

GRANDI SAPIENZE A CONFRONTO

L'esempio di Sant'Omero

di Gianfranco Ravasi

Recentemente è stato pubblicato un saggio che non sono in grado di recensire per mia manifesta incompetenza, ma che mi ha molto incuriosito e che mi permette ora una riflessione estrinseca su un tema a me particolarmente caro. Si tratta del ritratto che uno dei nostri maggiori esperti della materia, Silvano Petrosino della Cattolica di Milano, ha delineato del pensiero di Emmanuel Lévinas (*Emmanuel Lévinas. Le due sapienze*, Feltrinelli, pagg. 118, €12). Quello che colpisce non è solo la raffinata acribia e originalità del profilo delineato dal filosofo milanese, ma la definizione accurata che lo stesso pensatore ebreo-franco-lituano ha elaborato del confronto tra la sua matrice biblico-talmudica e il *lógos* greco. Sorprendente (ma non troppo, trattandosi di una religione basata sulla storia) è la convinzione che «la Bibbia non è un libro che ci conduce verso il mistero di Dio, ma verso i compiti dell'uomo. Il monoteismo è un umanesimo» (così nella *Difficile libertà*, Jaca Book 2004).

In questa linea Petrosino estrae dai testi levinaiani due itinerari tematici biblici molto affascinanti per il modo in cui sono trattati. Da un lato, la creazione che costringe ad affrontare l'interazione tra finito e infinito, tra soggettività umana e trascendenza. Si costituisce, così, nella persona umana «una dipendenza da cui la creatura trae la sua più assoluta indipendenza, cioè la sua stessa unicità», tant'è vero che «è gran motivo di gloria per il Creatore aver messo al mondo un essere capace di ateismo, un essere che, senza essere stato causa sui, ha lo sguardo e la parola indipendenti» (così nella *Totalità e infinito*, Jaca Book 1990). D'altro lato, c'è la Legge: la parola di Dio, infatti, si presenta non come narrazione bensì come comandamento, per cui esige una risposta esistenziale da parte dell'uomo che, stando davanti alla Legge, è invitato a «cambiare posizione, a mettersi in movimento e andare laddove la Legge indica». Si comprende, allora, perché – come scrive Petrosino – «Lévinas non si è mai stancato di proporre e di approfondire l'ipotesi che il *lógos* è etico».

Scatta qui l'incontro-confronto con la nota

concezione sottesa al *lógos* classico. Lévinas – sempre secondo il pensatore milanese – scopre in questa comparazione «un'intima vicinanza ma anche una irriducibile distanza» tra le due visioni, l'ebraica e la greca. Noi ci fermiamo qui per aprire solo uno squarcio su una questione enorme che è stata oggetto di una sterminata investigazione fin dai primi secoli cristiani, quella appunto dell'incrocio tra la nuova fede, radicata per altro su una base ebraica, e la cultura greco-romana. Lo stesso giudaismo antico aveva dovuto operare questo dialogo in mille forme, soprattutto nella diaspora alessandrina: si pensi solo a quel gioiello deuterocanonico che è il *Libro della Sapienza* e a Filone, oppure alla versione della Bibbia in greco detta dei Settanta.

Il confronto ovviamente fu anche scontro e polemica, ma a noi ora interessa solo sottolineare piuttosto l'osmosi, attuata certamente attraverso filtri, ma pronta a veicolare dal paganesimo al cristianesimo il succo di modelli filosofici, culturali, sociali e persino iconografici. A quest'ultimo proposito è suggestivo, ad esempio, che il Cristo delle catacombe romane dei Ss. Marcellino e Pietro sulla via Casilina, appena restaurate ad opera di una Fondazione di un paese musulmano sciita (*sic!*), l'Azerbaijan, sia stato dipinto col profilo di Orfeo che con la sua cetra attira a sé le anime. Già nel II sec. lo scrittore Giustino arrivava al punto di scrivere nella sua Apologia: «Cristo è il *Lógos* di cui fu partecipe tutto il genere umano. Coloro che vissero secondo il *Lógos* sono cristiani, anche se furono giudicati atei come, fra i Greci, Socrate ed Eraclito e altri comeloro».

Prima ancora si potrebbero persino individuare gli influssi in ambito etico-filosofico, «misterico» e persino sociale, esercitati dalla cultura classica sull'Apostolo Paolo il quale, tra l'altro, non esitava a citare in *Fenomeni di Arato* e l'*Inno a Zeus* di Cleante nel suo discorso all'Areopago di Atene (*Atti degli Apostoli* 17,28), la *Taide* di Menandro (*1 Corinzi* 15,33) ed Epimenide di Creta (*Tito* 1,12). È interessante notare che un grande Padre della Chiesa, Basilio di Cesarea, nel suo *Discorso ai giovani*, attorno al 370-75, suggeriva di studiare i classici (gli «esterni» alla fede cristiana) sia per argomentare logicamente, sia per la formazione morale personale, sia per la stessa esegesi biblica, considerando autori come Platone e Plutarco simili a un «viatico» per l'istruzione e la *paidéia* del giovane cristiano che ne avrebbe ricavato «profitto per l'anima».

Ciò non toglie che si sviluppasse anche una

dialettica perché, se da un lato Paolo invitava a «esaminare ogni cosa e a tenere ciò che è buono» (*1 Tessalonicesi* 5,21), era d'altro canto consapevole che «i Greci cercano la sapienza, noi invece annunciamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani» (*1 Corinzi* 1,22-23). La formula che è nel titolo di un saggio sulla cultura moderna del noto teologo Charles Moeller, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien* (1948, riproposta in italiano in varie riedizioni dalla Morcelliana) mantiene il suo valore perché, come già aveva affermato Kierkegaard, la filosofia greca cerca la mediazione, il cristianesimo opta invece per il paradosso. Rimane, così, la consapevolezza – come rilevava Petrosino per Lévinas – di una coesistenza tra Atene e Gerusalemme ma anche di un divario profondo. È interessante a questo proposito segnalare alcuni approcci interpretativi divergenti e coincidenti al tempo stesso. Su un versante sorprendente aperto al mondo classico si colloca l'ebrea Simone Weil nella cui straordinaria ricerca personale la matrice ebraica viene retrocessa rispetto all'eredità greca. Anzi, il Vangelo ai suoi occhi è «l'ultima e meravigliosa espressione del genio greco», ed è a questa fonte che deve attingere l'Europa che ha il suo fondamento proprio nella civiltà greca e nel cristianesimo. Suggestivo è il suo testo *La rivelazione greca*, pubblicato da Adelphi nel 2014 (l'originale, però, suona così: *La Grecia e le intuizioni precristiane*), al quale si potrebbe accostare per contrasto il suo *Fardello dell'identità* (Medusa 2014) per scoprire una certa allergia rispetto all'esclusività del suo patrimonio giudaico.

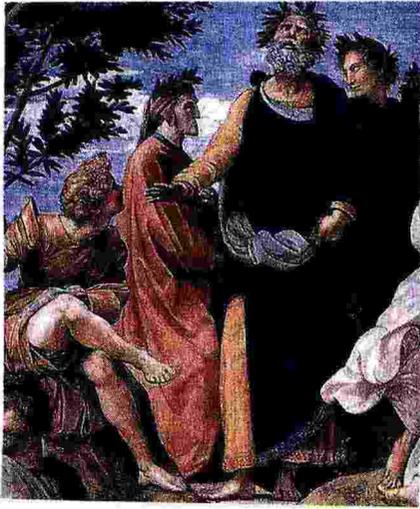
Sullo stesso versante collocherai, oltre al saggio *Message évangélique et culture hellénistique aux 2e. et 3e. siècle* (1961) di un altro grande teologo, Jean Daniélou, l'interessante comparazione effettuata da Hugo Rahner, fratello del più celebre Karl, sui *Miti greci nell'interpretazione cristiana* (Dehoniane 2011). Si tratta di una mirabile rilettura cristiana della grande simbologia classica, a partire dal periplo del «santo Omero», legato all'albero maestro della sua nave che è in realtà la croce di Cristo, capace di esorcizzare la tentazione delle Sirene del vizio. In un ambito più attento alla complessità dell'interazione tra *Atene e Gerusalemme* – tale è il titolo del suo volume tradotto da Donzelli nel 1994 – si pone invece il pensatore ortodosso moscovita Sergej Averincev (1937-2004) che preferisce parlare di un contrappunto tra i due orizzonti, proprio come suggeriva Lévinas. La civiltà semitica e

quella classica rispondono a domande radicali comuni perché universali, ma si muovono lungo traiettorie differenti, persino a livello

letterario oltre che epistemologico, per cui «i metodi e le categorie di Aristotele sono organicamente legati alla struttura artistica

dell'*Iliade* e dell'*Edipo re*, quanto sono invece privi di senso se applicati al *Libro di Isaia*».

© RIPRODUZIONE RISERVATA



RAFFAELLO SANZIO | «*Il Parnaso*»
(particolare con Omero), Roma, Palazzo Apostolico Vaticano

