír* (carne), cioè la temporalità, la spazialità, l'esistenza, la cultura dell'umanità (*Giovanni* 1,14). Già nel II secolo Giustino nella sua *Apologia* non esitava a scrivere: «Cristo è il *Logos* di cui fu partecipe tutto il genere umano; e coloro che vissero secondo il *Logos* sono cristiani, anche se furono giudicati atei come, fra i Greci, Socrate ed Eraclito ed altri come loro». Giovanni Paolo II, rivolgendosi il 27 aprile 1979 alla Pontificia Commissione Biblica, affermava che ancor prima di farsi *saír*, «carne» in senso stretto, «la stessa Parola divina s'era fatta linguaggio umano, assumendo i modi di esprimersi delle diverse culture, che da Abramo al Veggente dell'Apocalisse hanno offerto al mistero adorabile dell'amore salvifico di Dio la possibilità di rendersi accessibile e comprensibile nelle varie generazioni, malgrado la molteplice diversità delle loro situazioni». Detto in termini sintetici, la Bibbia si presenta anche come un modello di inculturazione sia a livello linguistico, sia in ambito letterario (si pensi ai «generi letterari»), sia nell'orizzonte culturale generale. Ovviamente sono prima di tutto le culture dell'antico Vicino Oriente il referente primario, ma non è certo lieve anche l'apporto dell'ellenismo. In Palestina la colonizzazione ellenistica introdotta dalla dinastia seleucida di Siria, soprattutto con Antioco IV Epifane, generò da un lato la reazione ostile, fiera e radicale degli ebrei Maccabei (167-164 a.C.) ma, d'altro lato, segnò un processo di osmosi che si presentò in forme di infiltrazione ma anche di sintesi. I libri deutero-canoniche dei Maccabei, che pure esaltano l'epopea rivoluzionaria ebraica, sono una spia delle connessioni che si stabilivano tra giudaismo ed ellenismo. In essi curiosamente appare, accanto al neologismo biblico *ioudaísmós* (*2 Maccabei* 2,21), anche *hellenismós* (4,13) come definizione di un fenomeno culturale globale; fanno capolino nomi greci portati dall'aristocrazia sacerdotale, incline al dialogo e non aliena dai richi del sincretismo (Menelao, Giasone); si fa cenno persino a una presunta parentela etnica tra Ebrei e Spartani (*1 Maccabei* 12,6-23). Anzi, nella Diaspora ebraica, più aperta rispetto alle comunità giudaiche palestinesi, si

assiste a un contatto più fecondo: basti solo considerare la situazione dell'Egitto dei Tolomei ove si procede alla versione greca delle Scritture ebraiche, i famosi «Settant», trasformando così parole, temi, simboli della fede israelitica negli equivalenti «materiali» o «formali» della lingua greca. Noi vorremmo ora solo accennare all'orizzonte cristiano. Esso non è pienamente comprensibile senza il contributo della cultura ellenistica. Basti solo pensare all'opera missionaria di Paolo che ha al suo interno un vero e proprio programma di «transculturizzazione» teologica, elaborata attraverso una strumentazione che ricorre al contributo greco, sia pure applicato in forma molto originale. I grandi centri di Antiochia, Efeso, Corinto e Roma costituiscono l'areopago in cui il cristianesimo, uscito dal grembo giudaico gerosolimitano, si confronta ed entra in dibattito. Se stiamo ai rimandi diretti all'interno del Nuovo Testamento, il bilancio «materiale» è magro perché i testi di riferimento rimangono ovviamente le Scritture ebraiche. Tre sole sono, infatti, le citazioni dirette: i *Fenomeni* di Arato in *Atti* 17,28 («Di Lui noi siamo stirpe»), la *Taide* di Menandro in *1 Corinzi* 15,33 («Le cattive compagnie corrompono i buoni costumi»), il frammento 1 di Epimenide di Creta in *Tito* 1,12 («I cretesi sono sempre bugiardi, male be-

stie, ventri pigri»). In realtà la messe è ben più copiosa quando si lavora sulla filigrana tematica dei testi neotestamentari. Indichiamo al riguardo tre modelli. Il primo è quello etico-filosofico ove è d'obbligo il nesso con la filosofia stoica allora dominante (basti accennare a una ben nota questione dagli sbocchi apocriti clamorosi, cioè l'epistolario tra Paolo e Seneca). La dignità della persona, anche se femminile o servile (*Galati* 3,28), la relazione intima con l'etero (*2 Corinzi* 4,17s.), il contesto globale unitario in cui l'uomo è collocato e vive (*Efesini* 4,4-6), il celibato per ragioni superiori e trascendenti (*1 Corinzi* 7,35), lo stesso perdono delle offese (*Luca* 23,44), il bastare a se stessi col proprio impegno (*Filippesi* 4,1), il tema del Corpo di Cristo e dei cristiani come membra, sono alcuni esempi di questa osmosi etico-filosofica. C'è, poi, il modello misterico. Si tratta di un settore ove bisogna procedere con molto rigore e cautela, considerata anche la fluidità degli stessi culti misterici. Così, sulla morte e risurrezione di Cristo è



«San Girolamo scrivente» di Jusepe «José» de Ribera, 1651

tutto differenti – dalla cristologia soprattutto paolina che nell'uomo Gesù Cristo confessa la pienezza della divinità. La stessa categoria *parousía* per indicare la futura «venuta» finale di Cristo attinge alla tipologia delle visite imperiali «graziose» e persino il termine *euanghélion* appare in chiave imperiale nella famosa iscrizione di Priene. A questo punto si aprirebbe di fronte a noi lo sterminato orizzonte successivo con l'incontro-scontro tra concezione cristiana e cultura greca a cui abbiamo accennato in apertura. L'è si toccherebbe con mano quanto sia impossibile conoscere la teologia patristica e, successivamente, quella medievale senza avere una robusta attrezzatura di impronta classica. Basti solo evocare, come esempio, il contributo che Hugo Rahner, fratello del più celebre teologo Karl, ha dedicato ai *Miti greci nell'interpretazione cristiana*. A lui dobbiamo una fine rilettura di alcuni temi e simboli «misterici». Oltre all'attenzione alla croce, mistero cosmico, e all'acqua battesimale, la sua analisi riporta lo sfiorare del sole di Pasqua, di Natale, dell'Epifania e della domenica ma anche il pallido irraggiare notturno della luna di Natale e di Pasqua e della stessa Madre di Cristo ad alcune radici classiche. Teofilo di Antiochia osservava che «questi luminari, sole e luna, sono veicoli e immagini di un grande mistero. Il sole è l'immagine di Dio, la luna è l'immagine dell'uomo». Ma Rahner s'è avviato anche lungo il periplo dell'Odisseo cantato dal «santo Omero»: per molti autori cristiani l'albero maestro a cui l'eroe greco è legato diventa quello della croce, la tentazione allettante delle Sirene si trasforma in facile parabola morale, il *nóstos* (ritorno) di Ulisse si trasfigura in una metafora della vita che ritrova il paradiso perduto, e il salice amante delle acque e privo di frutti si trasforma in pianta celeste. Queste e tante altre riprese di segni, simboli, miti, immagini, testi, idee classiche mostrano un cristianesimo antico tutt'altro che integralista e arroccato nel suo perimetro e ribadiscono l'assoluta necessità di una conoscenza della classicità per la stessa comprensione piena del pensiero cristiano. Un pensiero e una fede – come ha osservato il Concilio Vaticano II – che dovrebbero essere sempre «letti di scoprire e pronti a rispettare quei germi del Verbo, che si nascondono nelle tradizioni nazionali e religiose degli altri» (*Ad gentes* 11).

sull'Occidente, per cui la storia che studiamo si è sempre sviluppata dalle grandi civiltà mediterranee e asiatiche fino alla Grecia e a Roma, per poi proseguire attraverso Medioevo ed epoca moderna con l'espansione progressiva dell'Europa e dell'America nella conquista del globo. La storia delle altre civiltà extraeuropee di solito viene presa in considerazione solo quando esse sono venute in contatto con la nostra. Questa ricostruzione di una Storia condivisa dell'umanità, richiesta anche dagli studi di antropologia come Claude Lévi-Strauss, è in effetti un obiettivo pienamente in linea con l'era della globalizzazione che stiamo vivendo, ma si tratta di dire la verità di un obiettivo ambizioso e ben lontano dall'essere raggiunto. A volte pare prevalere ancora la microstoria. Va detto anche che, in questo sforzo di mettere sullo stesso piano le varie civiltà, alcuni studiosi corrono il rischio di un relativismo culturale, come quello in cui cade anche Scott, quando rifiuta la datazione degli eventi secondo la consueta divisione tra a.C. e d.C., preferendo le formule a.e.v. (avanti era volgare) e e.v. (era volgare). Altri storici, come Fernand Braudel, hanno cercato di descrivere gli eventi del passato in una prospettiva globale. Egli ci è riuscito perfettamente, come quando ha analizzato la storia del bacino mediterraneo, ma non molti l'hanno seguito in questo percorso. Altri, come Ronald Syme, uno dei massimi esperti di storia romana, si sono cimentati nel campo degli studi comparativi, ad esempio nel volume *Tre élites coloniali*, ove pone a confronto la formazione delle classi dirigenti nell'antica Roma, nell'impero spagnolo e in quello britannico, vale a dire in quelli che sono stati fra i più grandi – per durata ed estensione – imperi della storia. Da parte sua lo studioso inglese Arnold Toynbee ha dimostrato in vari saggi, fra cui ricordiamo *Il mondo e l'Occidente*, che i popoli dell'Asia che si sono trovati a fare i conti con l'Europa nei secoli della modernità sono apparsi pronti ad accogliere solo una parte della nostra civiltà, vale a dire gli strumenti tecnologici, e indisponibili ad accettare tutto il nostro modello culturale. Di qui, ad esempio, la difficoltà di penetrazione del cristianesimo, a volte colpito da una vera e propria persecuzione, come in Cina e Giappone in varie epoche del passato. Proprio in base a questi suoi studi Toynbee invita gli europei «ad uscire dalla nativa pelle occidentale e guardare l'incontro fra mondo e Occidente con gli occhi dell'umanità non occidentale». Uno sguardo che richiede uno sforzo nuovo da parte degli storici.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

BOLOGNA
A RAVASI LAUREA AD HONOREM
L'università di Bologna conferirà oggi al cardinale Gianfranco Ravasi (nella foto) la laurea ad honorem in Filologia, letteratura e tradizioni classiche. La cerimonia – che si terrà alle ore 11 nell'Aula Magna di Santa Lucia, in Via Castiglione 36 – sarà presieduta dal Rettore dell'Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Francesco Ubertini, con la partecipazione del Direttore del Dipartimento di Filologia classica e italianistica, Francesco Citti. Il cardinale Ravasi, presidente del Pontificio Consiglio della Cultura, terrà la *lectio magistralis* sul tema «La classicità e il cristianesimo», di cui anticipiamo in pagina un ampio stralcio.



Per Giovanni Paolo II, prima di farsi «carne», «la Parola divina s'era fatta linguaggio umano, assumendo i modi di esprimersi delle diverse culture». La Bibbia? Un modello di inculturazione

di Cristo nel pane e nel calice (*1 Corinzi* 10,14-22) può essere stata puntualizzata ricorrendo al tema della *koinonía* con la divinità nel pasto sacro presente nel culto dionisiaco. Infine potremo parlare di un modello politico. Il punto di partenza è remoto a livello ideale rispetto alla visione cristiana ed è quello del culto ellenistico dei sovrani che approda all'«apoteosi» imperiale del I secolo. Ora, titoli come *Kýrios* (Signore), *Theós* (Dio), *Sotér* (Salvatore), usati in quell'ambito, vengono riproposti – ovviamente secondo coordinate del

Lettere
Lo sguardo oltre l'Occidente
per una storia condivisa dell'umanità

ROBERTO RIGHETTO

C'è stato un Attila anche nella storia della Cina. Si chiamava Liu Cong e prese il potere esattamente nel 311 dopo Cristo. La dinastia Han, che era durata 400 anni e che aveva visto la diffusione del buddhismo, era collassata circa un secolo prima. Le erede della dinastia Jin, che però dovette subire le invasioni di orde di nomadi. Liu Cong rase al suolo la città di Luoyang, che contava 600mila abitanti ed era il cuore degli insegnamenti buddhisti. L'imperatore dovette fuggire e il suo palazzo venne distrutto completamente. In quello stesso anno, un gruppo di 33 monache cristiane, in fuga dalle persecuzioni dell'imperatore Diocleziano, si rifugiò in Armenia. L'ondata più violenta dell'impero romano contro il cristianesimo era giunta al culmine sotto Massimiano (dopo che Diocleziano aveva abdicato nel 305): solo due anni dopo Costantino avrebbe decretato la libertà religiosa con l'editto di Milano. Ma le povere suore non ebbero una sorte felice, dato che il re armeno Tiridate era un sostenitore dello zoroastrismo, la religione allora dominante in Armenia e un po' in tutta l'Asia orientale. Ricevuta una lettera di Diocleziano in persona che gli chiedeva di dare la morte alle sventurate, Tiridate fece quanto gli veniva chiesto. Salvo pentirsi poco dopo, in seguito all'incontro con Gregorio, un altro cristiano che il re aveva condannato a morte e fatto gettare in un pozzo ma che per miracolo era sopravvissuto. Così lo stesso Tiridate fu convinto a convertirsi al cristianesimo. Non solo, nel 312 obblighò tutto il suo popolo ad aderire alla nuova religione. Nel 324, poi, i due sovrani, Costantino e Tiridate, si incontrarono persancire l'alleanza fra Romani e Armeni e firmarono un trat-

tato di amicizia. Ma la loro posizione verso il cristianesimo era del tutto differente. Tiridate aveva approfittato della conversione per realizzare una centralizzazione amministrativa della nazione che guidava, mentre Costantino non era né battezzato né convertito e aveva a cuore la tolleranza fra le religioni per assicurare l'unità dell'impero. E in India cosa accadeva in quel tempo? I Gupta che allora erano al potere cercarono di unire le varie pratiche religiose hindu per consolidare la propria credibilità e dare stabilità al proprio impero. Mentre in Cina, come abbiamo visto, il collasso dell'unità politica aveva portato all'instabilità anche dal punto di vista religioso, tanto che i missionari buddhisti erano stati costretti ad adattarsi alla nuova situazione che vedeva il potere frammentato e la compresenza di vari e numerosi sovrani. Insomma, all'inizio del IV secolo dopo Cristo, il mondo antico aveva visto cambiamenti di enorme portata, sia dal punto di vista politico che religioso. È questo uno dei tre esempi fatti da Michael Scott, docente di Storia classica e antica all'università di Warwick in Gran Bretagna, nel suo ultimo corposo saggio *Mondi antichi. Una storia epica d'Oriente e d'Occidente*, in Italia edito da Bollati Boringhieri (pagine 446, euro 19,00). Quello di Scott è il tentativo di delineare la possibilità di una Storia globale del mondo antico. E sceglie altri due momenti significativi: la nascita della democrazia ateniese nel 508 a.C. e il passaggio delle Alpi da parte di Annibale nel 218, ponendo a confronto questi due eventi con quanto accadeva contemporaneamente in India e Cina. Un tentativo che si inserisce appieno nel dibattito sulla cosiddetta Grande Storia, un progetto portato avanti da diversi studiosi che cercano di superare il modello centrato solo

© RIPRODUZIONE RISERVATA