

## Tra Gerusalemme e Atene Paradigmi antropologici del *Mare Nostrum*

*La predicazione paolina a Reggio e la rifondazione dello spazio cittadino*

Inde circumlegentes devenimus Rhegium (*At*, 28, 3).

*Il presente articolo riprende un intervento fatto durante il Seminario di studi "Due Popoli, una storia: la tradizione ebraica nel Mare Nostrum", tenutosi a RC il 15 Aprile 2008, presso l'ISSR di Reggio Calabria. È una riflessione sullo spazio comune del Mediterraneo mediante la costruzione di alcuni paradigmi antropologici ad esso collegati. L'immagine suggestiva dello spazio tra Gerusalemme e Atene, tra la cultura ebraica, Greca e Romana viene sviluppata attraverso il sorgere della cristianitas. Il racconto degli Atti degli apostoli e la tradizione popolare del passaggio di San Paolo a Reggio e della fondazione delle prime comunità cristiane danno lo spunto per una considerazione ulteriore sul concetto di spazio sacro, sul processo di evangelizzazione e sull'utilizzo di alcuni simboli in area mediterranea.*

Il mio breve intervento, dal titolo di un importante saggio di Leo Strauss<sup>1</sup>, filosofo della politica ebreo-tedesco, vuole ripartire, in senso antropologico, topologico e topografico, dallo *spazio* del *fretum*. La nozione di spazio ci suggerisce direttamente l'immagine della città – Gerusalemme o Atene – la città quadrata del *logos* e la città santa, perfettamente rotonda, orientata verso un centro. Delimitata dal pensiero razionale, la polis incontra la città santa nell'incrocio del mediterraneo. Da qui, la Magna Grecia e il popolo eletto, saranno paradigma della cultura dell'Occidente, nel confronto-scontro con la *romanitas*: non solo geograficamente, il *fretum* diventa la faglia decisiva per le radici comuni da cui proveniamo. Queste radici possiamo sintetizzarle nell'incontro tra queste tre componenti e la perentoria nascita del cristianesimo. La filosofia greca, le istituzioni romane, la promessa del popolo

---

\* Prof. di Antropologia Culturale presso l'ISSR di Reggio Calabria e presso l'Istituto Teologico Pio IX. Ricercatore assegnista di Filosofia Politica presso l'Università di Messina.

<sup>1</sup> LEO STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*, Einaudi, Torino 1983.

eletto. È nella figura di San Paolo, l'Apostolo delle genti, che questi tre caratteri sembrano cristallizzarsi, dando lo spunto per la creazione di un paradigma antropologico dello spazio del *fretum*.

### *Gerusalemme e Atene*

Scrivono Strauss che le speranze serbate – nonostante la confusione e i pericoli del presente – si fondano tutte, in negativo o in positivo, direttamente o indirettamente, sulle esperienze del passato. Di queste esperienze, le più vaste e più profonde sono, per noi uomini occidentali, quelle evocate dai nomi delle due città: Gerusalemme e Atene. Siamo divenuti ciò che siamo grazie all'incontro tra fede biblica e pensiero greco. Per comprendere noi stessi, per illuminare il cammino non ancora percorso, è necessario comprendere Gerusalemme e Atene.

Il tema di cui mi è stato chiesto l'intervento si riferisce a ciò che la scienza rivolta allo studio del medesimo oggetto designa con il nome di "culture", dove per cultura si intende un'idea scientifica. Lo scienziato la considera come un oggetto: poiché scienziato si pone all'esterno di ogni cultura; non nutre alcuna preferenza per alcuna di esse, ai suoi occhi sono tutte di pari statura. Non è solo imparziale, ma altresì oggettivo, attento ad evitare qualsiasi concetto "culturalmente vincolato".

Per il fatto stesso di parlare dei suoi oggetti come di culture, lo scienziato dà per scontato di comprendere le persone che sta studiando meglio di quanto esse comprendessero o comprendano ancor oggi se stesse. Questa impostazione – che è ancora dominante – è stata messa in discussione per primo da Nietzsche. Tra i vari testi, molto suggestivo è un discorso di Zarathustra intitolato *Delle mille e una meta*<sup>2</sup>. Qui, nel suo tipico stile aforistico, Nietzsche isola due tra molte culture: la greca e la ebraica. La peculiarità dei greci è il totale dedicarsi dell'individuo alla competizione per l'eccellenza, il riconoscimento, la supremazia. Quella degli ebrei è l'estremo rispetto portato al padre e alla madre. Forza dell'intelletto e forza della tradizione: questi i punti discriminanti delle due culture. Ma – sembra dire il filosofo tedesco – la cultura a

---

<sup>2</sup> F. W. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1968, p. 64.

cui appartiene l'osservatore deve essere la cultura universale, che non è più una cultura tra tante altre. Nietzsche cerca una cultura che non fosse più una cultura particolare e dunque, in ultima analisi, arbitraria. Unire Gerusalemme e Atene sarà allora il tentativo non di unificare due culture, ma di cercare l'unicità della verità.

### *Il nomos, la città*

Ma torniamo all'immagine delle città.

A questo proposito, ricordiamo che il culto sacrale, la coltura di chi coltiva ciò che cresce e la cultura di chi edifica e costruisce città, sono termini apparentati dal comune riferimento al culto, e non solo etimologicamente. Culto, coltura e cultura sono, infatti, anche i momenti mitico-rituali di un unico stare dell'uomo sulla terra, nei suoi aspetti antropologici, storico-istituzionali e politico-simbolici. Coltura deriva da *colere*, medesima radice di culto e di cultura: l'atto del delimitare il terreno, di creare uno spazio chiuso, delimitato, un confine sacro. È qui che ritroviamo la relazione originaria tra occupazione e delimitazione del suolo, rituali religiosi e nascita della cultura. Seguendo il politologo e giurista tedesco Carl Schmitt il primo significato di cultura sarebbe "la creazione di un nomos primordiale, una legge, ma anche una localizzazione spaziale ben definita, con i propri culti e riti"<sup>3</sup>. Il nomos della città non è da ricercare nella legislazione, ma nell'evento culturale di cui narra il mito: il rito. Questo permette di accedere al mitologema, al vero e proprio nucleo mitico, che, secondo l'ipotesi di R. Girard, costituisce il momento d'origine. Il rito, innanzitutto, delimita lo spazio, ovvero lo circoscrive separandolo dalla paura e dalla violenza. Vivifica, inoltre, questo stesso spazio ri-presentando nella memoria collettiva le tappe della sua costruzione (ri-evoca, cioè, gli eventi fondatori). In tal modo, procedendo nello spazio dall'esterno verso l'interno, e nel tempo dal più recente al più remoto, ci avviciniamo al significato es-

---

<sup>3</sup> CARL SCHMITT, fra gli altri, ha messo in evidenza con maggior chiarezza la relazione forte tra cultura, rituali, legge e presa di possesso, organizzatrice dello spazio sacro e quindi politico. Cfr. *Il Nomos della terra*, Adelphi, Milano.

senziale dell'abitare dell'uomo sulla terra, significato analizzato ed interpretato nei suoi aspetti antropologici, mitico-rituali, storico-istituzionali e politico-simbolici.

Particolare attenzione destano perciò i meccanismi collegati all'organizzazione dello spazio cittadino, ai riti da questi derivati, e alla loro persistenza politico-religiosa nella città. La costruzione delle città è simbolicamente orientata verso un centro, centro delle forze e centro da cui riceve senso e forza.

La città di cui ci occupiamo è perciò "fortificata" in una duplice accezione: come spazio difeso dalle mura innalzate a perimetrarne i confini, e come luogo fondato da una forza collettiva. Così, sin dall'antico rito del *moenia signare aratro*, in cui ancora non c'era distinzione tra la figura sovrana come capo militare, re e sacerdote, il primo formarsi di uno spazio costruito definisce, ambigualmente, l'ordine pacificatore che, dentro le mura, esercita il controllo sulla natura indifferenziata. È qui che intendo costruire il paradigma del *mare nostrum*, attraverso questo innesto mitico-rituale, narrato dal racconto di fondazione (o meglio di ri-fondazione) della città di Reggio Calabria: l'episodio della Colonna del prodigio di San Paolo.

### *Il valore della tradizione*

Per interpretare l'evento, ci serviremo di due tipi di fonti: una storica, quella degli Atti degli apostoli, ed una tradizionale, leggendaria, devozionale, che si innesta sulla prima. Al cap. 28, v. 3, gli Atti recitano: "*Inde circumlegentes devenimus Rhegium. Et post unum diem, filante austro, secunda die venimus Puteolos*".

Siamo nella primavera del 61 d.c. Paolo, inviato da cesarea a Roma per essere giudicato quale cittadino romano, intraprende il viaggio marittimo che lo porterà a toccare Malta, quindi Siracusa, e Reggio, dove la sosta dura un giorno. E qui si interrompe il racconto di Luca, lasciando lo spazio a quello che abbiamo definito come racconto di fondazione.

Nella Storia dell'Arcidiocesi di Reggio Calabria, viene descritto l'episodio, a partire dal quale si può datare la nascita della prima comu-



nità cristiana – dopo quella di Roma – nell'Italia continentale<sup>4</sup>. La scena si svolge nei pressi di un tempio dedicato a Diana Fascelide, a cui le giovinette della città tributano un antichissimo culto di fertilità<sup>5</sup>. Per narrare l'episodio, lasciamo parlare lo storico F. Russo:

*«Paolo, sceso a terra, sorprese i reggini in festa presso il simulacro della dea Diana Fascelide, alla quale avevano eretto un tempio sontuoso di forma greca, ornato di colonne scanalate, sormontate di capitelli dorici. Non volle farsi sfuggire l'occasione di annunziare la buona novella, come era solito fare in tutti i luoghi che toccava. Ma i reggini, intenti a festeggiare la loro dea, sono tutt'altro che disposti ad ascoltarlo. Egli prega, insiste, e infine ottiene che possa parlare per lo spazio di tempo sufficiente a consumare poche dita di candela, posta ad ardere sopra una colonna. E Paolo parla di Cristo a quella folla attonita, con la persuasione e la veemenza che lo caratterizza. La candela in breve si consuma; ma la colonna di marmo continua a mandare lo stesso i suoi bagliori, che produce sugli uditori un effetto non meno efficace della parola dell'Apostolo. Il ghiaccio è rotto, il seme evangelico è gettato; non mancherà di germogliare e crescere. Lo stesso Paolo si incaricherà di lasciare o di inviare un suo discepolo a proseguire l'opera sua, coltivando quel germoglio e trapiantandolo anche in altre città»<sup>6</sup>.*

La più antica testimonianza della predicazione paolina a Reggio si trova negli Acta di S. Stefano di Nicea, in cui si legge:

*«Avendo trovato l'Apostolo la città dedita al culto degli idoli, predicò in essa la parola del Signore, e come un buon terreno produce il centuplo della semente che raccoglie, così gli abitanti di quella città ricevettero la parola di Dio»<sup>7</sup>.*

Gli Acta di S. Stefano, composti ad uso liturgico e devozionale, non entrano però nei particolari della predicazione apostolica, che viceversa

---

<sup>4</sup> Il BARRIO attesta nel *De Antiquitate et situ Calabriae*: "Christi autem fidem Calabri, Italarum primi, Romani exceptis, sunt complexi, Paulo Apostolo Rhegii concionante". E lo storico UGHELLI, in *Italia Sacra* (IX, 428), conferma l'antichità della sede di Reggio, fondata dallo stesso Paolo: "Ceterum Sedes Regina est vetustissima ab Apostolo Paulo fondata" (cfr. F. RUSSO, *Storia dell'Archidiocesi di R. Calabria*, Laurenziana, Napoli 1961). Il Papa Benedetto XIV confermerà questa origine, definita dal Russo come "il valore della tradizione", nella Bolla *Suprema disposizione*, del 25 settembre 1741, in cui dichiara la Chiesa di Reggio come Chiesa-madre di tutte le altre della Calabria, fondata da Paolo Apostolo: "Ipsaque Ecclesia Regina, caput omnium Ecclesiarum totius Calabriae Ecclesiarum a Divo Paulo Apostolo et gentium Doctore constituta extiterit" (in: FIORE, *Calabria Illustrata*, II, p. 287).

<sup>5</sup> GUARNA-LOGOTETA, *Di Diana Fascelide e del suo tempio a Reggio*, Reggio Calabria 1852.

<sup>6</sup> F. RUSSO, *Storia dell'Archidiocesi di R. Calabria*, cit., p. 52.

<sup>7</sup> Acta SS, Jul. II 220, Migne, P. G., 115, col. 317.

vengono tramandati, come detto, dalla tradizione locale, che ricorda sia la festa in onore di Diana Fascelide sia la Colonna del miracolo. Su queste circostanze tradizionali, l'unanimità e l'uniformità tra gli scrittori e gli storici, sia nazionali che locali, è incontrastata<sup>8</sup>. La fonte comune è da ricercare nella petizione che i Canonici di Reggio avanzarono a Roma nel 1543, perché S. Stefano da Nicea fosse incluso nel Martirologio<sup>9</sup>. La tradizione della Chiesa reggina a cui facevano appello, si riferisce all'episodio, partendo proprio dal Tempio di Diana, che sorgeva vicino al mare, e conservava i ricordi della scena della predicazione apostolica. Tra i ruderi del Tempio a Diana Fascelide, il manoscritto parla della presenza di una casa sotterranea con una cripta, costruita a volta, dove era stata rinvenuta un'antichissima pittura, rappresentante San Paolo nell'atto di abbattere l'altare della dea. Vi erano, secondo la tradizione, anche "delle figure di giovani donne stupefatte, alcune delle quali biancovestite, portanti fasci di legna. E soggiungevano (i Canonici) che anche al loro tempo durava l'uso di recarsi al tempio di San Paolo, a fine aprile, per celebrarvi la festa della venuta dell'Apostolo e che, in quella occasione, le fanciulle della città, dei sobborghi e dei paesi vicini, solevano venire processionalmente cantando un inno poetico in dialetto, e portando verso il vespro, dei fasci di legna e tralci di vite, chiamate in dialetto *fusceddi*, che di notte accendevano in onore di San Paolo"<sup>10</sup>.

La tradizione storico-letteraria trova pieno riscontro nell'arte e nella liturgia. Reggio dedica a San Paolo una chiesa fin dall'antichità, che gli storici locali ritengono sia stato lo stesso tempio di Diana Fascelide, trasformato in luogo di culto cristiano dopo il passaggio dell'Apostolo<sup>11</sup>. Que-

---

<sup>8</sup> Basti ricordare, per esempio, oltre al già citato *De Antiquitate et situ Calabriae* del BARRIO, il *Sacro Trionfo ovvero Leggendaro dei SS. Martiri di Calabria* (Napoli, 1630) del GUALTIERI, *Dell'origine, stato e progresso del Rito Greco* del RODOTÀ, il *Culto dei Martiri in Calabria* (Napoli, 1905) del TACCONI GALLUCCI, le *Memoriae Civitatis Rhegii* (Vibo Valentia, Biblioteca Capialbi), DEL TEGANI, la *Cronaca della nobile città di Reggio* (Messina, 1617) di M. A. POLITI, *S. Paolo a Reggio* (in: *Albo Reggino*, II, pp. 108-109), *La prima pagina di nostra storia ecclesiastica: la predicazione di San Paolo a Reggio*, (Ivi, III, pp. 171, 172), *I monumenti e il culto di San Paolo a Reggio*, (Ivi, pp. 194-196), del DE LORENZO.

<sup>9</sup> In: *Chronicon Rhegii*, MS, (Reggio Calabria, Biblioteca Comunale).

<sup>10</sup> F. RUSSO, *Storia dell'Archidiocesi di R. Calabria*, cit., p. 53.

<sup>11</sup> Le fonti concordano nell'individuare topograficamente il luogo del tempio nei pressi della Porta occidentale della città, chiamata Mesa. Qui, nel XII secolo, vengono fondati il con-

sto *passaggio* ci dà la possibilità di costruire un possibile modello interpretativo del passaggio dal culto pagano a quello cristiano, attraverso degli spunti dati dai racconti della tradizione, i quali contengono elementi che esamineremo nelle pagine seguenti: lo spazio e il tempo sacri (la festa, il tempio), i simboli legati al culto (la colonna, il fuoco), oltre ad alcune considerazioni di carattere antropologico e teologico sulla fondazione dello spazio comune.

### *Spazio sacro, tempo sacro*

Il rimando al culto della dea e la presenza di documenti e reperti suggerisce una riflessione sul fondamento sacro del vivere in comune. Infatti, a partire dal culto è possibile identificare i punti di riferimento spaziali ed esistenziali dell'*homo religiosus*<sup>12</sup>. È da queste “espressioni mitologiche e scenari rituali”<sup>13</sup> che ogni studio antropologico o sociale può partire: l'origine della comunità umana è un'origine sacra per definizione. Le coordinate di quest'origine non possono prescindere dai culti che fondano un dato luogo, una linea di demarcazione, un confine, un'istituzione o una legge. La stessa nozione di spazio implica una ripartizione qualitativa del *modo di essere nel mondo*. Rottura, discontinuità, passaggio sono i termini che indicano le differenze tra sacro e profano<sup>14</sup>. Scrive Eliade:

---

vento e la chiesa dei Frati Minori, “Ov'è oggi – attesta De Lorenzo – S. Maria della Vittoria, accanto quindi ai ruderi del tempio di Diana Fascelide e della chiesa di San Paolo, in cui conservatasi la prodigiosa colonna” (*Memorie da servire alla storia sacra e civile di Reggio e delle Calabrie*, Reggio Calabria /1873, pp. 12-13).

<sup>12</sup> La definizione deriva dallo storico delle religioni Mircea Eliade, che sottolinea l'aspetto fondamentale dell'esperienza del sacro nella cultura umana delle origini, in opposizione al concetto di uomo moderno, o a-religioso, in cui prevalgono rappresentazioni del mondo secolarizzato, razionalista, scienziista, personalista, sentimentale. Su ciò, cfr. M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1967.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Sulla nozione di “spazio fratto”, rimando all'opera del Prof. Domenico Conci, recentemente scomparso, ed alla sua metodologia fenomenologica di ricerca sul sacro. In particolare, mi riferisco alla conferenza sullo spazio, tenuta al Centro Europeo sul Mito e simbolo, Villa Pace, Università di Messina, nell'ambito dei seminari sulla *Simbolica dello Spazio*, nel 2005-06. Per approfondire, molto curato è il sito internet *Hieros*, da lui ideato.



«Per l'uomo religioso lo spazio non è omogeneo; presenta talune spaccature o fratture: vi sono settori dello spazio qualitativamente differenti fra loro»<sup>15</sup>.

L'*homo religiosus* dà un preciso significato ai luoghi dove vive: conosce, diciamo con Eliade, lo "status ontologico"<sup>16</sup> dello *Spazio sacro*. Questo status si concretizza, chiaramente, non in speculazioni teoriche, bensì attraverso le elementari manifestazioni del vivere comune, anteriori a qualsiasi riflessione sul mondo. Vi sono spazi non consacrati, privi di "struttura e consistenza"<sup>17</sup>, "amorfi", ed esistono spazi con una loro "forza". Questa "non-omogeneità" dello spazio si identifica con una contrapposizione tra il sacro, l'unica cosa reale, "realmente esistente" e tutta la restante "informe distesa" intorno. "Non ti avvicinare – dice il Signore a Mosè – togliti i calzari, perché il luogo in cui ti trovi è santo" (*Esodo*, 3, 5). Lo Spazio sacro è il luogo della ierofania, della sua manifestazione, a partire da quel momento viene interrotta l'omogeneità dello spazio, ma avviene contemporaneamente la rivelazione di una realtà assoluta, "in opposizione alla non realtà dell'immensa distesa che lo circonda"<sup>18</sup>. Il momento religioso è un'esperienza primordiale, paragonabile, dice Eliade, a una "fondazione del mondo". È a partire da questa costituzione, da questa irruzione del sacro che la comunità arcaica scopre il punto fisso, l'*axis mundi* di ogni orientamento. È la ierofania il punto stesso di orientamento, il "centro"<sup>19</sup>. Il simbolo dell'*axis mundi*, è un altro degli elementi caratteristici del sacro. È una localizzazione del momento ierofanico o teofanico, che rimanda direttamente al "Centro del Mondo". Una scala (Giacobbe), una montagna sacra (l'Oreb), una colonna, un tempio: sono queste alcune tra le varianti più diffuse dell'asse cosmico. È a partire da quel centro che la comunità arcaica si progetta nel mondo. È a partire dal centro che lo spazio qualitativamente diverso viene fondato, o ri-

---

<sup>15</sup> M. ELIADE, *Il Sacro...*, cit., p. 19.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Sulla simbologia dell'*axis mundi*, che approfondiremo oltre, rimando, oltre che ai testi di Mircea Eliade, agli studi di Simbolica politica inaugurati da Giulio M. Chiodi. Cfr. in particolare *Axis Mundi, Axis Sui*, in *Heliopolis*, 2005, Luciano editore, Napoli.



fondato. La città è collegata al centro per mezzo di quest'asse, e ritroviamo, nei contesti culturali più disparati, "sempre lo stesso schema cosmologico e lo stesso scenario rituale: *l'installazione in un territorio equivale alla fondazione di un mondo*"<sup>20</sup>. Riassumendo, l'immagine della città rimanda alla nozione di esperienza dello spazio sacro, che rende possibile la "fondazione del Mondo". La manifestazione del sacro nello spazio ha quindi – come scrive Eliade – una "validità cosmologica: ogni ierofania spaziale, ogni consacrazione dello spazio, equivale ad una cosmogonia: *il Mondo si lascia afferrare in quanto mondo, in quanto Cosmo, nella misura in cui si rivela come mondo sacro*"<sup>21</sup>. Accanto alla nozione di spazio – suggeritaci dai resti del tempio di Diana Faselide e dalla tradizione devozionale – troviamo collegata qui l'idea di *Tempo sacro*. L'arrivo di Paolo a Reggio coincide con una festa in onore della dea. Probabilmente, l'Apostolo si trova nel centro di un rito di iniziazione delle fanciulle, o ad un rito della fertilità (vedi *supra*). Analogamente allo spazio, l'esperienza del Tempo sacro non è omogenea e continua. Vi sono, nella comunità dell'*homo religiosus*, intervalli di tempo sacro e di tempo profano, ossia la durata temporale di tutti quegli atti che non hanno un significato religioso. "Tra questi due tipi di tempo vi è soluzione di continuità; per mezzo dei riti però, l'uomo può "passare" senza alcun pericolo dalla comune durata temporale al Tempo sacro"<sup>22</sup>. Ogni rito, ogni festa religiosa, ogni periodo liturgico è la riattualizzazione di un evento sacro avvenuto in un passato mitico, in un "principio". Ne consegue una nozione di Tempo sacro indefinitamente ripetibile. Il tempo sacro rimanda all'evento originario, al mito di fondazione della comunità, che viene rivissuto ciclicamente. Dimensione spaziale e dimensione temporale del sacro sono uni-

---

<sup>20</sup> M. ELIADE, *Il Sacro...*, p. 35.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.* È interessante il fatto che Eliade intuisca il "pericolo" insito nel "passaggio" attuato attraverso il rito di purificazione, tra sacro e profano. Ma lo studioso romeno non sembra preoccuparsi di dare spiegazioni. E' René Girard che, per primo, ha tematizzato questi aspetti dell'antropologia, costruendo una teoria innovativa sull'origine del sacro collegata alla violenza intraspecifica alla comunità umane. Il "pericolo" di cui parla Eliade non è altro, per Girard, che il pericolo percepito dalla comunità, dello scatenarsi della violenza *mimetica*. Approfondiremo brevemente *infra* alcuni tra questi concetti chiave. Su ciò, R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1972.

tew, in maniera evidente, anche dal punto di vista semantico, a rimarcare, qualora ce ne fosse bisogno, la comune radice dei due termini. Si deve a Hermann Usener la prima spiegazione della parentela etimologica tra *templum* e *tempus*, in un'interpretazione dei due termini attraverso il concetto di intersezione ("Schneidung, Kreuzung")<sup>23</sup>. Ulteriori ricerche hanno perfezionato tale scoperta: "*Templum* indica l'aspetto spaziale, *tempus* l'aspetto temporale del movimento dell'orizzonte nello spazio e nel tempo"<sup>24</sup>. Il Tempio è il luogo santo per eccellenza, *imago mundi*, santifica il Mondo e la vita cosmica. Questa vita cosmica è immaginata in una traiettoria circolare, si identifica con l'Anno. L'immagine del tempo è qui un circolo chiuso. Pur avendo un principio e una fine, rinasceva ogni Anno un tempo nuovo, puro e *santo*. Il Nuovo Anno è una riattualizzazione della cosmogonia, è necessario ricominciare dal principio, restaurare cioè il Tempo primordiale"<sup>25</sup>. Ecco il rito dell'Anno Nuovo nelle comunità arcaiche: i peccati vengono espulsi, si attuano purificazioni, si allontanano i demoni, si offrono vittime e capri espiatori.

### *La Colonna del prodigio*

L'episodio della *Colonna del prodigio* si innesta proprio in questo contesto ciclico. E ci offre lo spunto per ulteriori riflessioni sull'apparizione del cristianesimo nello spazio del *mare nostrum*, ed il conseguente processo di evangelizzazione *sui* vecchi riti e simboli sacri esistenti<sup>26</sup>.

Nel racconto tradizionale, la rifondazione della città avviene all'interno di un rito, di una festa sacra.

---

<sup>23</sup> H. USENER, *Götternamen*, Bonn 1920, pp. 191 ss.

<sup>24</sup> W. MÜLLER, *Kreis und Kreuz*, Berlino 1938, p.39.

<sup>25</sup> M. ELIADE, *Il Sacro...*, p. 51.

<sup>26</sup> Ci sembra fondamentale ribadire in questa sede come i Padri della Chiesa primitiva hanno esaminato l'interesse della corrispondenza tra i simboli proposti dal cristianesimo e i simboli che costituiscono il patrimonio comune dell'umanità. Per questi primi apologeti del cristianesimo i simboli erano carichi di messaggi: la Rivelazione non distrugge i significati precristiani dei simboli: al contrario, li riutilizza, interpretandoli alla luce trasfigurata della verità della vittima perfetta: il Cristo. Su ciò, cfr. R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, Adelphi, Milano 2001. Vedi anche M. SERRES, *Esthétiques sur Carpaccio*, Hermann, Paris 1975.

È suggestivo qui notare come Paolo converte i reggini dal paganesimo *distruggendo* l'altare della dea e sostituendo l'altare sacrificale con l'altare della prima Chiesa. In ciò possiamo anche intravedere la nuova concezione di tempo, il tempo cristiano, collegata all'irruzione nella storia di un evento che spezza il precedente cerchio "dell'eterno ritorno". La dimensione circolare della religione arcaica, del parossismo mimetico che si ripropone durante ogni rito, viene definitivamente spaccato dalla presenza del Risorto nella storia umana. Il cristianesimo rinnova l'esperienza del tempo sacro, il tempo liturgico, affermando la storicità della persona del Cristo<sup>27</sup>.

Tonando al racconto della *Colonna*, i simboli utilizzati dal narratore sono ripresi dal paganesimo: il luogo è un luogo sacro (il Tempio di Diana), gli strumenti del prodigio sono una colonna (*l'axis mundi*) ed il fuoco.

Il fuoco è una componente centrale nella vita dell'uomo, in particolare dell'uomo arcaico. Molti racconti di fondazione raccontano di un dio che dona il fuoco agli uomini (Prometeo). In generale, il fuoco è un simbolo teofanico basti pensare al rovelto ardente dell'Esodo, o alla nube di fuoco che guidava Israele. Dal punto di vista rituale, il fuoco è l'elemento fondamentale per un sacrificio perfetto<sup>28</sup>. Nel Nuovo Testamento, il battesimo perfetto non sarà quello con l'acqua, ma "con lo Spirito Santo e fuoco". Fuoco e Spirito Santo saranno poi nuovamente sovrapposti nell'immagine della Pentecoste.

Il fuoco è, come ogni elemento sacro, ambivalente. Come il sangue, l'acqua, la vittima stessa, è portatore da un lato di violenza, distruzione, contagio veloce ed indifferenziato; dall'altro è portatore di benedizione per la comunità, mezzo di purificazione, unità. Da questi elementi, come accennato in precedenza (vedi *supra*, nota 22), traspare il fondamento dell'esperienza del sacro come risposta alla violenza della prime comunità umane. La costruzione postuma dei racconti mitici, degli apparati rituali, dei primitivi sistemi preventivi derivano da que-

---

<sup>27</sup> Per una trattazione più completa, rimandiamo a OSCAR CULLMANN, *Cristo e il tempo*, EDB, Bologna 1980.

<sup>28</sup> Su ciò, confronta tutti i passi del *Levitico* in cui vengono enumerati e spiegati minuziosamente tutte le modalità rituali della vittima, dell'oblazione e dell'offerta.

sta risposta dell'uomo al problema principale: la violenza mimetica. Per mezzo del sacro, la comunità previene le occasioni di scontro, creando un meccanismo che Renè Girard descrive come "da tutti contro tutti a tutti contro uno". La "scoperta" della vittima sacrificale pacifica la comunità e le permette di strutturarsi culturalmente. Ed è proprio all'immagine della vittima perfetta che dobbiamo tornare, per una comprensione più profonda dei caratteri emersi dal racconto della *Colonna del prodigio*.

Il fuoco, come ci ricorda Papa Benedetto XVI, è il simbolo dell'alleanza del Signore con Abramo. "In una visione Abramo vede come un forno fumante e una fiaccola ardente – ambedue immagini della teofania – passare tra le carni degli animali divisi. Dio suggella l'alleanza garantendo lui stesso la fedeltà ad essa con un inequivocabile simbolo di morte"<sup>29</sup>. (Cfr. *Gn* 15, 1-21)

Qui Benedetto XVI ricorda il costume orientale per la conclusione di un'alleanza tra clan. Il patriarca divide a metà gli animali sacrificali. I partner dell'alleanza usano passare in mezzo agli animali divisi, rito che ha un valore di giuramento imprecatorio: se rompo l'alleanza, accada a me come a questi animali. Ma – ci si chiede – può Dio morire? Può Dio punire se stesso?

I Padri della Chiesa hanno visto in ciò "un misterioso e prima indecifrabile segno della croce, in cui Dio, con la morte di suo figlio, si fa garante dell'indistruttibilità dell'alleanza e si consegna radicalmente all'uomo"<sup>30</sup>.

Questa realtà Paolo la incarna proseguendo il suo viaggio fino a Roma, e testimoniando fino al martirio la croce della Vittima perfetta.

---

<sup>29</sup> BENDETTO XVI, *Paolo l'apostolo delle genti*, Libreria Editrice Vaticana 2008, pp. 89-90.

<sup>30</sup> *Ibid.*