

In regione dissimilitudinis? Il Mediterraneo come paradigma antropologico

*Pasquale M. Morabito**

Sommario: 1. Introduzione: *in regione dissimilitudinis*. 2. Gerusalemme e Atene (passando per Antiochia): un'icona paolina. 3. La spada e la parola. 4. Il *nomos*, la città. 5. Storia, leggenda o apologia? 6. Il valore della tradizione. 7. Spazio sacro, tempo sacro. 8. La Colonna del prodigo.

1. Introduzione: *in regione dissimilitudinis*

In uno dei dialoghi platonici più tardi, *Il Politico*, troviamo un racconto che verrà ripreso e reinterpretato da molti autori cristiani fino al medioevo. Il mito, narrato dallo straniero di Elea¹, presenta inizialmente una situazione di caos cosmico, in cui la normalità e l'ordine potranno essere ripristinati soltanto grazie all'intervento divino. Nel racconto, in cui troviamo elementi e cosmogonie comuni a molte culture, il mondo rischia di essere spazzato via nell'infinita "regione della disuguaglianza". Il testo verrà poi citato da Filone, Origene, Eusebio, Atanasio. Agostino, fra gli altri, riprende questa suggestiva definizione, in un celebre passo delle *Confessioni*, al cap. VII 10, 17. Nella visione agostiniana, la *regio dissimilitudinis*, lo stato di caos, diviene però descrizione dello stato di lontananza dell'anima dall'ordine di amore divino. Questa suggestione mi sembra interessante per descrivere i caratteri multiformi che il Mediterraneo ha nel tempo assunto. L'afforisma platonico diventa così una possibile immagine del rapporto, che si sviluppa in maniera originale all'interno dell'area mediterranea, tra filosofia, teologia, antropologia e dimensione politica². E diventa anche immagine concreta della possibilità di piombare (o ri-piombare) nel caos totale che alcuni tra gli osservatori più

*Pasquale M. Morabito insegna Filosofia e Scienze umane presso un Liceo di Roma. Dal 2005 è stato professore di Antropologia culturale all'Istituto Teologico Pio XI e all'ISSR di Reggio Calabria. Ha collaborato con l'Università di Messina, dove ha conseguito il Dottorato di ricerca in "Analisi e teorie del mutamento". Ha partecipato a numerosi convegni Internazionali e pubblicato una ventina di saggi in riviste specializzate. Nel 2010 ha pubblicato una monografia dal titolo: *Il silenzio e la rosa. La politica barocca di Baltasar Gracián*.

¹ PLATONE, *Il Politico*, BUR Milano, 2005, p. 269-274.

² Vedi, su questo argomento, i suggestivi lavori di M. CACCIARI, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano, 1994 e *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano, 1997.

pessimisti vedono nelle attuali tensioni geopolitiche e nell'apparente scontro di civiltà di cui il Mediterraneo sarebbe scenario privilegiato³.

2. Gerusalemme e Atene (passando per Antiochia): un'icona paolina

Tra Gerusalemme e Atene. Questo è il titolo di un importante saggio di Leo Strauss, filosofo della politica ebreo-tedesco, che rimanda, in senso antropologico, topologico e topografico, allo *spazio*. La nozione di spazio ci suggerisce direttamente l'immagine della città – Gerusalemme o Atene – la città quadrata del *logos* e la città santa, orientata verso un centro. Delimitata dal pensiero razionale, la polis incontra la città santa nell'incrocio del Mediterraneo. Da qui, la Grecia e il popolo eletto, saranno paradigma della cultura dell'Occidente, nel confronto-scontro con la *romanitas*: non solo geograficamente, siamo sulla faglia decisiva per le radici culturali del cristianesimo e dell'Occidente intero. Scrive Strauss che – nonostante la confusione e i pericoli del presente – le speranze future si fondano tutte, 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. Ancor prima di Strauss, anche Nietzsche aveva isolato le due culture paradigmatiche: la greca e la ebrea. Tra i vari testi, molto suggestivo è un discorso di Zarathustra intitolato *Delle mille e una meta*.⁴ Qui, nel suo tipico stile aforistico, il filosofo tedesco descrive la peculiarità dei greci come «il totale dedicarsi dell'individuo alla competizione per l'eccellenza, il riconoscimento, la supremazia». Quella degli ebrei sarebbe invece «l'estremo rispetto portato al padre e alla madre». Forza dell'intelletto e forza della tradizione: questi i punti discriminanti delle due culture per il controverso pensatore nichilista. Benedetto XVI riflette su questi aspetti nel celebre discorso all'Università di Regensburg:

In questo punto si manifesta la profonda concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio sul fondamento della Bibbia. Modificando il primo

³ Cfr. su ciò le intuizioni dell'ormai classico di S. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano, 1996. Vedi anche F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano, 1992.

⁴ F. W. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi Milano, 1976.

versetto del Libro della Genesi, il primo versetto dell'intera Sacra Scrittura, Giovanni ha iniziato il prologo del suo Vangelo con le parole: "In principio era il λόγος". È questa proprio la stessa parola che usa l'imperatore: Dio agisce "συν λόγῳ", con logos. Logos significa insieme ragione e parola – una ragione che è creatrice e capace di comunicarsi ma, appunto, come ragione. Giovanni con ciò ci ha donato la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio, la parola in cui tutte le vie spesso faticose e tortuose della fede biblica raggiungono la loro meta, trovano la loro sintesi. In principio era il logos, e il logos è Dio, ci dice l'evangelista. L'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso. La visione di san Paolo, davanti al quale si erano chiuse le vie dell'Asia e che, in sogno, vide un Macedone e sentì la sua supplica: *Passa in Macedonia e aiutaci!* (cfr At 16,6-10) – questa visione può essere interpretata come una "condensazione" della necessità intrinseca di un avvicinamento tra la fede biblica e l'interrogarsi greco.⁵

La filosofia greca, le istituzioni romane, la promessa del popolo eletto. È nella figura di San Paolo, l'Apostolo delle genti, che questi tre caratteri sembrano cristallizzarsi. Ed ecco il graduale percorso di accettazione critica e graduale delle categorie filosofico-speculative greche da parte dei Padri della Chiesa: Giustino, Tertulliano, Clemente Alessandrino, Origene. Questi autori, insieme ai Cappadoci, allo Pseudo-Dionigi fino alla mirabile cristianizzazione del platonismo operata da Agostino, seppero «compiere il passaggio (...) dal *fenomeno* al *fondamento*»⁶, ritrovando la filosofia nel senso *classico* ed *originario* in quanto ricerca delle radici dell'uomo nel suo domandare. Il cristianesimo degli inizi affronta e vince la sfida della sintesi delle culture, non divenendo egemone – come nelle interpretazioni di alcuni diffusi *cliché* di ogni tempo – ma auto-superando continuamente il proprio originario carattere storico, contingente. Ed ecco che, con Paolo, possiamo affermare l'apparente scandalo della rivelazione e dell'incarnazione, in Dio che si *oltrepassa* per farsi uomo in Gesù Cristo, infrangendo «il muro dell'inimicizia» che era fra noi (Ef 2,14)⁷. Ecco che «a partire da qui si può comprendere perché l'annuncio cristiano cercava un collegamento con le filosofie e non con le religioni (...) per il fatto che non si è canonizzata una cultura, ma si è potuto penetrare al suo interno»⁸. Così attraverso la figura del *Logos*, diventa possibile leggere la composizione di due caratteri apparentemente opposti, quelli, ancora una

⁵ BENEDETTO XVI-J. RATZINGER, *Discorso presso l'Università di Regensburg*, http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_it.html.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Fides et Ratio*, n. 73.

⁷ *Ibidem*.

⁸ J. RATZINGER, *L'Enciclica Fides et ratio ed il rapporto tra fede e ragione*, http://www.gliscriitti.it/approf/ratzing/fides_ratio.htm p. 2.

volta, rappresentati da Gerusalemme e Atene. Sottolinea Benedetto XVI nella sua celebre *Introduzione al Cristianesimo*:

L'opzione cristiana originaria è diversa. La fede cristiana ha fatto la sua scelta: contro gli déi delle religioni per il Dio dei filosofi, vale a dire contro il mito della sola consuetudine per la verità dell'essere. A partire da questo, alla chiesa primitiva si rinfacciava che i suoi seguaci fossero degli atei. Questo rimprovero scaturiva dal fatto che, in pratica, la chiesa primitiva respingeva in blocco il mondo dell'antica *religio*, e quindi ateismo. Nel sospetto di ateismo, col quale dovrà battersi il cristianesimo primitivo, si riconosce chiaramente il suo orientamento spirituale, la sua opzione unicamente per la verità dell'essere, contro la *religio* e la sua consuetudine priva di verità.⁹

Proprio la figura di Paolo sarà modello di questo incontro, tutto Mediterraneo, tra Gerusalemme, Atene e Roma, passando per Antiochia, dove per la prima volta i discepoli vengono chiamati *cristiani*. Scrivere su San Paolo vuol dire tornare alle sorgenti del Cristianesimo: la nostra cultura, così avida di esplorare le origini, sembra però non accorgersene. Con Paolo si raggiunge, grazie alle sue lettere, almeno qualcosa degli inizi della scrittura cristiana, se non proprio della stessa origine, al punto che moltissime volte si è affermato nei suoi confronti che egli sia stato il vero fondatore del cristianesimo. Nonostante tutto, il fascino dell'uomo e della sua opera rimane immutabile, come immutabile rimane il centro del messaggio paolino, cioè la risurrezione di Gesù: «Se Cristo non è risuscitato, allora vana è la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede» (*1 Cor 15, 14*). Proprio per riscoprire il nucleo del messaggio dell'Apostolo delle genti, il mio breve articolo si propone di ritornare alle sorgenti dell'annuncio cristiano, mediante lo studio e la riscoperta di un episodio citato negli *Atti* e ripreso ed elaborato poi dalla nascente comunità cristiana di Reggio Calabria.

3. La spada e la parola

L'iconografia tradizionale raffigura San Paolo con in mano una spada. L'immagine dell'Apostolo delle genti che regge un'arma (la più celebre raffigurazione è senza dubbio la statua presso la Basilica di San Pietro a Roma) potrebbe sembrare azzardata. Chi guardasse alla figura di Paolo in quest'ottica potrebbe ritenere Paolo un grande condottiero dell'era cristiana, che ha

⁹ J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo*, Queriniana Brescia, 1969, p. 133. Sul percorso di "purificazione" razionale compiuto dal cristianesimo nei confronti del mondo pagano, cfr. anche le riflessioni di HENRI DE LUBAC ne: *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Jaca Book, Milano, 1992.

assoggettato milioni di uomini alla nuova fede con l'uso della forza. Ma la spada - strumento della violenza e della persecuzione, ad indicare la vita dell'apostolo prima della conversione – diventa simbolo del martirio che Paolo subisce a Roma, dopo il decisivo incontro con il Risorto, «il Gesù, che tu perseguiti» (At 9,5). Chi si addentra nelle *Lettere* di Paolo o negli *Atti degli Apostoli* per cercare qualcosa che assomigli alla biografia nascosta dell'Apostolo, riconoscerà subito che l'attributo della spada non è solo il simbolo del martirio, ma anche della battaglia. «Ho combattuto la buona battaglia» (2 Tm 4, 7), scriverà a Timoteo nell'avvicinarsi della sua morte ormai prossima. La natura di Paolo è quella di un combattente. Ma si può scoprire un significato ulteriore: nella Scrittura la spada è anche simbolo della parola di Dio. «Più efficace e più tagliente di una spada a doppio taglio» (Eb 4, 12). Questa spada conduce Paolo nei suoi viaggi apostolici, fino a Roma. La figura di Paolo viene di solito accostata a quella di Pietro. Roma diviene scenario della nuova fede, ai tempi dell'Impero: Pietro e Paolo diventano, con il martirio, i «nuovi» fondatori dell'Urbe, trasfigurando per mezzo di Cristo i gemelli mitici Remo e Romolo, fondatore di Roma per mezzo di un fratricidio¹⁰. L'analogia non si ferma qui: è chiaro il legame anche tra questi due uomini e la prima coppia fraterna della storia biblica: Caino e Abele; il primo diventa assassino del secondo ed inaugura la stirpe dei «costruttori di città» (Gn 4). Questi temi, che meriterebbero di essere sviluppati in un altro e più ampio contesto, saranno comunque il riferimento costante in questo breve articolo, aiutandomi a collocare un episodio della vita di Paolo riportato negli *Atti degli Apostoli* - il passaggio dello Stretto di Messina - in un più ampio paradigma antropologico-politico di fondazione della città e presenza del Santo protettore o del martire, e nella relativa conversione dei cittadini di Reggio da un culto pagano alla nuova fede cristiana, con modalità sorprendenti.

4. Il *nomos*, la città

Ma torniamo all'immagine della città arcaica. Le manifestazioni *culturali*, la *cultura* di chi coltiva ciò che cresce e la *cultura* di chi edifica e costruisce città, sono termini

¹⁰ Sull'analisi antropologica della fondazione di Roma, rimando al testo di Michel Serres *Roma, il libro delle fondazioni*, Hopefulmonster, Firenze, 1991. La leggenda narra dei due fratelli, Romolo e Remo. La storia è troppo nota per essere ripetuta, ma il ricordo collettivo di una fondazione violenta della città riporta anche qui ad una sorta di stratificazione geologica, in cui il rituale, il racconto e la storia si rimandano continuamente. L'autore fa notare la convergenza topologica di un atto violento preesistente alla fondazione della città. Qui, il centro di riferimento spaziale è il luogo della violenza celata dalla comunità stessa.

apparentati dal comune riferimento al *culto*, e non solo etimologicamente. Culto, cultura e cultura descrivono, infatti, anche i momenti mitico-rituali di un unico stare dell'uomo sulla terra, nei suoi aspetti antropologici, storico-istituzionali e politico-simbolici. Cultura 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. E' 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»¹¹. Il *nomos* della città non è da ricercare nella legislazione, ma nell'evento culturale di cui narra il mito: il rito. Per gli antropologi, il rito delimita lo spazio, lo circoscrive separandolo dalla paura e dalla violenza. Vivifica, inoltre, questo stesso spazio ripresentando 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 essenziale dell'abitare dell'uomo sulla terra, significato analizzato ed interpretato nei suoi aspetti antropologici, mitico-rituali, storico-istituzionali e politico-simbolici. E' qui che intendo costruire un paradigma del *mare nostrum*, attraverso questo innesto mitico-rituale, narrato dal racconto di fondazione (o meglio di ri-fondazione) della città di Reggio Calabria: il passaggio di Paolo a Reggio e l'episodio della "Colonna del prodigo".

5. Storia, leggenda o apologia?

Per interpretare l'evento, ci serviremo di due tipi di fonti: una canonica, quella degli *Atti degli apostoli*, ed una tradizionale, leggendaria, devozionale, che si innesta sulla prima. Nella ricerca e nell'interpretazione delle fonti, ciò che interessa nel presente contesto non è, evidentemente il valore storico del documento. Interessa invece ciò che la memoria condivisa della comunità si racconta attraverso l'evento fondativo. Gli attuali studi esegetici su San Paolo e le fonti, del resto, diffidano perfino dell'attendibilità storica degli stessi *Atti*, propendendo invece per la veridicità delle Lettere¹². Il taglio di questo saggio non può, per forza di cose, essere storico ed esegetico, ma vuole connettere indicazioni testuali e tradizioni in comune, avendo come fine

¹¹ 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. C. SCHMITT, *Il Nomos della terra*, Adelphi, Milano, 1991.

¹² Cfr., tra gli altri, M. QUESNEL, *Paolo e gli inizi del cristianesimo*, Libreria Editrice Vaticana, 2004. Oltre agli autori più importanti, come R. Fabris, R. Brown, P. Sequeri, A. Passoni Dell'Acqua, G. Pulcinelli, segnalo anche il suggestivo romanzo di E. CARRÈRE, *Il regno*, Adelphi, Milano, 2014.

la costruzione di un modello interpretativo. Scrivere dei viaggi apostolici di Paolo può diventare un'impresa complicata. Alcuni esegeti e storici, infatti, sostenevano di possedere una biografia di prima mano, gli *Atti degli Apostoli*, redatti da san Luca. La tradizione riteneva che l'autore del terzo Vangelo fosse un compagno di Paolo. Lo stesso apostolo non lo nomina forse in tre occasioni nelle sue lettere (*Col 4,14*; *2 Tim 4,11*; *Fm 24*), dandogli tra l'altro il titolo affettuoso di “caro medico”? La seconda parte degli *Atti*, dedicata soprattutto ai viaggi di Paolo, contiene anche un insieme di passi redatti secondo la prima persona plurale, la “sezione noi”¹³, considerata come un diario di viaggio che lo stesso Luca avrebbe scritto e integrato nel suo racconto con qualche altra fonte. La critica moderna sembra aver messo in crisi certezze di questo genere. Alcune tra le lettere di Paolo che nominano Luca, infatti, potrebbero essere non autentiche¹⁴. E ci si rende conto che gli *Atti* non hanno un carattere di cronaca diretta, ma si tratta di un'opera messa insieme concretizzando una concezione particolare della storia che corrisponde ad un progetto teologico dell'autore, che può non essere per forza San Luca¹⁵. Tra le indicazioni dateci dagli *Atti* e quelle che si possono trarre dalle stesse Lettere di Paolo si notano delle incompatibilità, anzi delle vere contraddizioni. A chi si dovrebbe allora dar ragione? A Paolo, testimone privilegiato degli avvenimenti di cui parla, ma soltanto a frammenti? O agli *Atti degli Apostoli*, che offrono un racconto più completo, ma non necessariamente affidabile dal punto di vista storico? Le divergenze tra le Lettere di Paolo e il racconto degli *Atti* sono moltissime¹⁶. A forza di metterle a confronto, gli esegeti concluderanno, intorno agli anni '50, che si doveva dare in genere la preferenza alle lettere paoline, piuttosto che agli *Atti*.¹⁷ Il caso del passaggio di Paolo sullo Stretto, e della leggenda della Colonna del prodigo, non rappresenta però questo tipo di problema: dalle lettere

¹³ *Ibidem*, cit. p. 11.

¹⁴ Mi riferisco qui alla differenza messa in luce da tutti gli esegeti di Paolo tra le Lettere più antiche, dette *Deuteropaoline*, e quelle più recenti.

¹⁵ L'evidenziare il progetto teologico dell'autore del terzo Vangelo e degli *Atti degli Apostoli* è legato al nome di H. CONZELMAN, nella sua opera *Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie der Lukas*, Tübingen, 1954. Traduzione inglese: *The Theology of Luke*, Londra, 1960.

¹⁶ Rimando ancora una volta al testo di Quesnel, in particolare alla I parte. (M. QUESNEL, *Paolo e gli inizi del cristianesimo*, cit., cap. I e II.)

¹⁷ Ci si riferiva, per la maggior parte, ad una regola di prudenza detta Principio di Knox (cfr. J. KNOX, *Chapters in a life of Paul*, New York, 1950), dal nome del suo ideatore, da riassumere così: si può ricorrere agli *Atti* per completare quanto dicono le lettere, mai però per correggerle. Non bisogna però fermarsi qui. Anche se il Principio di Knox costituisce un'ipotesi di lavoro soddisfacente per i biografi paolini, sarebbe eccessivo assoluzzarla. Si dovranno considerare perciò di nuovo i testi, gli *Atti* e soprattutto le lettere, come fonti a disposizione, da esaminare caso per caso: considerare le convergenze, le differenze, e, in caso di contrasto, valutare quale versione possa esser stata meno deformata dalle intenzioni dell'autore.

di Paolo, infatti, sappiamo solo che Paolo avrebbe avuto l'intenzione di passare da Roma nell'eventuale viaggio in Spagna (*Rm* 15, 23-24.28). Dagli Atti, apprendiamo invece che, dopo il terzo viaggio missionario con base ad Efeso (*At* 18, 23 – 21,16), Paolo viene arrestato, processato e tradotto a Roma (*At* 21,17 – 28,31). E' qui che tenterò di connettere le indicazioni della teologia, dell'antropologia e della tradizione devozionale popolare con i dati storico-filologici della vita di Paolo e degli *Atti*.

6. Il valore della tradizione¹⁸

Al cap. 28, v. 3, gli *Atti* recitano: «Inde circumlegentes devenimus Rheygium. Et post unum diem, filante austro, seconda 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 degli *Atti*, lasciando lo spazio a quello che abbiamo definito come racconto di fondazione. Nella *Storia dell'Archidiocesi* di Reggio Calabria viene descritto l'episodio, a partire dal quale si può datare la nascita della prima comunità cristiana – dopo quella di Roma – nell'Italia continentale¹⁹. La scena si svolge nei pressi di un tempio dedicato a Diana Fascelide, a cui le giovinette della città tributano un antichissimo culto di fertilità²⁰. Leggiamo:

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

¹⁸ Riprendo in questo paragrafo le mie ricerche di un decennio fa sul passaggio di Paolo a Reggio, su cui ho già pubblicato un saggio su *La Chiesa nel Tempo*, Luglio-Dicembre 2008.

¹⁹ BARRIO scrive nel *De Antiquitate et situ Calabriae*: «Christi autem fidem Calabri, Italorum primi, Romani exceptis, sunt complexi, Paulo Apostolo Rheygi 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 da 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» (cfr: FIORE, *Calabria Illustrata*, II, p. 287).

²⁰ GUARNA-LOGOTETA, *Di Diana Fascelide e del suo tempio a Reggio*, Reggio Calabria, 1852. Resti del tempio di Diana Fascelide sono stati recentemente ritrovati a 30 metri a largo dello Stretto, da Punta Calamizzi, nella zona sud di Reggio Calabria. Il promontorio Artemisio (questo l'antico nome della punta), era luogo di culto per gli abitanti della Magna Grecia. Lì era sepolto il mitico ecista della polis di Region, Iokastos. E lì, in epoca Bizantina, sorgevano il monastero di San Nicola e la Chiesa di San Giorgio Drakoniaratis.

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 città²¹.

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»²². Gli *Acta* di S. Stefano, composti ad uso liturgico e devozionale, non entrano però nei particolari della predicazione apostolica, che viceversa vengono tramandati, come detto, dalla tradizione locale, che ricorda sia la festa in onore di Diana Fascelide sia la Colonna del miracolo²³. 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 Martirologio²⁴. 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

²¹ F. RUSSO, *Storia dell'Archidiocesi di R. Calabria*, cit., p.52.

²² *Acta SS*, Jul. II 220, MIGNE, P. G., 115, col. 317.

²³ Su queste circostanze, tradizioni e credenze, cfr. *De Antiquitate et situ Calabriae* di BARRIO, *il Sacro Trionfo ovvero Leggendario dei SS. Martiri di Calabria* (Napoli, 1630) di GUALTIERI, *Dell'origine, stato e progresso del Rito Greco di RODOTÀ*, *il Culto dei Martiri in Calabria* (Napoli, 1905) di TACCONI GALLUCCI, le *Memoriae Civitatis Rhegii* (Vibo Valentia, Biblioteca Capialbi), di 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), di DE LORENZO.

²⁴ In: *Chronicon Rhegii*, MS, (Reggio Calabria, Biblioteca Comunale).

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 fasceddi, che di notte accendevano in onore di San Paolo²⁵.

La tradizione storico-letteraria trova 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'Apostolo²⁶. Questo *passaggio* ci dà la possibilità di costruire un possibile modello interpretativo del passaggio dal culto arcaico e 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 sulla fondazione dello spazio comune.

7. 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*²⁷. E' da queste «espressioni mitologiche e scenari rituali»²⁸ 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. Lo stesso concetto di spazio implica una ripartizione qualitativa del *modo di essere*

²⁵ F. Russo, *Storia dell'Archidiocesi di R. Calabria*, cit., p. 53.

²⁶ Le fonti concordano nell'individuare topograficamente il luogo del tempio nei pressi della Porta occidentale della città, chiamata Mesa. Qui, nel XII secolo, vengono fondata il convento 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).

²⁷ 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, scientifica, personalista, sentimentale. Su ciò, cfr. M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino, 1967.

²⁸ *Ibidem*.

nel mondo. Rottura, discontinuità, passaggio sono i termini che indicano le differenze tra sacro e profano. Scrive Eliade: «Per l'uomo religioso lo spazio non è omogeneo; presenta talune spaccature o fratture: vi sono settori dello spazio qualitativamente differenti fra loro»²⁹. L'*homo religiosus* dà un preciso significato ai luoghi dove vive: conosce, diciamo con Eliade, lo “status ontologico”³⁰ 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. «Non ti avvicinare – dice il Signore a Mosè – togli i calzari, perché il luogo in cui ti trovi è santo»(Es 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. E' a partire da quel centro che la comunità arcaica si progetta nel mondo. 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 Elide – 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*»³¹. Accanto alla nozione di spazio – suggeritaci dai resti del tempio di Diana Fascelide 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»³². Ogni rito, ogni festa religiosa, ogni periodo liturgico

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 19. E' 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*

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 unite, 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*)³³. Ulteriori ricerche hanno perfezionato tale scoperta: «*Templum* indica l’aspetto spaziale, *tempus* l’aspetto temporale del movimento dell’orizzonte nello spazio e nel tempo»³⁴. 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»³⁵. 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.

8. La Colonna del prodigo

L’episodio della *Colonna del prodigo* 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 esistenti³⁶. Nel racconto tradizionale, la rifondazione della città avviene all’interno di un rito, di una festa sacra. E’ suggestivo qui notare come Paolo converte i reggini dal

violenza e il sacro, Adelphi, Milano, 1972.

³³ H. USENER, *Götternamen*, Bonn, 1920, pp. 191 ss.

³⁴ W. MÜLLER, *Kreis und Kreuz*, Berlino, 1938, p. 39.

³⁵ M. ELIADE, *Il Sacro e il profano*, cit., p. 51.

³⁶ Ci sembra fondamentale ribadire in questa sede come i Padri della Chiesa primitiva abbiano esaminato la 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.

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 Cristo³⁷.

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 prodigo 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 roveto 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 perfetto³⁸. 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 alto di violenza, distruzione, contagio veloce ed indifferenziato. Dall'altro è portatore di benedizione per la comunità, mezzo di purificazione, unità. Il fuoco, come ci ricorda 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 teofanìa – passare tra le carni degli animali divisi. Dio suggella l'alleanza garantendo lui stesso la fedeltà ad essa con un inequivocabile simbolo di morte» (Cfr. *Gn* 15, 1-21)³⁹. 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»⁴⁰. Paolo

³⁷ Per una trattazione più completa, rimando a O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, EDB, Bologna, 1980.

³⁸ Nel *Levitico* vengono enumerati e spiegati minuziosamente tutte le modalità rituali della vittima, dell'oblazione e dell'offerta.

³⁹ BENDETTO XVI, *Paolo l'apostolo delle genti*, Libreria Editrice Vaticana, 2008, pp. 89-90.

⁴⁰ *Ibidem*.

incarnerà questo misterioso segno, proseguendo il suo viaggio fino a Roma, attestando con il martirio la sua adesione a Cristo. Ed è proprio all'immagine dell'apostolo che dobbiamo tornare, per una comprensione più profonda dei caratteri emersi dal racconto della *Colonna del prodigo*. Paolo, ri-fondatore di Reggio, fa assumere ai cittadini gli stessi atteggiamenti della sua personale conversione. La città viene convertita dal martire, che in lui si riconosce, si rappresenta, si racconta. La fondazione per mezzo del martirio riconsacra il territorio cittadino, ridona un significato al legame politico e sociale, distrugge - o esaugura - il precedente ordine. Il processo di nascita delle chiese è una nascita, un nuovo inizio della comunità che viene guadagnata al cristianesimo. E', nelle parole di Agostino, un nuovo "generare". Scrive S. Ignazio d'Antiochia: «Paolo annunciò Cristo con il martirio, e il suo sangue, insieme a quello di Pietro e di tanti altri testimoni del Vangelo, irrigò questa terra e rese feconda la Chiesa»⁴¹.

⁴¹ IGNATIUS OF ANTIOCHIA, *Ad Rom*, Inscr.: Funk, I, 252.

Riassunto: Nel celebre dialogo platonico Il Politico, troviamo un racconto che verrà ripreso e reinterpretato da molti autori cristiani fino al medioevo. Il mito, narrato dallo straniero di Elea, presenta una situazione di caos cosmico, in cui la normalità e l'ordine potranno essere ripristinati soltanto grazie all'intervento divino. Nel racconto, in cui troviamo elementi e cosmogonie comuni a molte culture, il mondo rischia di essere spazzato via nell'infinita "regione della disuguaglianza". Agostino, fra gli altri, riprende questa suggestiva definizione, in un celebre passo delle Confessioni: qui, la regio dissimilitudinis, lo stato di caos, diviene descrizione dello stato di lontananza dell'anima dall'ordine di amore divino. Questa suggestione può descrivere i caratteri multiformi che il Mediterraneo ha nel tempo assunto. L'aforisma platonico diventa possibile immagine del rapporto, che si sviluppa in maniera originale all'interno dell'area mediterranea, tra filosofia, teologia, antropologia e dimensione politica. E diventa anche immagine concreta della possibilità di piombare (o ri-piombare) nel caos totale che alcuni tra gli osservatori più pessimisti vedono nelle attuali tensioni geopolitiche e nell'apparente scontro di civiltà di cui il Mediterraneo sarebbe scenario privilegiato. In questo contesto, la figura di Paolo diventa paradigma di questo incontro tra Gerusalemme, Atene e Roma, attraverso l'episodio del passaggio dell'apostolo a Reggio Calabria, narrato negli Atti degli apostoli: *Inde circumlegentes devenimus Rhegium* (At 28, 3).

Parole chiave: mito – cosmogonie – antropologia – aforisma – paradigma

Abstract: In the famous Platonic dialogue *The Statesman*, we find a story that will be taken up and reinterpreted by many Christian authors until the Middle Ages. The myth, narrated by the foreigner of Elea, presents a situation of cosmic chaos, in which normality and order can only be restored thanks to divine intervention. In the story, in which we find elements and cosmogonies common to many cultures, the world is at risk of being swept away in the infinite "region of inequality". Augustine, among others, takes up this evocative definition in a famous passage from the *Confessions*: here, the *regio dissimilitudinis*, the state of chaos, becomes a description of the state of distance of the soul from the order of divine love. This suggestion can describe the multiform characters that the Mediterranean has taken on over time. The Platonic aphorism becomes a possible image of the relationship – developed in an original way within the Mediterranean area – between philosophy, theology, anthropology, and political dimension. It also becomes a concrete image of the possibility of plunging (or plunging again) into the total chaos: an image, according to some of the most pessimistic observers, of the current geopolitical tensions and in the apparent clash of civilizations of which the Mediterranean would be the privileged scenario. In this context, Paul becomes the paradigm of this encounter between Jerusalem, Athens and Rome, through the episode of the apostle passing in Reggio Calabria, narrated in the *Acts of the Apostles*: *Inde circumlegentes devenimus Rhegium* (At 28, 3).

Key words: myth - cosmogony - anthropology - aphorism - paradigm