

STUDI E MATERIALI  
DI  
STORIA DELLE RELIGIONI  
PUBBLICATI DALLA  
SCUOLA DI STUDI STORICO-RELIGIOSI  
DELLA R. UNIVERSITÀ DI ROMA

Anno XI - 1935 - Volume XI



BOLOGNA  
NICOLA ZANICHELLI

1935-XIII

L'EDITORE ADEMPIUTI I DOVERI  
ESERCITERÀ I DIRITTI SANCITI DALLE LEGGI

## HIGH GODS AMONG LOW RACES

### INTRODUCTION

On the occasion on which the following paper was given<sup>1</sup>, it was prefaced by a brief summary of the writer's own position, to this effect:

1. There is a primitive or generalized form of religion, of the *mana* type, viz., belief in power-life-will in mysterious things.
2. Religion is subject to evolution. Man's mind as well as his body, and therefore his religious ideas develop from more primitive forms.
3. The process of development is not continuous or regular. There are vast periods of stagnation; there are swift advances through impact of a higher culture upon a lower, or through religious genius; and there is also degeneration through the same 'crossing of cultures'.

### HIGH GODS AMONG LOW RACES.

The phrase in the title of this essay is connected with the name of the Scottish writer, Andrew Lang, who was the first to call attention to the fact that among certain tribes of savages there was a belief in various gods, generally connected with the sky and possessing superior qualities from a moral and religious point of view. The question raised at once was how 'high' these gods were. Lang himself, as we shall try to show later, did not place them very high; nor did A. W. Howitt with regard to

<sup>1</sup> Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, London, August, 1934.

the beliefs of the South East Australian aborigines from whom in the first instance the evidence came. In fact, the whole matter might have ended with what has really been the acceptance by anthropologists in our day of two propositions: (1) that Lang did establish his contention against the older animistic theory that these gods are not necessarily developed out of ghost-worship or ancestor-worship; and (2) that a simple idea of an unseen being who is regarded as the Maker or Originator of things, and to whom considerable powers and moral qualities are ascribed, could quite naturally occur to minds of childlike intelligence and of a low degree of culture, and that such an idea has occurred here and there to such minds. That these propositions should have become part of present day thought about the history and evolution of religion, as indeed they have done, might have closed the discussion, were it not that Dr. Wilhelm Schmidt has devoted his great learning to establishing on the basis of Lang's position a theory which goes very far beyond it.

In brief, this theory affirms that the most primitive race of true men had a religion which centred in a conception of a Supreme Being, a 'höchstes Wesen', who was regarded as a First Cause, and to whom in addition were ascribed attributes which I can only call theological. Owing to shortness of time, it is necessary to pass over with less attention than I had intended Father Schmidt's somewhat scornful treatment of what he calls 'Evolutionism'. I will only say that this distinguished authority is clearly himself an evolutionist, but that I find him occupying a somewhat ambiguous position with regard to man's place in the evolutionary series, and especially as to his development from an animal ancestry. From his earliest large work, *Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, to his latest, he is manifestly inclined to cut off sometimes man's body, sometimes man's mind, sometimes both, in a more or less drastic way from that animal ancestry. His position is fairly indicated in his recent work, *The Origin and Growth of Religion*, where he says: « Even granted the bodily descent of man from the lower animals » — note the reluctant admission — « it is possible to conceive another origin for the mind, viz., that it came into being suddenly, all at once,

at a stroke (so to say) »<sup>1</sup>. This flight to a wholly conjectural and speculative 'mutation', for which no historical evidence can be adduced, is (with all respect) a manifest begging of the question.

Further, no real attempt is made, even in the volumes of his large work, *Der Ursprung der Gottesidee*, to relate this supposedly primitive race, which like Melchidezek in the Scriptures is without father or mother, without pedigree, to the other species, or even genera, of Hominidae, which are crowding the stage of anthropology with such bewildering rapidity. With regard to the idea of God which is supposed to have been the possession of this first race of true men, this strange conclusion is demanded, that this original race has passed through the enormous vicissitudes of geological time, during which it has itself been differentiated into at least these so various races, which on this theory are the living fragments and relics of it — Pygmies, Bushmen, Ainu, Andamanese, some Australians and some Amerindians — and that through all the changes by which they have departed from each other so vastly in bodily structure and social custom, they retained an idea, whose features are claimed to be in all their minds substantially the same. I find it inconceivable. With others who have considered it, I suspect the root of the theory to be in the Garden of Eden. But that is mythology, not history. Professor Schmidt and I would agree that it enshrines a magnificent truth; but it is mythology.

Few ethnologists or anthropologists will admit the claim made by this school which Dr. Schmidt founded and inspires, that it alone has a historical method or methodology. Few will agree that, as against all the schools which it chooses to call 'psychological' or 'speculative', or, with a more comprehensive disparagement, 'evolutionist', it is unique in the right to be called 'historical'. To assert, for example, of Evolutionism that it is characterised by «the absence of any proof that the single stages of the process have any historical connection with each other» is profoundly to underestimate the greatest works on Mesopotamian, Egyptian, Greek, Roman and other religions, which have appeared in the last thirty years.

<sup>1</sup> *Origin and Growth of Religion*, p. 156.

I. The central position of Dr. Schmidt is stated in the following affirmation in his *The Origin and Growth of Religion*, that by the methods of the history of culture he can « establish two connected propositions: firstly, that these high gods are found among, and only among, the peoples ethnologically oldest, and secondly, that all these ethnologically oldest peoples have such gods ».

This presents us with the two questions, whether the peoples for whom he makes the claim are ethnologically the oldest peoples, and what is the nature of the high gods these peoples have. We shall consider first, then, the point whether these peoples are the oldest and most primitive in existence. He attaches most importance to the Pygmy races which are to him the oldest of all — survivors, in fact, of that first genuinely human race from which all others are descended. Thus he speaks in his *Die Stellung der Pygmäenvölker* of the Pygmies as « körperlich wie geistig annähernd die älteste anthropologisch und ethnologisch für uns erreichbare Form des Menschengeschlechtes ». The other races which he associates with the Pygmies, such as the Eskimos, the lowest of the Amerindians, and the Ainu, have importance for his argument mainly as giving colour to the universality of both the original race and the original faith.

As to the absolute primitiveness of the Pygmies as living representatives of earliest man, the latest conclusions of ethnology are simply fatal to the theory. These have established the fact that the Pygmies are not a distinct race at all, but in their various types are merely dwarf varieties of existing races. Dr. Schmidt, from the very beginning of his works has been conscious of this possibility and has attempted to meet it. He has asked for a full and scientific investigation of this relationship. It has been made by the most distinguished anthropologists and ethnologists of the moment with the most recent methods of measurement and so forth; and the result has been overwhelmingly unfavourable to his theory. For example, this is the conclusion of Egon Freiherr von Eickstedt of Breslau in his recent great book *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*: « Die Pygmiden treten als eine besondere und sehr auffällige Spezialisierungsform der negriden Hauptstammes in dessen einstigem und

heutigem Verbreitungsgebiet auf, und zwar nur in diesem, denn die Ureuropiden 'Zwerge' sind Fabel. Aber die Pygmiden sind keine einheitliche Rasse, sondern eine Sammelform, in der wir die pygmiformen Negriden zusammenfassen» (p. 226). The Pygmy types, then, on careful examination prove to be actually nearer in resemblance to the tall races of the area of distribution than they are to the other members of the groups classed with them as Pygmies. This is made clear by von Eickstedt with respect to the *Asiatic* Pygmies which, he says, « far-scattered and mingled as they are today, exhibit a common ground-plan in the structure of the body. This appears in the fact that their proportions agree in essentials with those of the tall races, so that, for instance, the trunk has nothing of the great length in relation to the limbs, and the head has not the relatively large size, which are characteristic of the African and strikingly also of the Melanesian Pygmoids » (p. 227).

In his useful book on the Pygmies of the Congo Father Schebesta says: « Physically as well as mentally, the Pygmies form a distinct race on our planet; they are definitely specimens of the 'dawn' man » (p. 139). It is unfortunate that a preconceived theory should so influence the judgement of a careful observer; for not the slightest evidence is brought forward to show how the Bambuti of the Congo resemble *Eoanthropus*; and there are no physical measurements or other data to support the assertion that they are a distinct race. We may bring forward to the contrary the amazingly minute and scientific comparison by Prof. Felix Speiser of Basel of the dwarfish and the tall peoples in the New Hebrides, especially in Espiritu Santo. He proves that, as he says: « the outward appearance of the small peoples differs so little from that of the tall, that we are not justified in looking upon the former as a distinct race»<sup>1</sup>. It appears, he adds, that the difference between the two types is very small, and that it is clearly a simple consequence of the difference in bodily size, that is to say, of dwarfishness. A striking proof of this he gives in the fact that the dwarf or small people of Espiritu Santo are

<sup>1</sup> *Anthropologische Messungen aus Espiritu Santo (Neue Hebriden)*, Basel 1928.

different from the small people of Malekula (a neighbouring island) more than the small people of Santo and Malekula differ from the tall people of their respective islands. If we had to do with one Pigmy race, the small people of both islands would naturally be identical in character. The general conclusion to which these facts lead Felix Speiser is that in the New Hebrides among Melanesian people « we cannot speak of a small and a tall race, but only of a small and a tall variety of the same race ».

There are two further points brought out by Speiser, in which scientific investigators of the Pygmy or dwarf negroid races are generally agreed, that on the one hand, in certain proportions such as those of the head, the difference between dwarf and tall neighbour races is identical with the difference between the young and the mature, in other words that the dwarfish are an infantile type of the tall people. On the other hand, dwarfishness seems to be connected with geographical conditions, that is, with conditions which restrict the supply of food or deprive the people of some quality in food necessary for growth. Some such privations, consequent upon being driven to the mountains or shut up in a not too fertile island, may and actually do result in arrested development and in the appearance of certain infantile characters. This is true to biological fact in other animal races than the human.

The meaning of these facts is that the anthropological basis of the theory of Dr. Schmidt is completely shattered, since the Pygmy peoples are seen to be no older than the tall peoples of the same race, and certainly younger than the prehistoric human stem from which both have sprung.

II. *The Conception of the 'Höchstes Wesen'.* — We must now consider briefly the conception of the Supreme Being of that original monotheism which on this theory was the earliest religion of most primitive man. Criticism necessarily fastens upon the highly theological character of that being as the object of the faith of primitive types of men, or the most primitive type of all. In the following passage, for example, most people will have difficulty in recognising a primitive deity, or the god of existing Pygmies or Australian aborigines. In describing the source of the primitive religious emotions Father Schmidt says that « they

arose from the profoundest depths of a conviction of the person of the Supreme Being as the Universal Cause. Upon that Being, the 'Father' who was the author of all good and of nothing but good, were concentrated in the most intense fashion the sunlit emotions of love and gratitude; to him, as the Creator from nothing of the boundless universe, was directed the amazed admiration of his creature, conscious of his own helplessness; before him, as the absolute Lord over life and death, his adorers trembled in fear of losing life's highest good; and before him, as the unescapable Judge and Avenger, they hid themselves in terror and shuddering »<sup>1</sup>. The psychological difficulty of conceiving earliest man as capable of these ideas, and of placing that man in prehistory, is met by Dr. Schmidt in two ways, not quite consistent with each other. In the one case, earliest man is gifted with a mind far less simple than Evolution is inclined to grant him. For example, in dealing with the pre-animistic or Mana theory of Dr. Marett (which, by the way, he describes as 'emotional magism'), he pours scorn upon the notion that all the primitive man was capable of was a vague feeling of something mysterious and supernatural; and, insisting that he was equal to grasping the principle of personality, he goes on: « He was not the languid dreamer that Marett seems to think him, who gave himself up to a dull wonderment — in that case he would soon have gone under in the midst of the oppositions which surrounded him. But he was a sturdy worker. We learn that from his prehistoric tools. He did not stand shivering in the presence of Nature, but began cleverly to conquer her »<sup>2</sup>.

In the other case, our author represents the conception of the high gods or the Supreme Being as containing nothing which the very simple and childlike mind he then ascribes to primitive man could not grasp. Thus one has noted that he brings forward the prehistoric tools of primitive man, the 'Urmensch', as showing what a robust and masterful worker he was; but in Vol. III of the same work<sup>3</sup>, when he is seeking to establish the absolute

<sup>1</sup> *Origin and Growth of Religious Belief*, p. 150.

<sup>2</sup> *Der Ursprung der Gottesidee*, Vol. I, p. 431.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, Vol. III, p. 16.

primitiveness of the Pygmies and like peoples, he uses the argument that they do *not* make stone tools or weapons. He cannot have it both ways.

Professor Schmidt has rather a way of taking the material to support his theory from early writers, such as Andrew Lang for Anthropology, and for what he calls the 'Magist' theory of Marett and others, a dim figure named John King, of whose work I feel sure that the learned doctor has access to almost the only copy in existence. These have for him the authority of Early Fathers. They do not always, however, say what he would like them to say. Thus in the case of A. W. Howitt, on whose evidence concerning the 'high gods' of the Australian tribes Andrew Lang relied greatly, Father Schmidt prefers the early articles in journals in which Howitt recorded the discovery of these deities and gave them some high attributes to his great work «The Native Tribes of South-East Australia», in which the author describes the 'All-Father', worshipped under different names in different tribes, as the «Headman in the sky country, the analogue of the Headman of the tribe on earth» (p. 491). From Andrew Lang (my fellowcountryman, whose versatility was such that a legend grew up that he was not a man but a syndicate, but whose knowledge and commonsense I would not belittle!) it may be permitted to make the following quotation. It is taken from an essay which he wrote in 1908 to accompany a small collection of older essays, and which gives his latest standpoint, not, however, essentially different from that which he took all along. Speaking of the All-Father he says: «He is usually styled 'the Great Spirit' by European and other educated modern observers; but, as Mr. Howitt has also noticed, the Australians do not predicate spirituality of their 'All-Father', where belief in an 'All-Father' exists. To them he is merely an anthropomorphic being usually without known beginning, usually conceived as prior to, and not subject to, death». He «can go everywhere and do everything» and «sees all that you do». «That is», continues Lang, «in modern words he is eternal, omnipotent, and omnipresent or omniscient. But he is only that in a *general* statement. Like the gods of the classical mythologies, he is, in myth, represented as having been under all sorts of practical

limitations during his period of residence on earth. In myth he is often absurd, and far from estimable »<sup>1</sup>.

Dr. Schmidt accepts Andrew Lang's description of the Supreme Being, and applies the attributes Lang gives to them, not in the limited sense just quoted, but in a lofty theological sense, as may be seen in *The Origin and Growth of Religion* from p. 269 onwards. Of one or two of these attributes we may suggest a much simpler meaning. Eternity means in the opinion of Dr. Howitt that in being everlasting the high god is «merely in that state in which, these aborigines believe, every one would be if not prematurely killed by evil magic». To go everywhere and to do everything is no lofty idea of omnipotence and omnipresence, for the words are used to describe the marines in the British Navy; and any magical object is for the savage independent of space, and all-powerful for its purpose. The idea of a Creator may be simply derived, as Andrew Lang suggested, from the notion of a Maker in the ordinary sense of craftsmanship, or, as Archbishop Söderblom held, from the idea of originators. Creation *ex nihilo* Dr. Schmidt frequently speaks of as the idea of creative activity in its highest form; but creation out of nothing is only impressive to theological or even scholastic minds which are acquainted with the metaphysical alternatives such as the eternity of matter. Actually, the most childlike mind is able to think of something being *not* there, and then something *being* there, without any difficulty, just as the simplest minds raise no problems about the words in the book of Genesis, «Let there be light, and there was light»; or «Let there be a firmament... and it was so».

The derivative character of the races which Dr. Schmidt has claimed to be primitive, has been shown earlier in this paper, since the various dwarfish types upon which he relies as most clearly oldest prove to be simply specialised, and generally degenerated, forms of the tall peoples in the same area of distribution. It is a natural consequence that, aside from a certain specialisation of their beliefs due to their isolation, their religion should also have common features with that of the allied tall peoples. This is admitted by Father Schmidt, but only with

<sup>1</sup> *Theories of the Origins of Religions*, p. 108.

regard to what he considers to be the corruptions and degenerations from the true monotheistic faith of the modern representatives of primitive man. Magic, for example, and Animism, with all their numberless forms and rites, are supposed by the theory to be borrowings from other culture horizons. The one thing in which, it is imagined, there has been no borrowing or derivation, is in the so-called pure monotheistic faith of these lowly peoples. Yet, on the other hand, Dr. Immenroth in his work *Kultur und Umwelt der Kleinwüchsigen in Africa* gives a large number of instances in which the beliefs and practices of the Pygmies are identical with those of the tall types of the same race or neighbourhood.

The category of 'culture-horizons', though comparatively new, is familiar to most ethnologists and anthropologists. Of this the theory under notice has no monopoly; but its use of them is peculiar in that the mingling of cultures is supposed to contribute nothing to the good or the advancement of the original monotheism, but uniformly to adulterate and degrade it. There are other origins of monotheism than the *Urmonotheismus* of this school one may suggest in a final word which may also summarise the culture-horizons of the view we are taking. A monotheistic deity can often be seen arising more than half-formed from among the spirits of tribal Animism, or appearing like Varuna or Zeus as a sky-god of ancient nomads, again as a fertility spirit raised to a high god like Osiris or Demeter, or as a combination of fertility-spirit and heaven-god ethically sublimated into Yahweh, and then exalted by prophetic genius into the God of all the earth. But, besides all this, the simple idea of one Being as the Maker or origin of the big things or even of the world, does occur to simple childlike minds in many different ages and races of mankind.

JOHN MURPHY, D. D., D. LITT.

*University of Manchester.*

## GEDANKEN ÜBER DIONYSOS

Zum Erscheinen des *Dionysos* von Walter F. Otto.

Nietzsches Werk *Die Geburt der Tragödie* übte eine viel grössere Wirkung ausserhalb der Altertumswissenschaft, als innerhalb derselben aus. Die Philologen haben 'das Apollinische' und 'das Dionysische' als erklärende Prinzipien der griechischen Kunst nicht anerkannt. Dies Verhalten ist auch dann nicht übel zu nehmen, wenn wir nicht grundsätzlich den Standpunkt der Unempfindlichkeit dem gegenüber einnehmen, was doch der Versuch eines ausserordentlichen Geistes war — einstweilen im Banne des so sehr nichtgriechischen Schopenhauer. Die Eindringlichkeit des Geistes, der dem echten Nietzsche eigen war, fehlte dann der Altertumswissenschaft genug. Was Nietzsche in diesem Werk, und auch später noch (*Der Wille zur Macht* § 798) 'apollinisch' nennt, entspricht aber nicht dem, was den Griechen selbst die Wirklichkeit des Gottes Apollon war. Dies versuchte ich anderswo zu zeigen (*Die Antike* 10, 1934, 46 ff.). Von dem Dionysischen behauptet Nietzsche selbst in seinem «*Versuch einer Selbstkritik*», dass es eine offene Frage ist: «bleibt doch auch heute noch für den Philologen auf diesem Gebiete beinahe alles zu entdecken und auszugraben! Vor allem das Problem, dass hier ein Problem vorliegt — und dass die Griechen, so lange wir keine Antwort auf die Frage 'was ist Dionysisch?' haben, nach wie vor gänzlich unerkannt und unvorstellbar sind...».

Die erste Antwort, die dieser Problemstellung durchaus würdig ist, erhalten wir durch Ottos *Dionysos*<sup>1</sup>. Ein längst erwartetes Buch: seine Hauptthesen kannten wir seit dem Naumburger Philologentag 1932. Eben deshalb mussten aber eigene Gedanken,

<sup>1</sup> Walter F. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus* (Frankfurter Studien IV), Frankfurt a. M. 1933, Vittorio Klostermann, 196 S.

die sich gleichfalls um Dionysos bewegten, auch wenn sie im Grunde mit Ottos Auffassung übereinstimmten und in Vorlesungen gleichzeitig mit ihm ausgesprochen worden sind — solche Gedanken sogar erst recht — zurückgehalten werden. Denn als Ziel kann nur gelten: das Dionysische in möglichst vielen Erscheinungen, von möglichst vielen Seiten her, möglichst konzentriert und genau zu erfassen. Meine Schilderung des dionysischen Daseins in dieser Zeitschrift (*Satire und satura*, 1933, 129) konnte eine solche Konzentrierung noch nicht erreichen. Sie wird erst jetzt, durch das Erscheinen von Ottos Buch, ermöglicht.

Dies neue Buch ist — wie Ottos grösseres Werk, « Die Götter Griechenlands », das uns heute schon in zweiter Auflage vorliegt — nicht nur tief und gründlich, sondern wieder auch als Darstellung glänzend. Ernst und Unbeirrtheit von ungeprüft herrschender allgemeiner Meinung ist für dies neue Werk ebenso charakteristisch wie für das ältere. Jenes bedeutete den künstlerischen Durchbruch, dieses ist, mit seiner eingehenden Bekämpfung der herrschenden utilitaristischen Erklärung religiöser Erscheinungen, die methodisch entscheidende Tat. Doch wenn auch all das den Eindruck auf einen sehr vorbereiteten nicht verfehlten konnte, traten gerade durch die Wirkung dieser hohen, ausgereiften wissenschaftlichen Gestaltung auch gewisse Unterschiede der eigenen Auffassung umso greifbarer zutage. So sind die Gedanken, die unabhängig von Otto entstanden sind, teilweise zu Auseinandersetzungen mit ihm geworden. Ich entwickele hier diejenigen von ihnen, die am meisten diesen Charakter angenommen haben. Die Kenntnis des Buches selbst wird bei den Lesern dieser Auseinandersetzungen nicht vorausgesetzt und das Notwendige ausführlich zitiert. Wer eigene Meinung von der heutigen Lage des Problems Dionysos — und unserer Kenntnis vom Wesen des Griechentums überhaupt — bilden will, wird Ottos 'Dionysos' unbedingt lesen müssen.

\*  
\* \*

Ueber zwei Arten seelischer Realitäten. — Vom Sinn der Bekränzung in der dionysischen Sphäre wäre auch darüber hinaus etwas zu sagen, was Otto vom Stoff dieser Bekränzung:

von Weinrebe und Efeu, und von der stofflichen Offenbarung des Dionysos in der vegetativen Natur schon ausgeführt hat. Denn Bekränzung ist auch Form. Und wenn nicht ausschliesslich die Form des dem Dionysos geweihten menschlichen Zustandes, doch ist sie diesem ganz besonders eigentümlich. Wollte man aber den letzten Aufsatz über die Bedeutung des Kranzes bei den Griechen und Römern (Archiv für Religionswissenschaft 30, 1933, 70) zur Hilfe heranziehen, so müsste man die grosse methodische Bedeutung des Buches von Otto schon bei einer Teilfrage im allgemeinen feststellen. Bleiben wir jetzt nur bei diesem Allgemeinen. Ich wähle das Beispiel der Bekränzung zunächst zum Ausgangspunkt einer Betrachtung, die von einem so anschaulichen Gegenstand, wie der Kranz ist, weit abzuführen scheint.

Nach Wilamowitz war die Bekränzung für die Hellenen eigentlich ein Zeichen der Weihung. Für den Verfasser des erwähnten Aufsatzes ist mit dem Worte 'Weihung' noch keine Erklärung gegeben. « Man fragt gleich — fährt er fort — wieso wird man durch das Aufsetzen des Kranzes geweiht, und was heisst überhaupt Weihe? » Eine Erklärung bedeutet es ihm erst, wenn er von der Bekränzung der athenischen Kinder am Choenntag sagen kann: « Es handelt sich um einen Segenzauber, durch den die im Fröhlig neu sich regenden Kräfte der Vegetation den dem Säuglingsalter entwachsenden Kindern zugeleitet werden sollten, um sie für ihr kommendes Leben zu kräftigen ». Also ein Zweckgedanke, und Vorstellungen, welche den heutigen Anschauungen von der Elektrizität etwa genau entsprechen. Gegen einen Uebergriff des Atomismus der Physik auf die altitalische Religionsgeschichte als 'Atomisierung des Göttlichen' musste ich schon Bedenken in dieser Zeitschrift aussern (*Alt-italische Götterverbindungen*, 1933, 17). 'Sondergötter' sollen entstehen ganz wie die Molekülen nach den Gesetzen der Chemie. Und dem Zeitalter des Dynamismus ist der religiöse 'Kraft'- oder 'Macht'-Begriff der geläufigste. Der einzige Unterschied ist der, dass diese religiöse 'Kraft' oder 'Macht' von lediglich subjektiver Natur sein soll. Sie beruht angeblich auf einer Täuschung der Primitiven, auf einem Irrtum, der von ihrer Hilfebedürftigkeit und ihren Angstgefühlen hervorgerufen wurde.

Wenn man dagegen Otto als Religionsforscher kurz charakterisieren wollte, müsste man sagen: *er* würde nie fragen: « Was heisst überhaupt Weihe? » Und ausser einem Empfinden für Weihe ist für ihn eine scharfe Kritik bezeichnend, in der er auch den stärksten Gegner derer, die die 'Kraft'- oder 'Macht'-Theorie in die antike Religionsgeschichte eigenföhrt haben — in der er auch Wilamowitz übertrifft. Seine allgemeinen Erörterungen über « Mythos und Kultus » am Anfang des Dionysos-Werkes zeigen, dass Wilamowitz selbst von ebenso falschen Voraussetzungen ausgeht. Er hat an Stelle des 'Macht'-Begriffs « die Vorstellung von einem X, das beisteht, sonst aber keine Eigenschaften besitzt, es sei denn die Macht, die zum Helfen nötig ist ». Otto sieht keine Entwickelungslinie, die von einem so leeren Begriffsschema zu Gestalten führte, wie es die historischen griechischen Götter sind. Entwickelungsfähig ist nur ein Organismus — nicht aber ein blosses Nichts. Denn ein Verstandesbegriff, der auf einer rein subjektiven Grundlage ruht, ist für Otto ein blosses Nichts. Soweit seine Kritik, welche zugleich den 'Macht'-Begriff der unwillkürlichen Physiker der Religionsforschung trifft.

Ist aber eine subjektive Grundlage keine Grundlage? Der Begriff einer anfänglichen 'Macht' oder des 'helfenden Gottes' ist ja doch — wenigstens in der modernen Theorie — so gestaltet, dass er, eben weil er subjektiver Art ist, psychologisch verstanden werden und als psychologische Erklärung gelten soll. Wieviel lebensvoller und erhabener objektive Daseinskreise auch sind — der Kreis des Aphrodisischen, Artemisischen, Dionysischen usf. — auf die Otto hinweist: die 'psychologische' Erklärungsmöglichkeit scheint gleich am Anfang seines Buches auch für die inhaltsärmsten Begriffe der modernen Religionswissenschaft offen zu bleiben.

Nicht die Göttergestalten, auf die sich echte Religion bezieht, sondern all das, was in den Bereich der Magie fällt, hat nach Otto seine Grundlage im Seelischen: « Die Magie ist auf das gestaltlose Reich der Seelentiefe angewiesen, auf eine Welt des Grenzenlosen und der geheimsten Kräfte, während Kultus und Mythos dem wesenhaften Sein der Erden- und Sternenwelt zu dienen berufen sind ». Mit tiefer Abneigung vermeidet Otto jenes 'gestaltlose Reich'. Die bezeichnete Erklärungsmöglichkeit be-

zieht sich aber gerade auf die Welt der Seelentiefe. Und wir müssen fragen: ist darin auch schon die Grundlosigkeit, die völlige 'Subjektivität' ununterscheidbar mit inbegriffen?

Eine Wahnvorstellung, welche 'grundlos' ist, und die erkannte Gestalt eines Gottes scheinen aus derselben Seelentiefe emporzutauchen, Zauberhandlung und Kulthandlung dieselbe Wurzel in der Seele zu haben. Die Schöpfung des Kultes zeichnet sich nach Otto dadurch aus, dass sie «mit einem so zwingenden Gefühl der Nähe des Ueermenschlichen verbunden ist, dass der Mensch mit seinem eigenen Sein in den Akt der schöpferischen Gestaltung hineingerissen wird». (Ich betone hier das Gefühl, während er die Nähe betont). Als Beispiel dient der Ritus der Pharmakoi, der griechischen 'Sündenträger', die zur Reinigung und Bewahrung der gesamten Gemeinde vom Felsen gestürzt oder gesteinigt werden. «Der erschütternde Pomp dieser Tragödie fordert als Gegenbild ein Ungeheueres, eine finstererhabene Grösse, auf deren Gegenwart die Gemeinde mit so furchtbarem Ernst antwortete». «Genauer ausgedrückt — so interpretiert Otto dieses merkwürdige Gebaren der Griechen weiter —: ihr feierliches Tun und die Offenbarung der Kolossalgestalt (jenes 'Ungeheueren'), das war ein und dasselbe». Dadurch wird die Annahme wenigstens nicht ausgeschlossen, dass diese Offenbarung sich in einer mächtigen Wahnvorstellung erschöpft, und ihr nichts ausserhalb des Seelischen entspricht.

Ich will hier diesen Fall selbst nicht weiter erörtern, und bemerke nur, dass solch schreckliche Begehung ebenso, wie der später noch zu besprechende Ritus der Tanagräer, der ein Beispiel von entgegengesetzter Wirkung ist, die Ableitung des Kultus von einem utilitaristischen Zielgedanken tatsächlich schwierig machen. Denn wo ist hier die unmittelbare Nützlichkeit? Zum Gedanken der Nützlichkeit könnte man nur auf Umwegen von Theorien — dem besonderen 'Denken' der den Kultus Ausübenden — gelangen. Was wir von solchen 'Denken' der 'Primitiven' zu halten haben, wird für uns nicht zweifelhaft sein, wenn wir damit Rechnung tragen, dass es eine wissenschaftliche Konstruktion ist, und wenn wir die Vorbedingung dieser Konstruktion beleuchtet haben: den modernen psychologischen Irrealismus. Dagegen wird durch die 'Ergriffenheit' von einem Ueermenschlichen (nicht

unbedingt: Uebernatürlichen), die die Kulturmorphologie von Leo Frobenius in jeder Erscheinung menschlicher Kultur erkennt, auch das Schreckliche und offenkundig Ergebnislose, Unnütze im Kultus erklärt. Die 'Ergriffenheit' als erklärendes Prinzip verpflichtet aber auch dazu, den Ergreifenden zu bezeichnen: in diesem Falle das 'Ungeheuere', das im Hintergrunde des Ritus der Pharmakoi steht. Otto — wie auch die Antike — lässt diese 'Kolossalgestalt' ungenannt. Wollten wir sie etwa 'Tod' oder das 'Todesangesicht des Weltalls' nennen, so hätten wir gewiss etwas für das Seelenleben höchst Reales — denken wir an die 'seelische Realität' der Todesfurcht (*Gnomon* 10, 1934, 304 ff.) — dem auch ausserhalb des Seelischen eine Realität entspricht.

Hat aber auch eine reine Wahnvorstellung nicht 'seelische Realität'? Wodurch wäre sie zwingend, wenn sie sich der Seele nicht als 'real' darstellte? Und doch muss hier eine wichtige Unterscheidung gemacht werden. Gerade der Zwang, die Bindung an eine Wahnvorstellung ist etwas für sich. Diese Bindung selbst besitzt die 'seelische Realität', und zugleich die Eigenschaft, dass sie an Irreales bindet. Abergläubische Furcht vor einer 'macht'-erfüllten Person oder vor einem 'tabuierten' Gegenstand heist so viel, wie Gebundensein an eine irreale Auffassung des Betreffenden. Ungern berufe ich mich auf Zwangsvorstellungen der Neurotiker, denn es handelt sich hier um etwas, was auch der 'normale' Mensch mit ehrlicher Selbstbeobachtung nachempfinden kann: dass nämlich die Bindung es ist, der man nicht widerstehen kann und nicht die irrtümliche Vorstellung. Darin besteht für den Nicht-Gebundenen das Unheimliche an dieser Bindung, das zu ihrer Struktur etwas höchst Reales gehört (das Gebundensein) und etwas ganz Irreales (die Vorstellung). Es liegt also hier doch am nächsten von einer Art Zwangsvorstellung zu reden, die man mit einem blossem 'Irrtum' nie verwechseln sollte. Von einem sachlichen Irrtum (Frazer) oder von einer irrgen Begriffsbildung (Lévy-Bruhl) wird sie durch etwas ganz Bestimmtes unterschieden, das weder dem Psychologen noch dem antiken *homo religiosus* entging, und das durch keine Lehre von religiösen oder primitiven 'Vorstellungen'

völlig erklärt wird. Sie ist eine komplexe Erscheinung sowohl von aussen her betrachtet, wie von innen her erlebt.

Von aussen her ist leicht zu sehen, dass hier einer 'seelischen Realität', der Bindung selbst, keine Realität ausser dem Seelischen entspricht: sie scheint also 'grundlos' zu sein. Man erkennt das Magische oder Abergläubische daran, dass es gerade diese Art 'seelischer Realität' besitzt, deren Struktur eben beschrieben worden ist. Uebergibt man aber einen mit einer Zwangsvorstellung Behafteten dem Seelenarzt, so wird er nach der realen Erschütterung forschen, die diese Bindung hervorgerufen hat. So gelangt er auf nüchternem wissenschaftlichen Wege zu einem historischen Grund. Oder um ein bekanntes antikes Beispiel zu nennen: neben den Festtagen stehen im römischen Kalender *dies religiosi*. Die historische Erschütterung, wodurch ihre Verbundenheit mit der Vorstellung des Unglücks entstanden ist, wird dabei meist erwähnt. Die Tendenz zur Tagewählerei verrät aber immer einen besonderen Nervenzustand — hier eines ganzen Volkes — der in Zeiten eigener seelischer Depression erlebt werden kann. Mythologisch ausgedrückt ist die Sphäre der 'Nerven' das Einbruchsfeld der Dämonen. Die ihnen entsprechende 'seelische Realität' ist dort immer aufzufinden. Und wie auch diese sich in die 'höhere Realität' einer Gottheit einordnen kann, dafür ist die Gestalt der Hekate das klassische Beispiel (vgl. *Sofrone, ovvero il naturalismo greco*, Rivista di Filologia 1935, 1).

Ist ein solcher Zustand, oder die Neigung dazu ererbt, so ist auch dann die historische Erklärung für das Fehlen des Widerstands einer Bindung gegenüber da, das diese Bindung erst zwingend macht. Und in einem solchen Zustand kann auch die Bindung an den kleinlichsten und dümmsten Nützlichkeitsgedanken und seinen Zielvorstellungen eintreten. Sie tut es notorisches in der Form magisch-abergläubischer Bräuche. « Der Nützlichkeitsgedanke, so früh er sich auch mit dem Kultakt verbunden mag, ist immer sekundär und trägt zum Verständnis seines Ursprunges nichts bei. Je mehr er in den Vordergrund tritt, um so weiter hat sich die Kulthandlung von dem Geiste, in dem sie empfangen worden ist, entfernt; und wo er allein herrscht, ist sie der völligen Veräusserlichung anheimgefallen ». Darin sieht

Otto das Wesen des Aberglaubens. Wir erweitern jetzt diese Auffassung mit der theoretischen Forderung, dass in jedem Fall, wo neben der Veräusserlichung auch noch die zwingende Bindung an einen innerlich 'grundlosen' Glauben und ein Entsprechendes Verfahren auftritt, die dazu gehörende Krankheitsgeschichte aufgedeckt werden soll.

Die 'Grundlosigkeit' meldet sich von innen her. Man könnte glauben, dass 'bloss seelische Realitäten' von solchen, denen Realitäten ausserhalb des Seelischen entsprechen, im Seelischen selbst nicht zu unterscheiden sind. Im Gegenteil: der wankende Boden der 'bloss seelischen Realitäten' verrät sich ganz unmittelbar. Die Grundlosigkeit selbst taucht in der Seele auf Augenblicke positiv als Realität auf, und sie lauert immer im Hintergrunde der Wahnvorstellungen. Man darf theoretisch behaupten, dass keine bloss subjektive Vorstellung als volle, unverblasste, ungeschwächte und lückenlose seelische Realität ununterbrochen bestehen kann. Dem gegenüber sind 'höhere Realitäten', die nur zu einem Teil auf seelischen Realitäten fussen, als Gestalten lückenlos und haben eine ununterbrochene Existenz in der Existenz der Welt selbst. Erhob sich je religiöser Zweifel — ihm entspricht ja als seelische Realität das positive Gefühl der Grundlosigkeit — gegen antike Götter, so war immer Voraussetzung dazu, dass sie ihre 'höhere Realität' in menschlichen Köpfen durch ein Prozess der Veräusserlichung verloren hatten. Sind sie auf diesem Wege zu 'bloss seelischen Realitäten' geworden, so musste man ihre bindende Macht als Aberglauben empfinden. Man war abergläubisch widerstandslos ihr gegenüber und hatte zugleich die Neigung, sie gründlich zu bezweifeln. Das ist das Seelenbild jeder religiösen Dekadenz. Es teilt sich innerhalb der Gemeinschaft, deren Religion erschüttert ist: den einen Teil trägt der Abergläubische, den anderen der Zweifler. Der dritte Typ neben ihnen ist der 'krampfhaften Anhänger': er hat immer einen tiefen und realen Grund, Anhänger zu sein — gegen den Zweifel, dessen Anwesenheit durch die Krampfhaftigkeit verraten wird.

'Seelische Realitäten' führen aber immer auf 'Realitäten'. Die unmittelbare Einsicht dessen, dass die Seele nur dem glauben kann, was ihr als real erscheint, überzeugt schon davon, dass sie

auch ihrer Natur nach objektiv begründeten Realitäten nachhängt, ihre Tiefe also keine bodenlose Subjektivität bedeutet. Die natürliche Seele — nicht die der Seelenliteratur (der Seelenromane usw.) — betrachtet sich, wie der natürliche Mensch Goethe, als Natur. Sie tut dies auch, insofern sie sich 'höheren Realitäten', die in der Natur wurzelnd als ewige Gestalten über der Natur stehen, unterstellt. So nahm auch der Mythos und die älteste griechische Philosophie die Seele. Dieses mythisch-einheitliche Erfassen von all dem, was Realität ist innerhalb der Seele und ausserhalb von ihr, wird heute wieder von den grössten Dichtern, Schriftstellern, Seelenkenner unsrer Zeit erkämpft und für jede humane Wissenschaft 'möglich' gemacht. Ein solcher Realismus, der sich auf die Seele nicht anders als auf die Natur erstreckt, schliesst jene nur psychologische Erklärungsmöglichkeit aus, und rundet die wissenschaftliche Anschauung von der Realität der Götter — die Otto schon in den *Göttern Griechenlands* vertrat — zu einem Alles in sich fassenden lückenlosen Weltbild ab.

Diesen Realismus will ich freilich nicht im Sinne des Positivismus oder überhaupt einer dem modernen Technizismus im Geistigen entsprechenden Weltanschauung verstehen. Ganz im Gegenteil. Er ist das, was heute auch die Religionswissenschaft sowohl einem einseitigen Psychologismus, wie psychologischen Naivitäten und einem psychologischen Irrealismus entgegenstellen muss. Eine psychologische Naivität ist z. B. die Art, wie Wilamowitz in seinem *Glauben der Hellenen* die griechische Naturbesessenheit erklärt. Die Zeugnisse, die darüber in der Nymphenhöhle von Vari — in den Inschriften und dem Selbstrelief des Archedemos — vorliegen, verraten zweifellos einen Anflug von Wahnsinn. Die Erklärung für eine solche Erscheinung soll nun die Bemerkung sein, « wir » wüssten wohl aus Erfahrung, « wie Waldeszauber wirkt » (I 188). Aehnlich ist es, wenn er ebenda die Tiegerstalt der Götter aus der Unheimlichkeit der Erscheinung eines Bären oder Bockes in der Waldeinsamkeit herleitet.

Wir müssen aber heute von einem noch tiefer greifenden psychologischen Irrealismus reden und diese sogar als eine ernsthafte Gefahr für die historische Religionswissenschaft bezeichnen.

Sie entsteht, indem der moderne Mensch, selbst gefülsarm geworden, den 'Gefühlen' der 'Primitiven' Alles zumutet. Ihm fehlt ja die Möglichkeit, an seinem eigenen Gefühlsleben zu kontrollieren, was dieser Sphäre, solange sie noch voll lebendig war, real sein konnte, und was nicht. Damit parallel geht eine andere Erscheinung. Dem Forscher, der selbst an keine Dogmen glaubt, schwebt als Beispiel des Glaubens doch regelmässig der christliche vor. Dieser Glaube ist aber für ihn grösstenteil ein Glaube an Absurditäten. Er besitzt also keinen Massstab mehr dafür, was an religiösen Lehren und Erkenntnissen ernstlich annehmbar ist. Und da er gar keine Realität dort erwartet, wo er religiösen 'Glauben' sieht, schreibt er diesem 'Glauben' die unmöglichsten Theorien und Anschauungen zu. Die ganze 'Kraft'- und 'Macht'-Lehre in der Form, wie sie von den Modernen ausgearbeitet und auch in die antike Religionswissenschaft eingeführt wurde, gehört hierher. Ottos vornehme und streng wissenschaftliche Art auch in der Auswahl dessen, was man zu zitiern hat, ist hier besonders wohltuend. Er vereinigt ja auf eine unbewusste Weise tiefe Seelenkenntnis mit den Qualitäten des philologischen Fachgelehrten. Dies in bewusster Weise zu erstreben ist auf diesem Gebiet Forderung für einen jeden Gelehrten, der ernst genommen werden will.

Das Studium des Gottes Dionysos — eines mächtigen Senders von Wahnbildern — und seines Kultes darf weder von seiner Seelischen, noch von seiner Naturseite abscheiden. Auf die ungeheure Bedeutung des Seelischen in seiner Gestalt weist am eindrucksvollsten Otto hin, als er in ihm den *μανύμενος θεός*, den wahnsinnigen Gott betont. « Ein rasender Gott! Ein Gott, zu dessen Wesen es gehört, wahnsinnig zu sein! Was haben die Menschen erlebt oder gesehen, denen die Ungeheuerlichkeit dieser Vorstellung sich aufdrängen musste? » — so fragt er. Und wir müssen — nunmehr auch die seelische Realität darin berücksichtigend — fragen: Welch ein Wahnsinn ist das, was hier real und nicht bildlich erscheint? « Es ist der Wahnsinn des Mutterschosses, der allem Schöpfertum beiwohnt » — sagt Otto selbst. Als Bestimmung ist dies jedoch entweder zu allgemein, oder — genau genommen — unrichtig. Mutterschoss und Gebären sind Realitäten, die in das Reich ganz anderer Gottheiten gehören.

Wir müssen vom Kult ausgehen, womöglich auf eine ganz reale Weise. Der Kult ahmt ja den Gott noch. Auf welche Weise wird die Seele, als sie dem dionysischen Wahnsinn verfällt, zur Nachahmerin eines Gottes? Und wird die wahnsinnige Seele überhaupt auf diesem Wege verständlich — aus «einer wahnsinnigen Welt», wie Otto sich ausdrückt, aus einem Zuge der Natur nach dem Wahnsinn hin, wie ich sagen möchte? Fragen, die auch aus dem allgemeinsten Gesichtspunkte wichtig sind. Die grösste Bedeutung des Dionysoskultes für die religiengeschichtliche Forschung besteht eben darin, dass er tieftse Zusammenhänge am anschaulichsten zeigt. Die «letzte Einheit des Seienden» offenbart sich nach Otto dem griechischen Kultus und Mythos als wahnsinniger Gott, als Dionysos. So ausgedrückt scheint es jedoch, als ob dies Ergebnis ein wenig nach dem Standpunkt und den Wünschen der deutschen Philosophie gestaltet wäre. Dies wäre kein berechtigter Einwand und trifft nur insoweit die Wahrheit, als Otto seine Zusammengehörigkeit mit den grossen Denkern seiner Nation nicht verleugnen kann. Wir aber möchten den Standpunkt in der Seele und Natur nur dann aufgeben, wenn die Gestalt des Gottes selbst nach dem Uebernatürlichen weist, wie die des Apollon (Die Antike 10, 1934, 52). Und gerade bei Dionysos haben wir die Berechtigung zu einer solchen Immanenz. Wir nähern uns der Gestalt des Gottes, die Otto uns von ihrer dem Geiste zugewandten Seite her schildert, von einer anderen Seite her: von jener, wo sie mit der Welt zusammenfällt.

#### DAS WESEN DES DIONYSISCHEN WAHNSINNS.

Kulthandlungen sind oft Nachahmungen auch für jene verbreitete Auffassung, die sie als Zweckhandlungen erklären will: Nachahmungen erwünschter 'göttlicher' Ereignisse, meistens Naturvorgänge, in denen dieselbe Auffassung ja nichts göttliches sieht. Otto stellt dem den Akt der Kultschöpfung entgegen: er ging aus dem Ergriffen-Werden des Menschen durch etwas wirklich Göttliches hervor. Je gewaltiger der Mensch ergriffen wurde, umso mehr musste er zur Nachahmung hingerissen werden, musste er sein Selbst jenem göttlichen hingeben, auf dass es sich ganz

nach ihm, dem Ergreifenden, gebare. Ausser dem Beispiel der Pharmakoi führt Otto eine Sitte der Tanagräer an: der schönste Jüngling umwandelt am Hermesfeste mit einem Schafbock auf den Schultern die Stadt, als klares und eindrucksvolles Abbild einer Epiphanie des Hermes, an die es nach der Tradition erinnerte. Doch muss die kultische Nachahmung — auch im Sinne Ottos — noch etwas wesenhafter und zugleich allgemeiner verstanden werden: als Ausdruck einer göttlichen Gegenwart.

Jede antike Kulthandlung ist eine 'Vergegenwärtigung' des Göttlichen. Auch das blutige Opfer, dessen Stimmung Otto so treffend mit der Grossartigkeit der Wirkung von Werken der hohen Kunst vergleicht, dieser gewöhnlichste Kultakt 'vergegenwärtigt' etwas Göttliches: das Hervorquellen der Nahrung aus dem Tode edler und ihnen nahestehender Schützlinge der Götter. Etwas von ihrer Lebens- und ihrer Todesseite kommt darin gleichzeitig zum Ausdruck. Ein solches Zeugnis göttlicher Freigebigkeit und zugleich göttlicher Härte gegen das Geopferte, konnte zum zentralen Wunder der Mithrasreligion werden. Wird das Opfertier — in chthonischen Opfern — ganz vernichtet, so wird auch darin die verzehrende Macht der Todesgötter tatsächlich gegenwärtig. In Weiheriten, zu deren Wesen die Annäherung an den Todeszustand gehört, 'vergegenwärtigt' das Verhülltsein die Finsternis dieses Zustandes; auch sie ist etwas Göttliches, wie dies nicht nur die Griechen selbst mit ihren Gottheiten Skotos und Erebos, sondern auch die vom *charm of the dark* (ein Ausdruck des Dichters Robinson Jeffers) ergriffenen Moderne bezeugen. Und so fort in allen Kulthandlungen der Antike, das grosse Opfer des Chistentums miteinbezogen. Aus antikem Gesichtspunkt müsste man sich wundern, wenn dabei an die Parusie des Herrn nicht geglaubt worden wäre.

Die trieterischen Feier der dionysischen Frauen am Parnass 'vergegenwärtigen' ihren Gott durch seinen 'Wahnsinn'. Wenn irgendwo, kann das Wesen dieses 'Wahnsinns' hier erfasst werden. Die *μανάδες* — in Delphi mit gleichbedeutendem Namen die *Θυάδες* — die 'rasenden Frauen', ahnen 'den rasenden Gott' nach. Otto findet die Erklärung ihres Gebarens darin, dass 'die Mänade', der Urtyp aller Mänaden, etwas Unsagbares geschaut hat, « vor dem alle Grenzen, die der normale Tag gesetzt

hat, schwinden müssen». Auf den Darstellungen erschreckt sie uns «durch ihren starren Blick, in dem das Ungeheuere sich spiegelt, das sie wahnsinnig macht». Für Ottos Auffassung des Mänaden-Mythos ist es gar nicht notwendig, dass wir auch von Visionen 'geschichtlicher' Bacchantinnen wüssten. Umso wichtiger ist das für Erwin Rohde. Er führt als Zeugnis dafür eine späte Stelle an (*Psyche* II, 11), die schwerlich noch als Ausdruck griechischen Geistes gelten kann: Philon, *De vita contempl.* 2 (μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἔδωσιν: «bis sie endlich das Ersehnte schauen»). Diese stimmt zu seiner Auffassung der dionysischen Ekstase, er scheint dadurch sogar entschieden beeinflusst zu sein. Denn Rohde sah in dem Zustand der Mänaden etwas Gewolltes, absichtlich Herbeigeführtes. Dagegen wendet sich Otto mit treffenden Gründen. Es genügt auch, wenn wir betonen, dass das Bezwungen-Sein durch etwas Ueberwältigendes zum Wesen der dionysischen Raserei gehört, wenn diese später auch künstlich herbeigeführt wurde. Was Otto selbst unter dem 'Ungeheuern' versteht, dessen Schau die ersten Mänaden, hehre Gestalten der mythischen Zeit, ergriffen und bezwungen hat, damit werden wir uns noch beschäftigen müssen.

Wir müssen zunächst darüber im Klaren sein, dass jener kultschaffende Mythos, den Otto vor Augen hat, ohne die ihm entsprechende Kulthandlung: die kultschaffende Tat, undenkbar ist — das erste Reagieren auf das Ungeheuere ist die Handlung, nicht die Erzählung davon (wie könnte man sonst von der Handlung reden?); ferner dass diese 'erste' mythische Kulthandlung und die nach ihr folgenden Wiederholungen in ihrem Wesen voneinander nicht getrennt werden können, solange die allmählich vor sich gehende Veräusserlichung nicht ganz die Oberhand genommen hat. Sodann haben wir den ekstatischen Zustand der dionysischen Frauen bei ihrer trieterischen Begehung ganz real ins Auge zu fassen. Was geschieht mit ihnen? Die 'Besteigung' des Parnass — oder im so sehr literarisch gewordenen thrakischen Dionysoskult eines wilden nordbalkanischen Berges — im rasenden Lauf, zumal in Winterzeit, ist keine Kleinigkeit. Auch die Töchter einer harten Bergnatur waren daran nicht gewöhnt, noch weniger etwa athenische Frauen unter den aus Attika gekommenen Thyadien. Sie wussten nicht, wohin sie gelangten.

Die Mänade staunt, als sie schon oben ist und die Morgen-sonne die hohe Gebirgslandschaft beleuchtet (Hor. *Carm.* III 25, 9). Otto führt nach Plut. *De mul. virt.* 13 den bezeichnenden Fall an, dass die delphischen Thyiaden in ihrer Raserei auf dem Parnass sich verirrten und nach Amphissa gerieten. Dort auf dem Marktplatz sanken sie erschöpft nieder und wurden von tiefem Schlaf bewältigt. Sie waren ja die ganze Zeit « ausser sich », in ἔξ-στασις. Dionysos ist ein Gott der Ekstase. Wenn auch diese Feststellung ganz nach Rohdes Art 'psychologisch' anmutet, so müssen wir doch daran festhalten, jedoch dabei versuchen, das Wesen dieser Ekstase genauer zu erfassen. Ich habe anderswo schon ausgeführt, dass wir innerhalb der dionysischen Sphäre keinen Grund haben, bei der Ekstase zwei Momente zu scheiden: die negative Betätigung der menschlichen Natur, ihr Ausweichen und Raumgeben einerseits, und das Hereintreten der Gottheit von aussen her anderseits (*Orphische Seele*, in « Akos von Pauler-Gedenkschrift », Budapest 1935). Wir sehen hier, was an die Stelle des Bewusstseins tritt: eine ungeahnte und unbewusste Kraftfülle, ein verborgenes Reichtum der Natur im Menschen. Der « alles überflutende Lebensstrom, der aus den Tiefen empordringt » (Otto 89) — er ist es, der in den ekstatischen Frauen frei wurde. Ihre allnährende Tätigkeit — dass sie ihre Brüste wilden Tieren reichen — ist seine weibliche Form. Und seine nicht-nur-weibliche Erscheinung ist eben das, was wir kurz ihre 'wahnsinnige' Kraftfülle nennen, ohne das Wahnsinnige daran einstweilen noch näher bestimmen zu können. Durch diese Fülle, die sie hinreissst, die zugleich die losgelassene Bewegung selbst ist, ahnen die Thyiaden ihren Gott nach, von dem es heisst, dass sie ihn 'erwecken'. Er ist nun gegenwärtig.

Hier, wo wir so nahe daran sind, in Dionysos eine 'bloss seelische Realität' zu sehen — was freilich durch seine Erscheinungsformen in der Natur widerlegt würde — dürfen wir des Naturhintergrundes, der diese Erlebnisse der Thyiaden bestimmt, nicht vergessen. In Delphoi gehörten die drei Wintermonate dem Dionysos (Plut. *De E.* 389 b; Nilsson, *Griech. Feste* 284). Weitere Zeitbestimmungen, die bis jetzt sehr unsicher sind — wie die von Eduard Norden, *Geburt des Kindes* 36 — sind uns hier nicht notwendig. Wir wissen ja sogar von einer Rettungsexpe-

dition, die man zu den eingeschneiten Thyiaden ausschicken musste; die Kleider der Teilnehmer waren dabei hartgefroren (Plut., *De primo frigido* 953 d). Der Hintergrund ist also auf eine sehr ernstliche Weise das winterliche Hochgebirge. Wenn Otto die Bemerkung gelten lässt, dass die Natur in südlichen Wintern nicht den Eindruck des Ersterbens hervorrufe, so ist damit die Realität eines Winters am 2458 m. hohen Parnass oder in griechischen Bergen von ähnlicher Höhe doch wohl ausser Acht gelassen. Es ist die jener steinigen Natur innenwohnende Starrheit, die durch den Schrecken des harten Eises noch gesteigert wird. Für den Südländer ist schon der Schnee etwas, das entsetzen erregen kann, mehr als für unempfindlicher gewordene nordische Völker. Die Tiere selbst — Maultiere und Pferde — schrecken vor ihm zurück. Auch die Tannenwaldungen sind in der dionysischen Landschaft des Parnass und des Kithairon von einer unfreundlichen Härte, die sowohl in ihren scharfen, stachligen Konturen als in ihrer Düsterkeit zum Ausdruck kommt. Und das ist nicht bloss etwas Aeusserliches: das innerste und wesentliche dieser Bergnatur ist der Stein, und er gelangt jetzt in seiner ganzen tödlichkeit zur Alleinherrschaft. Das Gebaren der dionysischen Frauen bildet dazu einen so schrillen Gegensatz, dass man fragen muss, ob er nicht beabsichtigt wurde. Also vielleicht doch eine magische Zweckhandlung gegen den Winter, um die Wiederbelebung der Natur hervorzurufen?

Dagegen spräche — wenn nicht Anderes — entscheidend die trieterische Wiederholung des Festes. Wenn die Begehung nützlich ist, und darauf der Nachdruck liegt, warum versäumt man sie in den übrigen Jahren regelmässig? Grössere Perioden der Feste bedeuten immer eine grössere Reifezeit, die zum Hervorbringen einer prächtigeren Frucht notwendig ist. Eine solche Frucht ist die Raserei der dionysischen Frauen, etwas unmenschlich Grosses: sie hält mit ihrer heissen Lebendigkeit die Wagschale zur eiskalten Todesstarre der Steinwelt. Nicht aus einem Zweckgedanken gegen diese gerichtet: eine solche Erregung schliesst eine derartige Absichtlichkeit aus. Die dionysische Sphäre ist aber voll von solchen unbegreiflichen Gegensätzen. « Das masslose Lärm, das den Gott ankündigt und begleitet, verrät seinen geisterhaften Sinn durch nichts so sehr, wie durch das Gegenteil,

in das es plötzlich umschlägt: die Todesstille. Rauschendes Tosen und erstarres Schweigen sind nur verschiedene Formen des Namenlosen, alle Fassung Uebersteigenden» (Otto 87). Dionysos selbst ist der «segenspendende und freundliche» und zugleich der «raubtierhafte und wilde» (Belege bei Otto 103), die Mänaden sind die «nährenden» und die «zerreissenden» (Otto 101). Man darf sagen: gerade weil der Gegensatz zwischen der Starrheit der Natur und der Bewegtheit der Frauen so schrill ist, hängen diese Beiden in der dionysischen Sphäre sicherlich zusammen.

Aber einen Grund für diesen Zusammenhang muss es im Sein geben, und zu diesem metaphysischen Grund dringt Otto vor als er ihn als das 'Ungeheure', das 'Namenlose' bezeichnet, das die letzte Einheit der grössten Gegensätze, auch des von Tod und Leben, ist. Weniger allgemein wird die Erkenntnis des Wesens dieses Gottes, wenn wir von der Betrachtung der Realität dessen ausgehen, was die dionysischen Frauen erleben. In ihrer Raserei fühlen sie sich zu einem Mitmachen hingerissen — denn von jedem dionysischen Schwarm gilt, was der Chor der Bakchen des Euripides sagt (141): *ἔ δὲ ἐξαρχος Βρόμος* «der Tanzführer ist Dionysos», — während um sie herum die Natur den Tiefpunkt der steinernen Ruhe erreicht. Ob sie in der Kulthandlung mit Tänzen den Gott erst erwecken: sie sind schon von ihm ergriffen als sie in Bewegung geraten sind. Er tanzt auf den Berg Rücken dahin, wo die Ruhe der Felsen auf den Beschauer mit unsagbarer Härte starrt. Die stürmische Bewegung der Mänaden selbst ist die Trägerin einer Starrheit, die in Blick, Kopf- und Körperhaltung auf den Darstellungen zum Ausdruck kommt. Starrheit der Natur und der Besessenheit einerseits, erlöste Kraftfülle als seelische Realität des *Ἄυτος*, des lösenden Bewegers anderseits, erweisen sich in diesem Erlebnis als die beiden Aspekte Eines und Dasselben: des Dionysos. Eine seiner Eigenschaften ist — dieselbe Eigenschaft, welche für griechische Seelen auch Unsterblichkeit verbürgte — von der Seite des Lebens her gesehen eine grenzenlose Entfesseltheit, von der Seite des Todes her aber: Unreduzierbarkeit (vgl. *Orphische Seele*). Im Steine verkörpert sich Unreduzierbarkeit. Und — so scheint es — die von der Härte der winterlichen Steinwelt ausser sich gesetzte

Seele nimmt hier mit dem Extrem der Starrheit zugleich das Extrem der Bewegung in sich auf.

Gibt es Visionen, die gemeinsame Reflexe der Natur und der Seele sind? Wir müssen hier solche annehmen: nicht Sympathie mit Landschaft und Jahreszeit im gewöhnlichen Sinne, sondern Visionen, die die durchsichtige Klarheit einer 'Offenbarung des Geistes' nicht erreichen, dafür aber Wahrheiten ausdrücken, die die Geistesverwirrung, den Wahnsinn mit sich bringen, und die nicht 'evident' sind, sondern glaubwürdig, wie die Wahrheit eines erschütternden Schreis der Wonne oder des Schmerzes. In einer solchen Vision spiegelte sich das Bild des Dionysos, sooft es von griechischen Seelen erblickt wurde. Das war kein 'geistiges' Bild und doch eine 'Gestalt'. Er erschien ja auch in der Stiergestalt von ungeistigen Urgöttern und ist selbst ein eigener 'Geist': als Stier stürmisch, als Saft garend und berauschend, als Seele die Lebendigkeit des tanzbewegten Leibes. Deshalb kann er nur durch Dahinrasen, Erregtheit, Tanzbewegung nachgeahmt, 'vergegenwärtigt' werden, und außerdem nur noch durch Stoffliches: tierisches Fell, pflanzlichen Schmuck, Berührung mit Saft und Fleisch und Stein. Dargestellt als menschliches Gesicht drückt er — der alte Gott Dionysos — nur das Wissen um das aus, was bloss menschlich, nicht zugleich tierisch, pflanzlich, steinern, unausdrückbar ist; als Leib — der junge Gott Dionysos — drückt er nur die Passivität, das Mänadenhafte, die völlige Hingabe an dieses Unausdrückliche aus.

Die Beziehungen des Dionysos zur Natur der Berge und zu der der Frauen treten zugleich auch in den Mythen von seiner Geburt und Erziehung auf dem Berge Nysa hervor. Dass die Lebensgemeinschaft mit Frauen zum Wesen des Dionysos gehört, und dass die Nymphen von Nysa die Urbilder der dionysischen Frauen sind — dies wurde von Otto genügend hervorgehoben (S. 59 f. und 77). Und er hat auch klar genug gezeigt, dass Nysa ein mythischer Berg ist und kein geographischer Ortsname. Wir könnten auch sagen: Nysa ist als 'der Berg', gleichsam die 'höhere Realität des Berges' der Nährer, Verberger und erster Offenbarer des Dionysos. Die dionysische Fülle ist in einem Berge, wie der Parnass, in erdrückender Massivität da. Ueberschäumt diese Kraftfülle zudem noch in pflanzlicher, tierischer,

menschlicher Natur — wie sie in der himlischen Sphäre des Zeus aufleuchtet — so treffen alle Bedingungen zusammen, damit Dionysos, der einzige Befreier von der Unerträglichkeit dieser ungeheueren Fülle, erscheine.

Damit berühren wir schon das Wesen des dionysischen Wahnsinns. Nach Otto soll es mit dem «Mysterium des sich neugebärenden Lebens» zusammenhängen. «Die furchtbare Erschütterung des Gebärens, die Wildheit, die zur Urform des Mütterlichen mitgehört, und nicht bloss bei Tieren erschreckend ausbrechen kann, sie zeigen das innerste Wesen des Dionysischen Wahnsinns: die Aufwühlung der todumwitterten Lebensgründe». Daran müsse auch der Mann in allen Geburtsstunden seines schöpferischen Daseins teilhaben. Otto führt dafür das Wort Schellings an, dass keiner etwas grosse Vollbringe «ohne eine beständige Sollizitation zum Wahnsinn». Da ist aber doch streng zu scheiden, und auf Grund der antiken Zeugnisse zu betonen, dass Dionysos keine Geburtsgottheit ist. Er ist einer normalen Geburt nie teilhaftig geworden und hat mit dem Gebären der Frauen nichts zu tun, nur mit ihrem Ueberschäumen in Milch und Lebensfülle, mit ihnen in ihrer Eigenschaft als Ammen und Mänaden. Die Erfahrung der Völker: «wo Lebendiges sich regt da ist auch der Tod nahe» — darauf beruft sich Otto, um die Vereinigung von Lebensfülle und Todesgewalt in Dionysos und dadurch den dionysischen Wahnsinn zu erklären, — diese Erfahrung betrifft in der Tat sowohl Geburt wie Liebe. Insofern sie die Geburt betrifft, trifft sie nicht die Sphäre des Dionysos. Insofern sie sich auf die Liebe bezieht, berührt sie eine Seite der Aphrodite.

Von dieser Seite her betrachtet ist sie jene Göttin der höchsten Sinneslust, deren Realität uns nur ein Dichter gebührend schildern kann. Ich verwende dazu die Worte von D. H. Lawrence in *Twilight in Italy*: «She is the gleaming darkness, she is the luminous light, she is goddess of destruction, her white, cold fire consumes and does not create». Das ist für Lawrence, einen genialen Beherrischer dieses der Wissenschaft schwer zugänglichen, lebenswarmen Gebietes, die Realität der Aphrodite als 'the queen of the senses', und das ist für ihn zugleich die 'Ekstase des Tigers', des «suprem manifestation of the senses made absolute»,

dem das andere Lebewesen nichts weiter ist als « a voluptuous solid, a struggling warm violence that it holds overcome, a running of hot blood between its jaws, a delicious pang of live flesh in the mouth ». Sollte nicht gerade diese ungestüme Sinnenlust mit ihrer Hinneigung zum Tigerhaften im Dionysischen miteinbegriffen sein?

Otto würde dagegen gewisse Bedenken haben. Das Echt-Weibliche verrät sich innerhalb des Dionysischen Kreises nach ihm « in der geringen Bedeutung der Liebeslust, die notwendig hinter dem eigenen Gefühl mütterlicher Sorge und Pflege verschwinden muss ». Ist aber damit nicht zu viel gegen die Sinnenlust im Dionysischen gesagt, wie früher zuviel für die Geburt gesagt war? Es ist hier Vieles und Wichtiges zu klären. Ein grosses Verdienst von Otto ist es, dass er auf die Bedeutung der Rolle der dionysischen Nymphen und Frauen als Ammen und Wärterinnen den Nachdruck gelegt hat. Und es ist nur zu billigen, dass er dem Trivial-Erotischen in seiner schönen Charakteristik der Beziehungen des Dionysos zu den Frauen keinen Platz eingeräumt hat. Seine Feststellung, dass die Liebe des Dionysos « ekstatisch ist und ihn ewig mit der Geliebten verbindet », gehört zu den existenziell Wichtigsten im Buche. Ebenso sein Kapitel über Ariadne, das ich gerne weiterführen würde, wollte ich hier grössere Exkurse nicht vermeiden. Hier müssen wir vom speziell Weiblichen absehen und bei der Betrachtung des Animalischen bleiben. Es ist in der dionysischen Sphäre etwas tödlich Ernstes. Dies wird sich gleich zeigen, wenn wir beide noch übrigbleibende Momente untersuchen, die in ihrem Zusammenhang mit dem dionysischen Wahnsinn ins Auge zu fassen sind: Sinnenlust und männliches Schöpfertum.

Das Ueberschäumen des Animalischen gehört natürlich auch zu Dionysos. « Denn — sagt Otto mit Recht — die animalische Kraft und Lust der Zeugung ist gewiss nicht das geringste Lebewunder seines Reiches, und bricht aus dem Element, in dem er sich offenbart, mit wildem Ungezüm hervor; aber sein göttliches Wesen steht ihr so vornehm und gross gegenüber, wie die Vasenbilder zeigen, so oft sie dem Gott in der Begleitung seiner brünstigen Satyrn darstellen ». Das Satyrnhafte ordnet sich in das Dionysische ein, als einer der untersten Töne des in Schwin-

gung gebrachten Natursubstrates (vgl. *Satire und Satura* 147). Dagegen ist die 'Ekstase des Tigers', wie sie in der plötzlichen Wut der 'rohes Fleisch verschlingenden Thyadien' (Otto 101) an der Stelle der weiblichen Sinnenlust uns entgegentritt, eine seiner höchsten Steigerungen. Und zwar ist sie eine Steigerung der Lebensfülle. Dionysos als Todesgott oder Totengott — wie ihn etwa die Tarentiner verehrten — ist mild und freundlich. Ueber diese dunkelste und zugleich beruhigendste Seite seines Wesens wäre viel zu sagen, zumal Otto sie kaum berührt hat. Am nächsten war er ihr, als er bemerkte, dass «das überschwänglichste Blühen und Schwellen vom Todeshauch umschauert» sei und dass das «die tiefste Unendlichkeit der Lust» bedeute. Dieser Todeshauch aber, das zugleich das Versprechen einer unendlichen Lust in sich birgt, ist nicht schrecklich. Das schreckliche Schicksal des zerrissenen Dionysos ist das Schicksal nicht des Toten — also des Totengottes, wie wir nach Ottos Ausführungen (S. 176) denken könnten — sondern des Lebendigen (*Orphische Seele*). Im Zerfleisch-Werden des Lebendigsten durch das Lebendigste offenbart sich die ganze, die doppelte Schrecklichkeit: die volle Grausamkeit jener tigerhaften Steigerung der Lebensfülle, welche Panther und Löwe (später auch Tiger) in der Gefolgschaft des Dionysos zum Ausdruck bringen. Eins der merkwürdigsten — wenn auch späten — Symbole seiner Religion ist der Krater, der von zwei Panthern gehütet wird und sie zugleich zu sich reisst und gebannt hält. Ihre Zähmung und Beschwichtigung — wie die Beherrschung der Mänaden — ist das eigenste Wunder des Dionysos. Sein Standpunkt ist sowohl das des Zerfleischers wie des Zerfleischten; er ist die höhere Realität der Lebens- und Kraftfülle, des lebendigen Fleisches von Beiden: so hart in seiner Stärke und Grausamkeit, wie der Stein und so zart und empfindlich zugleich, wie ein Embryo, als welcher er in den Schenkel des Zeus kam. Etwas ganz Anderes, totengleiches ist das Fleisch als pilzartige träge Fülle, die Leiblichkeit als blosse Masse (*Satire und satura* 152). Dass aber eine solche Schrecklichkeit in der höchsten Steigerung gerade der lebendigen Fülle miteinbezogen ist — darüber müssen wir hier nachdenken.

Die Betrachtung des männlichen Schöpfertums führt uns

weiter. Ueber seine Verwurzelung im Dionysischen sind Nietzsches Aeusserungen nachzulesen im *Willen zur Macht*, § 800 (« Das Rauschgefühl, tatsächlich einem Mehr von Kraft entsprechend » usf.), 801 (« Die Zustände, in denen wir eine Verklärung und Fülle in die Dinge legen und an ihnen dichten, bis sie unsere eigne Fülle und Lebenslust zurückspiegeln », usf.) und 802 (« Die Kunst erinnert uns an Zustände des animalischen vigor; sie ist einmal ein Ueberschuss und Ausströmen von blühender Leiblichkeit in die Welt der Bilder und Wünsche » usw.). Betont werden in der 'Fülle' « drei Elemente vornehmlich: der Geschlechtstrieb, der Rausch, die Grausamkeit — alle zur ältesten Festfreude des Menschen gehörend, alle insgleichen im anfänglichen 'Künstler' überwiegend ». Alle drei sind hier in echt dionysischem Sinne zu verstehen als durch eigene Kraftfülle gesteigerte, natürliche Zustände des lebendigen Fleisches. Und auch die Grausamkeit ist hier nicht dämonisch, kein zur Gebundenheit gewordener Zustand der Nerven, kein Sadismus. Die Dämonenwelt ist in dieser Sphäre enthalten, aber gebannt durch die Gesundheit des dionysischen Rausches. Die Satyrn zeigen ganz deutlich das Verhalten des Dämonischen in der Sphäre des Dionysoſ — ihr gesundes Verhalten — gegenüber ihrem unterweltlichen Benehmen auf etruskischen Darstellungen als Todesdämonen. Diese Nähe der Dämonenwelt ist dasselbe, was Schelling « eine beständige Sollizitation zum Wahnsinn » nennt. Gerade dies fehlt auch bei Nietzsche nicht. Sein Fall zeigt uns — oder der Fall von Hölderlin — dass es einen Wahnsinn gibt, der die obere Grenze jener Fülle ist, die die menschliche Natur noch schauen, noch nachzuahmen, noch zu 'vergegenwärtigen' und zu ertragen vermag. Die Unerträglichkeit dessen, was darüber hinaus ist, bezeugt dieser Wahnsinn. Otto tut gut daran zu betonen, dass der Wahnsinn, der — nach ihm (S. 133) — Dionyſos heisst (zu seinem Wesen gehört tatsächlich dieser Wahnsinn als seelische Realität), keine Erkrankung, kein Verfall des Lebens sei. Der dionysische Wahnsinn ist der Höhepunkt, die Grenze. Wer hier zerbrach, wie Nietzsche, der übertrat die Grenze. Was danach folgt, ist schon Krankheit, mit katastrophalem Ablauf. Der Dionysische Wahnsinn als menschlicher Höhepunkt ist das seelische Aequivalent des Reichtums,

der Fülle, Stärke und Härte, mit einem Wort: von all dem Zuvielen, was Dionysos in der Natur ist.

Seine Unerträglichkeit gelangt im Mythos auf verschiedene Weise, aber immer klar zum Ausdruck. Man sträubt sich gegen Dionysos, man verfolgt ihn sogar — er ist ja auch selbst der, der nicht zu ertragen vermag und sich flüchten muss. Wie im Wahnsinn, so ist er auch im Schicksal des Verfolgten der Träger des Unerträglichen. Mit einem wahnsinnigen Sprung rettet er sich — in das Meer, das die Fülle selbst ist, eine Fülle zugleich der tödlichen Härte und der zartesten Weichheit des Lebendigen. Aus dem Bereich der dionysischen Fülle ist kein Entfliehen. In dem Lebendigen selbst lebt und webt Dionysos. Die Vision, welche ihn zeigt, spiegelt den Gott als den im ihn Schauenden schon Daseienden und Wirkenden. Auch in demjenigen der sich gegen ihn sträubt und ihn verfolgt, wirkt Er, und das ist seine Rache an den törichten Feinden, dass sie das Löwendasein an ihrem eigenen Blute erleben: *sie* werden zu den am schrecklichsten Zerfleischten. Das ganz Unerträgliche bricht auf sie los, da sie sich dem noch Erträglichen nicht gefügt haben. Auch die Wahnbilder, mit denen sie Dionysos betört — namentlich die Erscheinung eines Löwen — spiegeln etwas vom Wesen des Gottes, ebenso wie die glücklichsten, traumhaftwunderbaren Erlebnisse der Mänaden ihren Grund im Wesen des Dionysischen haben.

Denn die einzige Rettung, die Befreiung von dem Unerträglichen ist die völlige Hingabe. Das ist der Sinn der engen Beziehung der Frauen zu Dionysos: sie sind die sich Hingebenden ihrer eigensten Natur nach. Den sich völlig Hingebenden ist auch die «Gefahr süß», in den Abgrund zu stürzen: in den Abgrund der tiefsten Schluchten und der tierischsten Wildheit. Doch sobald sie sich hingegeben, dem Dionysos überlassen haben, werden sie geführt und geschützt, auch vor ihrer eigenen Wildheit. Zu ihren Opfern werden Tiere, die die Natur selbst zum Opfer bestimmt. An diesen wird ihr Rausch ausgetobt, das Unerträgliche ausgekostet. Die wirkliche Gefahr bleibt — den Widerstrebenden: sie stürzen sich selbst mit unfehlbarer Gewissheit. Das ist keine moralische Strafe, sondern natürliche Folge der Unachtsamkeit gegen organische Gesetze einer seienden

Weltordnung: der dionysischen. Diese Gesetze in sich auswirken zu lassen ist zugleich höchste Kultur, von deren weltbezwingender und -zähmender Macht antike Weltherrscher und Eroberer seit Alexander, Caesar und Antonius überzeugt waren. Diese Kultur weiss aber, dass das Dionysische noch in einem anderen Sinne unbezwingbar ist:

non ego te candide Bassareu  
invitum quatiam

— sagt Horaz (Carm. I 18). Der herangezwungene Dionysos rächt sich mit einem Rausch, welcher dem der kleinasiatischen Herrin der Löwen, der zügellosen Kybele ähnlich ist. Mit ihm erscheint der *caecus amor sui*. Horaz fürchtet sich vor diesem mit Recht: wir erkennen in ihm die blinde (sightless) 'Ekstase des Tigers'.

#### KRANZ UND MASKE.

Das Ueberschäumen in pflanzlicher Form als Symbol und Epiphanie des Dionysos: darüber können wir uns jetzt etwas kürzer Fassen. Natürlich ist er kein Gott der 'Vegetation' — dagegen hat Otto manches Richtige gesagt. Zumal, wenn unter 'Vegetation' etwas ganz abstraktes verstanden wird, etwas für « Müde, Erschöpfte, Vertrocknende », wie Nietzsche sagen würde. Pflanzen, mit ihren Säften und Kräften die « Gleichnisse des Gottes selbst » — wie dies Otto im besonderen von Weinrebe und Efeu zeigt —, oder Pflanzliches mit bestimmten Eigenschaften, wie der Pinienzapfen in seiner Starrheit mit dem Samen des Lebens, sind bereits 'Realität'. Diese naturhafte Realität, welche ebenso, wie die seelische, die Erscheinungsform der höheren Realität 'Dionysos' ist, — sie soll hier noch betrachtet werden, und zwar als etwas Formgebendes für seinen Kult. Damit sind wir bei der Bekränzung angelangt.

Wenn Dionysos im Demos Acharnai geradezu als Κισσός angerufen wird (Otto 142), so bedeutet das soviel, dass der Epheu, nicht anders als etwa der Stier, eine mögliche Form für ihn ist. Wird er als "Ενδενδρος oder Δενδρίτης, ein 'Gott im Baume' verehrt, so beruht die Identität weniger auf dem Ausdruckswert besonderer Baumarten, als des 'Baumes' überhaupt, oder be-

stimmter Baumindividuen, wie jener Platane, die in der bekannten Inschrift von Magnesia erwähnt wird. Die Weinrebe in der die Gegenwart des Dionysos durch den eigenen pflanzlichen Saft und zugleich den des Gottes, durch den Wein also, am klarsten bezeugt wird, bietet auch als Pflanzenart schon das Bild des Ueberschäumens. Es ist die Realität des Ueberschäumens, wie sie in Südeuropa und Kleinasien an Berghängen wild, oder über die Grenzen der Gärtner in das unbebaute Land weiterkletternd und übergreifend wächst. Und der 'Weingarten' im Süden: wie übervoll ist er mit grünendem, lebendigem Blatt und Zweig! «Der Ranke Ueberkräfte», mit denen der Winzer zu kämpfen hat! Die Weinranke ist der natürliche dionysische Kranz. Und überschäumend ist erst recht der Efeu: überschäumend in seinem Verhältnis zum Felsen und Baum, den er bewächst, und der in diesem Verhältnis die starre Natur darstellt (oft tötet der Efeu den Baum), er aber das unbezwingbar sprudelnde Leben. Ueberschäumend ist er auch im Verhältnis zu sich selbst: mit seinen sogenannten Lichttrieben, die im Sommer erscheinen und — wie auch Otto bemerkt hat — während der Zeit der Epiphanie des Dionysos in den Wintermonaten ihre Früchte austragen. Die Efeuranken sind das Urbild des Kranzes und des *serlum* überhaupt. Dass dabei die ringartige Biegung (*κορώνη*) das weniger Wichtige, d. h. hier nicht das Ausdrucksvolle ist, zeigt die Bedeutung der Zweige im Dionysoskult.

Das Wort *βάγχος* im Griechischen ist gemeinsame Bezeichnung des Gottes, des ihn Feiernden und des Zweiges (Hesych. s. v.), aber auch der Fackel und des Kranzes (Etym. Magn.), also von Pflanzlichem: Zweigen, auch der Eiche und Tanne (Eur. Bacch. 109 f.) und von Fichtenzweigen als Fackeln (Eur. Bacch. 146). Den Thrysos, den langen Stab, — oft den Schaft einer Narthexstaude, einer der vornehmsten pflanzlichen Erscheinungen des Südens — trägt der Gott, und nach ihm auch seine Verehrer, in der Hand: und derselbe Thrysos ist zugleich Träger des Gottes. Die angeführten Worte des Horaz lassen daran nicht zweifeln: *non ego te candide Bassareu invitum quatiam* konnten nur von dem Thrysos gesagt werden. Und das ist kein besonderes Wagnis des Dichters. Der Thrysos — einer Lanze ähnlich auch darin, dass man ihn schüttelt und schwingt (mit einem Bilde des Gottes

tut man das doch nicht) — 'vergegenwärtigt' als Pflanzliches, und durch seinen Pflanzenschmuck, den Gott. Ausser den Pinienzapfen als Bekrönung verwendet man dazu auch Laub und, wie man auf Darstellungen sieht, auch Zweige. Das Verfahren wird beschrieben von Vergil (*Ecl. V 31*): *foliis lento intexere mollibus hastas*. Von einem anderen dionysischen Kultsymbol sagt Horaz fortlaufend dasselbe:

nec variis obsita frondibus  
sub divom rapiam.

Laubschmuck als dionysische Form erscheint überall, besonders viele Efeuzweige begegnen an einer wichtigen Darstellung des Gottes als Maske (Frickenhaus, *Lenäenvasen* Nr. 23). Eine merkwürdige und durchaus nicht sinnlose Verbindung, die uns zum vollen Verständnis der pflanzlichen Form des Dionysischen verhilft.

«Efeuzweige buschen sich baumkronenartig über der Maske, ranken sich um die freien Teile der Holzsäule (an der die grosse Maske des Gottes hängt) oder wachsen von ihrem Grunde herauf, gehen auch zuweilen, wie Baumzweige, von dem Gewande des Gottes selbst aus». Mit dieser Beschreibung hebt Otto das für uns Wichtige an der Darstellung hervor. Auch betont er mit Recht, dass diese Säule durch Zweige und Buschwerk nicht das Bild eines Baumes darbieten soll, der Efeuschmuck begleitet die Epiphanie des in der Maske gegenwärtigen Dionysos. Begleitet sie nur? Ist sie nicht vielmehr auch eine Form der Epiphanie des Gottes, wie wir es schon festgestellt hatten? Trennt aber in diesem Falle nicht eine zu grosse Kluft diese beiden Arten der Epiphanie: die durch die Pflanze und die durch die Maske? Ja, vielleicht dann, wenn die Maske nur als das Symbol der gespenstischen Gegenwärtigkeit und der gespenstischen Ferne in Einem — «der leibhaft gegenwärtigen Ferne» (Otto 194) — angesehen wird, was sie übrigens ist. Die schönen Seiten, die Otto über sie im Geiste dieser Anschauung geschrieben hat, bleiben auch dann wahr, wenn wir bedenken, dass die Maske an sich die verkörperte Starrheit ist, noch viel mehr als ein efeuumrankter Stein oder Baum in seinem Verhältnis zu seinem gleichen, lebendigen Schmuck (vgl. *Dionysos und das Tragische in der Antigone*,

Frankfurter Studien); und wenn wir jetzt auch noch hinzufügen, was sie in seinen Trägern bewirkt.

Masken, die den Gott Dionysos darstellen, etwa die ausdrucksvollste, die von Ikaria-Dionyso (Wrede, Ath. Mitt. 53, 1928, T. I.) oder ihre anzunehmenden Vorbilder aus leichterem Material, waren nicht unbedingt bestimmt, um von Menschen vor dem Gesicht getragen zu werden: so weit wird man Otto Recht geben müssen. Und doch ist eine Maske ohne diese — wenngleich nur ideelle — Bestimmung eigentlich undenkbar. Dazu kommt noch ein Weiteres, Gefühlsmässiges. Ist diese Maske für keinen Träger bestimmt, sondern hat gleichsam das ganze Dionysische im Weltall zum Tragenden: auch dann kann sie von der Erfahrung menschlicher Maskenträger unmöglich losgelöst werden. Diese Erfahrung ist die einer Wirkung von mächtigster seelischer Realität. Sie geht von der Maske aus. Von der die Seelen umwandelnden Macht dieses wunderbaren dionysischen Instrumentes kann ein Karneval im Süden heute wohl noch nur eine verblasste Vorstellung geben, aber immerhin eine Vorstellung. Es ist ein Hervortreten von Innerstem und Verborgenstem, ein In-Bewegung-Kommen von scheinbar vollkommen Ertötetem, das durch die Maske bewirkt wird. Das Tiefste und Unterste der Natur im Menschen wird heraufgezwungen, wird frei, dämonisch gestaltlos, wenn die Maske gesichtslos ist (*Domino*), oder dämonischfratzenhaft, wenn die Maske eine Fratze darstellt. Durch Masken konnten Menschen immer und überall auf der Welt zu Dämonen werden. Die tragischen Masken, obwohl menschlich, vermögen ihre Träger zu übermenschlicher Höhe zu erheben, die komischen — die nächsten Verwandten der fratzenhaften Dämonenmasken (vgl. *Dionysos und das Tragische*) — verleihen ein mit dem Dämonischen vergleichbares Dasein. Die Schauspieler haben sehr viel verloren, als die Masken aufgegeben wurde. Sie müssen jetzt ihre Gesichtszüge zu Masken gestalten und durch diese bewegliche Maske wird nie eine so ungeheure Bewegung aus ihrem Innersten hervorgerufen werden können wie durch die starre Maske.

Die Kluft zwischen Efeu und Maske sehen wir damit verschwinden. Auch der Efeu bildet — darin, wie in allem Folgenden dem Ganzen der Pflanzenwelt gleich — nur eine Ober-

fläche. Mit ihm tritt aber etwas von innen hervor: Lebendigkeit und Bewegung. Nur breiten sich diese in ihrer pflanzlichen Ruhe aus, während sie durch die Maske hervorgerufen die Starrheit gleichsam auflösen und neutralisieren (*Dionysos und das Tragische*). Ein solches Hervortreten, Sich-nach-aussen-Kehren: das ist die Ekstase der Pflanze. Und dasselbe ist die Ekstase der Maskenträger und Mänaden, die Ekstase als seelische Realität in der dionysischen Sphäre überhaupt (vgl. *Orphische Seele*). 'Seele' gebärdet sich hier, wenn irgendwo, wie 'Natur' und die Natur, ob Pflanze, ob Tiger, wie die dionysische Seele. Schmückt man die Maske des Gottes mit Efeuzweigen, so vereinigt man verwandte Formen: die eine ist dionysische Form des Menschlichen, die andere des Aussermenschlichen. Bekränzt man sich zum Dionysosfest, so 'vergegnwärtigt' man den Gott durch seine pflanzliche Form in völliger Uebereinstimmung mit der seelischen. Wir könnten fast sagen: es ist ihre ekstatische Seele, die die Dionysosverehrer in ihrem Kranz auf ihrer Stirn tragen.

Es lag immer nahe, die dionysische Ekstase, die Bewegung die in ihr zu Tage tritt, mit anderen religiösen Bewegungen zu vergleichen. Dionysos ist der grosse Beweger, dessen Kult auch in dem erd- und ortsgebundenen, sozusagen sedentären, oder wenigstens 'feststehenden' Kultleben der Alten immer den Eindruck macht als ob hier etwas ganz Neues von Aussen her eingebrochen wäre. Dies spiegelt sich in den Mythen von seinen Epiphanien, der Verfolgungen und Widerstände, mit denen man ihn empfangen hat. Dass darin sein Wesen sich offenbart und eine geschichtliche Erklärung unnötig ist — zu diesem Ergebnis sind auch wir gelangt. Er ist seinem Wesen nach 'der kommende Gott'. Auch der wird dies Otto zugeben müssen, der in der Dionysosreligion das Urbild der antiken Missionsreligionen sieht. Eben deshalb konnte sie dazu werden, weil die Ankunft des Gottes zu ihrem Wesen gehört. Und zwar in einem anderen Sinne als bei Apollon. Dort besitzt die Ankunft nur eine mittelbare Wichtigkeit: sie zeugt von der wesentlichen Distanziertheit des Gottes. Hier ist die Ankunft selbst wesentlich: die Plötzlichkeit, das Ganz-anders-Werden. Ihr Symbol ist das Schiff. Freilich kann es nicht die Epiphanie des Gottes aus dem Meere be-

deuten, wie Otto es verstehen will (S. 62). Schiffe kommen nicht aus der Meerestiefe. Auch dieses ist nur plötzlich da. Es ist ein Gespensterschiff in umgekehrtem Sinne: Es führt nicht weg in eine andere Welt, sonder eine andere Welt bricht mit ihm in die diesseitige ein. Das 'über das Meer' drückt auch hier das Jenseitige aus, aber dionysisch: lebensvoll. Doch dürfen wir in diesem Zusammenhang das Historische nicht ganz unberührt lassen.

Otto tritt energisch gegen die moderne Behauptung der nicht-griechischen Herkunft der Dionysosreligion auf. Für ihn spricht, dass Dionysos seinem Wesen nach, innerhalb dessen gerade die dionysische Kultur als wesenbildendes Element das Bestimmende und Unterscheidende ist, der allergriechischste Gott wäre — wenn die übrigen grossen Götter des Griechentums den Gedanken einer solchen Steigerung überhaupt zuließen. Eher für Otto als gegen ihn spricht, dass Dionysos in engster Verwandtschaft mit Urgöttern der Mittelmeerwelt und angrenzender Länder, überhaupt mit Urgöttern der prähistorischen Menschheit steht, und sobald man vom unterscheidenden Merkmal seiner dem Griechentum offenbarten Gestalt — also davon, was Dionysos zu Dionysos macht — absieht, bieten sich die natürlichssten Analogien dar. 'Dionysische' Bräuche ohne Dionysos, d. h. ohne seine Kultur, in Altamerika oder Indien sind fast noch lehrreicher als die gleichen Erscheinungen in Kleinasien, wo seine Wirkung und Nähe schon fühlbar ist. Hier sind die Probleme ganz neu zu stellen, insbesonderem das Problem seiner Beziehungen zum Nordbalkan, wobei man auch des Nordwestbalkans nicht vergessen darf. In Italien erscheint ja Dionysos das erste Mal sehr früh, wie es trotz manchen dagegen geäusserten Bedenken heute das Wahrscheinlichste ist, und als Vermittler kommen hier die Illyrier der Adriaküste in Betracht (vgl. zuletzt Franz Altheim, *Epochen der römischen Geschichte*, Frankfurter Studien IX., 49 f., 59 f.). Als er dann im zweiten vorchristlichen Jahrhundert in Italien wieder ankommt, ist er allerdings schon der Gott einer 'Missionsreligion', aber von einer ganz eingentümlich dionysischer Mission (vgl. *Satire und satyra* 141). Man fand gerade in dieser dionysischen Bewegung, ihrer Verfolgung und Unterdrückung Züge, die mit dem Christentum und seinem

Schicksale als Missionsreligion übereinstimmten (in erster Linie Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, 25).

Das Buch, das Johannes Leipoldt ganz dieser Uebereinstimmung gewidmet hat (*Dionysos*, Angelos-Beiheft 3, Leipzig 1931), arbeitet diese gemeinsamen Züge am Gründlichsten heraus. Das, was darin als das Wesen des Dionysos von der älteren philologischen Religionswissenschaft übernommen wurde, ist mit dem Erscheinen von Ottos Werk veraltet. Und jene Parallelen zwischen 'Dionysischer Kultur' — so müssen wir jetzt sagen — und christlicher Frömmigkeit, Dionysos und Christus selbst, wie sie von Leipoldt und vor ihm auch schon von vielen Anderen wissenschaftlich oder weniger wissenschaftlich gezogen und ausgeführt worden sind, erfordern nunmehr einen sicheren Prüfstein, wodurch das Grundverschiedene dieser überwältigenden Erscheinungen auch in der trüben Atmosphäre der Religiosität eines Zwischenreichvolks, der kleinen Leute von Uebergangslagen und -Zeiten sicher zu unterscheiden wäre. Sollte dazu nicht die Erkenntnis am besten dienen, dass echt-dionysische Bewegungen aus dem Seelischen in das Pflanzliche gleichsam umtauschbar sind? Wäre dieses Umtauschen auch für Regungen der christlichen Seele möglich?

Ich will hier diese Frage nicht erörtern, möchte unabhängig davon auf eine Erscheinung hinweisen, welche in der untergehenden antiken Welt das Gegenbild zur Verbreitung des Nicht-Dionysischen in den Seelen bildet, und sie ergänzt. Dionysische Symbole und Bilder aus seiner Sphäre werden immer mehr zum blossen Theater- und Gartenschmuck. Das Verhältnis dreht sich um: früher drückte Maske und Laubschmuck den Gott aus, jetzt der Gott das Theater und den Weingarten. Das antike Theater verschwand. Aber der südliche Weingarten, und überhaupt: die südliche Natur? Bleiben dem Dionysos zuletzt nicht doch Realitäten, die auch in der christlich gewordenen Welt an seine Gelegenwart gemahnen? Statt Seelen: Steine, Pflanzen, Tiere. Sein Wesen offenbart sich auch in diesem historischen Schicksal.

Es wäre noch dies und jenes weiter auszuführen. Doch hier nur noch Eins. Haben die Griechen über ihren Dionysos Solches, wie die Gedanken Ottos oder diese sind, je gedacht? Sie hatten es viel leichter. Denn sie besassen in Mythos und Bild, in Vision und kultischer Vergegenwärtigung das Wesen des Dionysos völlig ausgedrückt. Sie brauchten nicht, wie wir, nach einem gedanklichen Ausdruck zu suchen, der immer unvollkommen bleiben wird.

*Budapest.*

KARL KERÉNYI

## GIROLAMO GALATEO

### E LA SUA APOLOGIA AL SENATO VENETO

Alla dieta di Norimberga, nel 1524, il Cardinale Campeggi illustrò lungamente e documentò in modo preciso la pericolosa propaganda luterana che, proprio attorno a quegli anni, si svolgeva in Italia, e più specialmente a Venezia e nel territorio soggetto alla Serenissima. L'illustre prelato additò soprattutto l'università di Padova come il centro di maggiore infezione ereticale da sorvegliare.

Lo stesso Lutero, qualcbe tempo dopo, con la sua famosa lettera del 7 marzo 1528<sup>1</sup> conferma la testimonianza del Campeggi, dichiarando di avere appreso «con vera gioia» che Venezia ha ricevuto «la verace parola di Dio».

Effettivamente il prelato cattolico aveva di che allarmarsi ed il riformatore Sassone di che essere soddisfatto: il fermento religioso nel territorio soggetto a Venezia era davvero vivissimo. La vita religiosa che vi si conduceva era veramente ricca di promesse per chi sognava di portare la guerra al papato anche di qua dalle Alpi. Venezia promise però, molto di più di quel che non mantenne, perché alla rapida diffusione delle idee rivoluzionarie non fece mai seguito l'aperta ribellione.

Per spiegarci come a Venezia si potessero diffondere largamente le idee luterane bisogna avanti tutto ammettere che il Governo della Serenissima non fosse avverso alle novità religiose che venivano dal Nord.

Dato il forte accentramento politico della Repubblica e la intensa sorveglianza esercitata su tutte le attività dei sudditi, se le idee ereticali poterono circolare e propalarsi vuol dire che il Se-

<sup>1</sup> Luth., *Epist.* III, pag. 289.

nato ed i Dieci non reputarono utile un loro intervento, e se non intervennero bisogna ammettere che le Magistrature avessero la loro buona ragione politica per assumere un atteggiamento, almeno in apparenza, così tollerante.

L'ipotesi che si lasciasse fare perchè anche il Governo aveva propensioni luterane è addirittura insostenibile: se altro non fosse, gli avvenimenti della Germania in piena rivolta sociale, sarebbero bastati a togliere alla forte oligarchia Veneta ogni velleità di riforme: l'anarchica ribellione dei contadini della Germania e quella non meno grave del proletariato urbano stavano a testimoniare come le novità religiose fossero tutt'altro che adatte a mantenere saldo quell'ordine sociale di cui il Governo Veneto era geloso custode.

Se dunque Venezia — fino almeno allo inizio del Concilio Tridentino — non represse il fermento religioso che si era sviluppato sul suo territorio con gli energici sistemi che aveva sottomano, è evidente che la ragione di questa sua apparente tolleranza va cercata nel campo politico.

A nostro avviso solo i rapporti politici molto tesi che corrono tra la Serenissima e la Curia Romana spiegano l'atteggiamento assunto dal Senato Veneto e dai Dieci in materia religiosa.

Il Cecchetti<sup>1</sup>, nel suo accurato studio, ha posto in luce le varie cause di questo disaccordo tra Venezia e Roma. Fra tutte le cause però una sola, a nostro modestissimo avviso, è veramente profonda e tale da giustificare il conflitto più che secolare che risale ad un'epoca assai anteriore alla Riforma Luterana.

Venezia non permise mai che la Curia si intromettesse nella vita interna dello Stato per sindacare e giudicare la condotta dei suoi cittadini, e lo stesso clero essa volle interamente soggetto all'imperio della Repubblica, suprema moderatrice ed unica normatrice di tutti gli Istituti, laici e religiosi, che vivevano sul suo territorio.

L'annosa questione delle giurisdizioni che creò tra il XIV ed il XV, e fino al XVI secolo, interminabili conflitti tra Roma e gli Stati dell'Europa Occidentale — che in quest'epoca affermarono la

<sup>1</sup> V. Cecchetti, *La Repubblica di Venezia e la corte di Roma nei rapporti della religione*, Venezia 1874.

loro autonomia nazionale — più che altrove è viva e palpante a Venezia.

Già fin dalla seconda metà del XIII secolo è dato notare a Venezia il forte accentramento potitico dello Stato che porta ad avversare e contenere in modo sempre più energico le pretese di Roma.

Il carattere stesso del tribunale della Inquisizione sorto a Venezia nel corso del XIII secolo, oltreché per arginare le discordie sanguinose tra Guelfi e Ghibellini — che non vi ebbero mai una grande importanza —, anche per estirpare la pericolosa eresia dei Patarini, rivela assai chiaramente l'intenzione della Sere-nissima.

Come bene ebbe a notare il Sarpi, l'Inquisizione fu posta alla diretta dipendenza del Senato e non fu che un nuovo mezzo molto efficace, nelle mani dello Stato, per mantenere l'ordine pubblico.

Roma protestò lungamente per questa intromissione politica ma invano; chè la Repubblica mantenne sempre la costituzione del tribunale formato di soli tre giudici ecclesiastici ai quali aggiunse 'i tre savi dell' heresia ' con particolare avvedutezza scelti dal Senato e sempre posti alla dipendenza dei Dieci.

In fatto di polizia e di vita interna dello Stato, qualunque fosse l'attività da controllare, il Governo volle pensarci da sè.

Nella prima metà del XVI secolo questo accentramento politico era ancor più accentuato, e quando Clemente VII a differenza del suo predecessore, costituì una nunziatura stabile a Venezia, molti erano i contrasti che attendevano una risoluzione, e il lavoro arduo, delicato e di grande responsabilità per il nunzio, non mancò certamente.

Dalle relazioni del primo nunzio che fu Tommaso Campeggi (fratello del Cardinale Lorenzo), bene accetto alla Repubblica ma non molto nelle grazie del Santo Padre, apprendiamo varie questioni controverse che dimostrano come Venezia sia tutt' altro che docile alla volontà del Papa.

Prima fra tutte la questione delle decime: la Repubblica uscita di fresco dalla guerra con la Francia, era ancor esausta di forze e di denaro quando in Oriente tornava a riaffacciarsi il pericolo di Solimano che muoveva contro Cipro. In tale frangente fu ne-

cessario richiedere delle contribuzioni straordinarie ai cittadini ed alle città soggette, e tutti risposero con mirabile disciplina. Ma il denaro raccolto non era ancor sufficiente per le grandi spese della guerra, e si dovettero escogitare nuovi mezzi per rinsanguare le esauste casse dello Stato. Fra l'altro il Senato elevò allora la tassa che il clero doveva all'Erario, portandola da due decime a quattro decime.

Il provvedimento non aveva in sè nulla di ingiusto — non era che il semplice ritorno ad un antico diritto della Repubblica — e, quantunque le due decime supplementari non fossero affatto richieste con spirito vessatorio (tant'è vero che fruttarono solo 40.000 ducati, cioè molto meno del previsto), tuttavia si ebbe una vera sollevazione in massa del clero che si sentì incoraggiato alla resistenza dall'aperto appoggio di Roma.

Il Campeggi si occupò della faccenda con molta abilità, ma nè la sua consumata arte diplomatica nè i minacciati fulmini di Roma, riuscirono a rimuovere il Senato.

Altre cause di discordia sempre in materia fiscale non mancarono, e tutte ebbero lo stesso esito: fra l'altro il Pontefice avrebbe voluto che per ragioni tutte speciali i vescovi di Bergamo e di Corfù fossero dispensati dal pagamento di grosse tasse che dovevano all'Erario, ma la dispensa non venne mai. Anche per la concessione dei benefici non mancarono grosse liti.

È da ricordare fra tutte l'interminabile contrasto fra il Senato e i frati del ricco convento di Monteortone, che, quantunque protetti dal Nunzio, furono costretti a sottomettersi all'autorità civile.

Perfino nei giorni tragici del sacco di Roma il duello tra la fiera Repubblica ed il Papa, non ebbe tregua.

Da Castel S. Angelo ancora assediata, Clemente VII aveva designato alla diocesi di Treviso, vacante per la morte del vescovo Bernardo, il Cardinale di S. Maria in Portico, il quale non potè raggiungere la sede perchè la diocesi fu concessa invece dal Senato ad un prelato Veneto.

Il Papa, ancorchè prigioniero di fatto in Castel S. Angelo, fulminò il doge Gritti colpevole « dell'orrendo secolare abuso » e lo paragonò, con linguaggio violentissimo, agli antichi Faraoni che oppressero il gregge del Signore.

Ma soprattutto in quest'epoca di scompiglio europeo predominò la politica estera, che creò conflitti ben più vasti e scissioni più profonde di quelle che sorsero dalla sistemazione delle giurisdizioni e dei benefici. E questo è il lato che il Cecchetti non non ha approfondito come sarebbe stato desiderabile.

Dopo l'amara esperienza di Avignone e le fortunose vicende dei lunghi Concili, i Papi rivolgono tutta la loro cura a ricostruire e fortificare lo Stato Pontificio. Il Santo Padre diviene allora un principe Italiano, come tutti gli altri principi preoccupati di creare un assetto politico a proprio vantaggio. Di fronte sta Venezia che proprio nello stesso tempo, per riparare almeno in parte il gravissimo danno arrecatole dalla caduta di Costantinopoli, sente il bisogno di rafforzare il suo assetto e di potenziare i suoi possessi di terra-ferma per poi convergere tutte le sue forze nella disperata resistenza in Oriente.

Il secolo che sorge vede nella loro fase risolutiva due programmi politici in pieno contrasto: quello del doge Contarini e quello non meno imperialista di Giulio II. Entrambi sognano di spezzare per sempre l'equilibrio Italiano a vantaggio del proprio Stato.

Così avvenne il cozzo asperrimo che ai tempi di Clemente VII — e cioè in quegli stessi anni nei quali Lutero nutriva fondate speranze su Venezia — non è ancora concluso.

I molti volumi giacenti in Vaticano, formati dalla raccolta delle relazioni inviate dai Nunzi di Venezia in quell'epoca procellosa, quando saranno esplorati con maggiore sistematicità di quel che per ora non abbia fatto il Tolomei<sup>1</sup>, porteranno indubbiamente maggior luce sulle relazioni politiche fra i due Principati. Venezia è sotto l'incubo della politica bifronte di Roma, che — ingerendosi sempre, più o meno abilmente, nella lotta tra Francia ed Impero — cerca di isolare la Repubblica rivale e di guadagnare terreno a sue spese.

Anche nei giorni procellosi che precedettero il sacco di Roma, quando il sovrastante comune pericolo di Carlo V vittorioso parve far dimenticare l'antica rivalità e una alleanza difensiva si strinse

<sup>1</sup> Tolomei, *La nunziatura di Venezia nel pontificato di Clemente VII*, Riv. Storica Italiana, ottobre-dicembre 1892.

tra i due irriducibili antagonisti, l'accordo è tutt'altro che saldo e sincero. Proprio in quei giorni, quantunque chiuso in Roma e minacciato da due eserciti cesarei che marciavano contro di lui, Clemente VII tiene a riaffermare gli intangibili confini dello Stato, voluti da Giulio II, ed energicamente rivendica il suo diritto su Cervia e Ravenna.

Venezia è ancor più ambigua; non vuole che le armi imperiali schiaccino definitivamente gli Stati Italiani che essa considera come necessari elementi per arginare la supremazia straniera, ma d'altra parte non desidera neppure una vittoria troppo netta dei collegati, che finirebbe a tutto vantaggio dello Stato Pontificio. E tanta incertezza nella politica Italiana risentì certamente l'esercito del Duca di Urbino, e se questi non compì nessuna forte azione militare e se preferì — come l'Ughi<sup>1</sup> eloquentemente nota nelle sue Cronache — « tener sempre due o tre monti di mezzo » tra le sue soldatesche e gli Imperiali, non è forse ipotesi troppo azzardata affermare che influissero sulla sua indecisione, oltrechè il personale risentimento contro Clemente, anche il segreto desiderio di Venezia a cui non dispiaceva forse l'azione, più apparente che reale, del Duca.

Dopo la catastrofe ecco l'accordo di Bologna minacciare di nuovo l'isolamento della Repubblica che, a denti stretti, di fronte alla nuova alleanza, è costretta a restituire a Clemente Cervia e Ravenna e deve suo malgrado far parte della lega servile che dà gli Stati Italiani in mano a Cesare vittorioso.

Le varie lettere — circa una trentina — che tra il '32 e il '33 il Vice legato Pontificio Roberto Maggi scrisse da Venezia al Magnifico Jacopo Salviati informatore apostolico, sono dei documenti interessantissimi perchè dimostrano la profonda ostilità del Senato Veneto contro il Papa. La sottile politica di Clemente ha reso terribilmente diffidente il patriziato veneziano che ormai non vede più, in ogni mossa della Curia, se non un nuovo occulto pericolo per Venezia. Si teme che nuovi accordi segreti siano tramati contro la Repubblica, ed il Maggi, per sua stessa dichiarazione, è tenuto in stretta sorveglianza; egli vive in Venezia come un prigioniero

<sup>1</sup> Ved. *Cronache di Giuliano Ughi*, ripubblicate nell'Arch. Storico Italiano, Appendice Vol. VIII.

guardato a vista, oggetto di manifesta antipatia. I Senatori gli sono specialmente avversi e chiaramente gli fanno intendere che essi amano trattare col rappresentante del Pontefice il meno possibile. Nei primi mesi del '33 le relazioni si fanno ancor più gravi: si teme — come infatti avvenne di lì a poco — la rioccupazione di Ancona da parte del Pontefice.

Quando giunse a Venezia questa notizia, l'irritazione del Senato e del popolo fu al colmo: certo Venezia non aveva nulla da guadagnare per l'avventura conquista dell'unico porto del medio Adriatico da parte di uno Stato che l'esperienza dimostrava tutt'altro che amico.

Nè valse a calmare la pubblica opinione l'azione più abilmente diplomatica del nuovo Nunzio — l'Aleandro —, che si affannò a dichiarare e dimostrare i pacifici sentimenti del Santo Padre.

Solo negli ultimi anni del pontificato di Clemente VII si ebbe un riavvicinamento col Doge Gritti. L'orizzonte italiano fattosi più chiaro e la minaccia imperiale ormai dileguata, permisero una più cordiale intesa tra i due maggiori Stati Italiani.

Questo lo sfondo sul quale si muove e si svolge il fermento religioso del quale ci occupiamo, e son queste circostanze politiche, a nostro avviso, che spiegano il contegno della Repubblica e del suo Governo, che pur non avendo affatto simpatia per l'eresia, e non desiderando certo una scissione religiosa, tuttavia non s'impegnò per reprimere delle idee che, in fin dei conti, dovevano apparire agli occhi di ogni buon veneziano come la logica reazione contro quelle soverchie preoccupazioni mondane della Curia, di cui Venezia stessa risentiva i tristi effetti politici.

\* \* \*

Le relazioni tra Venezia e la Germania, attraverso Pontebba, erano facili e frequenti; non c'è quindi da meravigliarsi che con gli intensi scambi commerciali giungessero sul territorio della Serenissima i libri dei primi Riformatori.

Burcardo di Turingia, apprezzato maestro di teologia presso Francescani di Venezia, scrivendo nel 1520 a Giorgio Spalatino,

predicatore di Corte dell'Elettore di Sassonia, ci dà di questo autorevole conferma. Egli informa che i libri di 'Frate Martino' sono venduti a Venezia con molta richiesta, ma che più specialmente a Padova se ne fa largo commercio entro le mura dell'Università.

Il Sanuto parlando delle opere ereticali stampate in Germania, soggiunge proprio in quest'epoca: « Tamen io ne avia avuta una e l'ho nel mio studio »<sup>1</sup>. Di qui i due brevi papali del 1520, che a poca distanza l'uno dall'altro (il primo del 14 gennaio e il secondo del settembre) proibiscono di stampare, leggere, far circolare e predicare novità religiose, pena la scomunica. Il divieto papale rimase però quasi ovunque lettera morta.

La diffusione di questi libri non tardò a far sentire il suo effetto. Il Sanuto ricorda che nel dicembre dello stesso 1520, tale fra' Andrea da Ferrara predicò secondo le dottrine di Lutero e tale fu il rumore da lui suscitato che Leone X si occupò della faccenda, incaricando il suo Cancelliere Pietro Bembo di inviare alla Serenissima un altro breve in proposito.

Fra' Andrea prese però il largo senza essere disturbato, chè la Repubblica fece un'accoglienza assai fredda all'eloquentissimo latino del Bembo.

Nella quaresima del '21 il Palmaria credette di giovare alla causa della Chiesa, ordinando che dai pulpiti di tutte le parrocchie dei territori di Venezia e di Padova tutti i migliori predicatori attaccassero Lutero; ma il suo zelo ottenne l'effetto opposto a quello sperato: le idee che dall'alto del pulpito venivano esposte a foschi colori finirono per interessare anche il popolo che amò conoscerle più da vicino per discuterne il pro e il contro.

Al generico interesse per la novità che faceva scalpore, il popolo minuto aggiungeva particolari ragioni che lo rendevano assai sensibile alla nuove idee. A Venezia, la difficile situazione politica, derivata dall'incerto assetto italiano, e le guerre in Oriente ed in Italia avevano avuto come immediato effetto un profondo disagio economico del quale maggiormente risentivano le classi sociali più diseredate. A rendere più acuta la crisi economica si aggiunsero i frequenti disastri e naufragi del naviglio, le scorrerie

<sup>1</sup> Sanuto, *Diari*, XLIX 126.

dei Turchi sulle vicine coste della Dalmazia e le ribellioni sanguinose della Morea. Tale stato di cose rendeva il terreno assai fertile ed adatto per il diffondersi di idee innovative.

Come sempre è avvenuto, il movimento religioso progrediva in quanto coltivava l'insofferenza del popolo e preparava un moto sociale.

Le relazioni lucide e precise di Girolamo Aleandro che, oltre ad essere il Nunzio Pontificio, era in grado, per le sue molte relazioni con le persone più in vista della città, di essere sempre bene informato, confermano questo stato d'animo che si diffondeva tra il popolo.

Quando si seppe che una monaca del Convento di S. Chiara di Murano aveva avuto delle visioni della Madonna, la plebe si mise in subbuglio e tale irrequietezza solo con molto stento fu frenata dalle autorità civili e dal Nunzio Pontificio. Le voci più allarmistiche circolarono tra il popolo che, profondamente impressionato dai miracoli di Murano, presagiva catastrofi e malanni maggiori di quelli subiti per il passato, e tutte per causa della scandalosa condotta del clero.

Da una parte i Domenicani si erano resi invisi alla popolazione con la loro eccessiva severità e con le continue intromissioni nelle faccende civili, mentre gli altri ordini religiosi — in contrasto coi Domenicani — erano invece eccessivamente indulgenti e assolvevano tutti e di tutto; anche coloro, dice l'Aleandro, che non erano eretici, ma addirittura pagani. Un energico intervento si rese necessario e, su istanza del Nunzio, fu allora creato l'Uffizio sopra i Monasteri, formato da magistrati civili ai quali fu commesso una larga giurisdizione sopra tutti gli istituti religiosi. Questo ufficio durò per tutto il XVII secolo, ma non raggiunse, almeno in un primo tempo, l'effetto sperato e non servì che a mettere in pubblico i molti e gravi abusi che si commettevano senza che vi fosse la forza per reprimere. L'Aleandro si lamenta di poter molto poco: non ha denaro, non ha sacerdoti fedeli e ben preparati e gli manca soprattutto l'aiuto della Repubblica.

Giunse a Venezia in questi giorni un fiorentino, un esule fuggito da Firenze dopo l'assedio, un tal frate Zaccaria che cominciò dal pergamo a fulminare — novello Savonarola — contro la decadenza del clero, contro la Curia e Clemente VII che aveva tra-

dito la sua patria. Il popolo fu con il focoso predicatore, ed agli stessi uomini di governo non dispiacque il violento linguaggio che il frate usava per colpire la politica di Roma. Anche in questa circostanza l'Aleandro si lamenta di non aver potuto far nulla, tanto più che il fiorentino fu tanto abile da non farsi prendere in fallo su nessun punto dogmatico.

Dopo l'episodio di questo dimenticato fra' Zaccaria le lettere del Nunzio hanno una lacuna di vari mesi, ma quelle che rimangono e per i fatti citati e per il linguaggio usato dal quale traspare una forte preoccupazione, bastano a dimostrare che il fermento religioso, dal 1532 al '33, raggiunse la massima intensità e prese proporzioni che cominciavano a divenire allarmanti.

Di quegli stessi anni, quantunque un po' anteriore al 1533, è un altro documento di grande interesse storico; intendiamo alludere all'informazione mandata dal Vescovo Teatino Pietro Caraffa al Santo Padre<sup>1</sup>.

G. Pietro Caraffa, Vescovo di Chieti, e poi a sua volta Pontefice, uomo di grande energia e pieno di zelo, fu a Venezia in quegli anni forse con qualche segreto incarico affidatogli dal Papa che aveva di lui grande stima. Il Caraffa, oltre ad essere uno spietato nemico dell'eresia, fu anche un severo censore del clero cattolico che voleva ricondurre a costumi più puri. Egli aveva visto le sregolatezze di Alessandro VI, del quale era stato cameriere segreto, e perciò conosceva molto bene i mali della Chiesa. Nella lunga lettera a Clemente che è una completa rassegna delle condizioni della Chiesa Veneziana, colpisce specialmente il duro linguaggio con il quale l'informatore addita al Pontefice le tristi condizioni del clero.

Senza alcun esordio e nella forma più rude che si possa immaginare il Caraffa entra subito in argomento: « Avvertirete Sua Santità — dice il Caraffa al messo Buonaventura — come si sentono delle heresie nella vita et nelli costumi di alcuni, come è un generale non far quaresima, non confessarsi ecc. », e « nella dottrina di alcuni che pubblicamente parlano e comunicano con gli altri dei libri poibiti, senza rispetto ». Poi il relatore addita

<sup>1</sup> *Informatione al Papa del Vescovo Teatino per mezzo di fra' Buonaventura zoccolante*, inserita nella vita di Paolo IV pubblicata nel 1613 da Antonio Carraciolo (Libro II Cap. IX).

la fonte di questa peste Luterana, in « una maledetta nidiata di quei frati li quali Iddio, per sua bontà fermando alcuni suoi servi ha incominciato a mettere in scompiglio.... perchè essendo loro stati discepoli di un frate eretico già morto, han voluto fare honore al maestro e tutti li detti discepoli sono heretici. Uno di loro è il Galatheo, la cui causa S. Santità l'altro anno mi commise, et io havendolo trattato eretico rilasso et incorreggibile lo condannai et ancora detinetur in carcere ». L'informatore aggiunge anche i nomi di Bartolomeo Fonzio e di Alessandro da Pieve di Sacco, anch'essi discepoli dello stesso maestro non nominato. Audace la considerazione che segue: sembra quasi che il Caraffa ardisca rimproverare il blando atteggiamento di Clemente che tratta gli eretici con epistole improntate a dolcezza, mentre « gli heretici si vogliono trattare da heretici et l'humiliarsi S. Santità a scriverli et parlar loro blandamente et lasciarsi cavar di mano molte grazie per loro, potrà essere che in qualche d'uno, per accidens, fosse riuscito; ma ordinariamente questa è la via di farli doventar peggiori et aumentarsi ogni dì il numero dell'heretici; et già i ribaldi si vanno gloriando et dicendo che questa è la via di essere honorati, nominati et beneficiati da S. Santità la qual cosa è indegnissima et perniciosissima ». Dopo questa fiera dichiarazione eccolo a raccomandar maggiore risolutezza con una frase che rivela l'uomo e traccia tutto un programma: « sì come — egli dice — al gruento rigor della guerra si fanno ogni dì nuove provisioni, così nella maggior guerra spirituale non si deve dormire ».

Nella seconda parte della lettera tratta della decadenza della Chiesa e le sue vedute sono in perfetto accordo con quelle dell'Aleandro. Sono « le prediche, i libri heretici e la lunga habituatione nella mala vita » le forze che alimentano l'eresia. Il relatore se la piglia contro coloro, e sono a Venezia moltissimi, che predicano e difendono la Chiesa facendole più male che bene, ignoranti in teologia, poveri di cultura in genere, gente che polemizza con Lutero senza conoscere neppure con precisione le sue idee. Peggiore è la viltà dei tempi che corrono nei quali non si ha il coraggio di allontanare dalla Chiesa questi pessimi predicatori, per timore che, perduto il pane, anch'essi vadano ad ingrossare la già grande schiera degli eretici.

« Questa — soggiunge il fiero Vescovo — è vera e perniciosa viltà. Et S. Santità sappia che se in questa terra la maggior parte delle persone di conto non si confessano et non si comunicano ogni anno, manifestamente ammoniti qualche volta da amici conscientiati et timorosi, si scusano con dire che i loro confessori gli danno licenza di fare alcune cose che fanno da non farsi da buon cristiano ». Tra tutti egli addita a Roma, come peggiori per mal costume, i Conventuali, ma anche per i Vescovi del dominio della Serenissima c'è la parte di responsabilità: « direte a Sua Santità che per la qualità et cupidità di alcuni Vescovi ordinari... tutte le Chiese Cattedrali oggi sono spogliate dei loro Pastori o perchè stiano in commenda o perchè li loro Prelati infiammati dalle ambitioni et lasciate le Chiese vadino discorrendo per le Corti ».

Sembra che Clemente, ricevendo questa nota che non peccava certo di reticenza, rimanesse fortemente impressionato e che subito ne riferisse al Sacro Collegio e quindi invitasse il Doge Gritti ad estirpare l'eresia con i mezzi più acconti alla gravità della situazione. Il Caraffa appoggiò l'intervento Pontificio con personali considerazioni che miravano a far vedere come l'eresia oltre che perdere l'anima dei Cristiani, compromettesse seriamente l'ordine e la sicurezza dello Stato, e sembra infine che le richieste del Vescovo fossero poi replicate da due messi Imperiali venuti espressamente da Bologna.

Il tasto toccato era abilissimo, perchè la pace interna dello Stato era la cosa che più premeva alla Serenissima, ma l'effetto delle rimostranze del Papa e dell'Imperatore fu ben magro a giudicare dalla risposta che i Dieci dettero e il Sanuto riferisce: « El Stato et dominio nostro è libero et perhò non potemo devederli ».

La Repubblica che in fatto di libertà dei sudditi non era mai stata molto tenera, questa volta invocava proprio la libertà e rivendicava la completa autonomia dello Stato di fronte a qualsiasi autorità esterna.

Solo negli ultimi anni del pontificato di Clemente VII, quando, come abbiamo accennato, l'assetto italiano ormai consolidato escludeva l'eventualità di un nuovo accordo tra l'Impero e la Chiesa ai danni di Venezia, e le relazioni politiche con il Papa

migliorarono fino a farsi amichevoli, cominciò l'azione repressiva contro l'eresia.

A questo cambiamento di rotta contribuirono anche ragioni di carattere religioso: fino a che gli eretici erano contro il clero corrotto, il Senato, lasciò fare, ma quando il movimento si fece spiccatamente Luterano, la Repubblica reagì energicamente contro questa nuova specie di assedio che si conduceva con invisibili ed insidiose armi, per fare di Venezia la provincia più meridionale del grande regno di Lutero. Contro questa minaccia la vecchia tradizione cattolica del Leone di S. Marco si risvegliò e l'azione repressiva fu energica e decisiva. I Domenicani furono lasciati liberi di far larghe retate di streghe e di eretici e di muovere guerra ai libri e alle stampe. Un Segretario dei Dieci fu deputato a sequestrare i libri incriminati, e il Vicario del Patriarca ebbe facoltà di richiedere l'intervento dei Capitani della Repubblica per eseguire perquisizioni e sequestri.

L'Aleandro approfittò delle mutate condizioni per svolgere un'intensa attività. Egli richiese ed ottenne di aver sempre a sua disposizione un capitano, dal quale fece arrestare molta gente, fra gli altri i capi di una comunità artigiana — un falegname tale Pietro Buonavita da Padova e un umile arrotino —, i quali furono processati per aver negato la confessione, il purgatorio e il libero esame.

Tutti coloro che — a somiglianza degli Anabattisti di Germania — dicevano di essere ispirati direttamente dallo Spirito Santo e non volevano riconoscere altra autorità all'infuori dell'Evangeliò, furono incarcerati o dispersi.

Queste le vicende politiche e religiose che inquadrano e rendono comprensibile il doloroso dramma di Girolamo Galateo, un umile e dimenticato frate, il quale negli anni della tolleranza maturò quelle idee religiose che poi, quando la repressione cominciò, dovevano condurlo a patire il carcere, con grande forza d'animo sopportato.

\*  
\* \*

Di Fra' Girolamo Galateo ben poco sappiamo, chè la controfensiva cattolica sferrata con il Concilio di Trento pochi anni dopo la sua morte, lo fece dimenticare, come furono dimenticati

tutti coloro che la reazione cattolica travolse disperdendone la fama e gli scritti.

Ma l'umile frate, ebbe in tanta sua disgrazia la buona ventura di trovare dopo la morte chi ne raccogliesse la memoria. All'oscuro perseguitato toccò in sorte un modesto cronista e un ben più povero editore, ma tanto bastò perchè l'opera non fosse dispersa. Noi ritorniamo ora a quell'umile cronista, Eusebio Salarino Bolognese, per attingere da lui le notizie più importanti sulla vita del Galateo.

Il Galateo « eretico rilasso ed incorreggibile » — come lo stesso Caraffa lo dichiara — fu Veneziano e nacque verso il 1490. Circa le condizioni della sua famiglia e dei suoi studi nulla sappiamo. Il Salarino lo chiama però « maestro in Teologia » e ciò farebbe credere che egli avesse compiuto un lungo corso di studio e che fosse stato forse studente all'Università di Padova. Giovanissimo venne a far parte di « quella maledetta nidiata di frati » ai quali il Caraffa rimprovera tanti mali. Ma il Galateo doveva essere di costumi molto retti e rigidi a giudicare dall'Apologia, nella quale, rispondendo particolarmente a tutte le accuse mossegli, non fa mai cenno ad accuse di corruzione o di vizio. Il silenzio nella difesa è prova evidente che su questo non fu mai attaccato.

Come da chi e quando egli cominciasse ad avere idee che discordarono dalla dottrina Cattolica non sappiamo. Il Caraffa parla di un frate dello stesso ordine del quale il Nostro insieme ad altri sarebbe stato discepolo. Ma il suo nome non è indicato da nessuno; neppure il Sanuto e il Salarino ne fanno memoria, anzi quest'ultimo accenna alla conversione con una frase molto laca-nica: « Divenuto maestro in Teologia sentì suo dovere di separare il buon seme dall'ollo e la zizzania », il che può far credere che la conversione avvenisse per un bisogno tutto interiore. Ad ogni modo nulla v'è di certo: e, seppure si vuole avanzare il nome di un maestro ravvisandolo in quel fra' Andrea da Ferrara, che secondo il Sanuto sollevò attorno a sé tanto rumore, bisogna tener presente che questa è una semplice ipotesi.

Probabilmente le convinzioni del Galateo si consolidarono in Padova, nella qual città soggiornò e predicò a lungo. Le sue prediche richiamarono l'attenzione del Vescovo Caraffa che « voleva il cappello », dice il Salarino e che per guadagnarselo cercava

ogni mezzo per assecondare i desideri della Curia. Quanto questa affermazione del biografo bolognese sia infondata è facile intuire conoscendo il rigido carattere del fiero Vescovo di Chieti che non perseguitava certo gli eretici per ragioni personali.

Ciò che frate Girolamo dicesse nelle sue prediche nessuno storico ci riferisce, ma possiamo argomentarlo dalla *Apologia*, della quale tra breve ci occuperemo. Forse in un primo tempo egli si lamentò dei vizi del clero e si limitò a condannare la rilassatezza morale delle gerarchie, spronato solo dal desiderio di una vita religiosa più pura. Questo è confermato anche dagli scritti che il Galateo deve aver composto in quegli anni stessi, e cioè un trattato sulla perpetua Verginità di Maria, un libretto sul modo di confessarsi e un commento di vari passi della Scrittura. Quantunque nessuno di questi scritti ci sia pervenuto, possiamo affermare, dal tono stesso con cui il Salarino ne fa cenno e per il fatto che nell'*Apologia* l'autore non parla mai di accuse mossegli per questi scritti, la loro ortodossia e aderenza alla dottrina Cattolica. Altrimenti i giudici invece di parlare di errori propagati dal pulpito avrebbero avuto migliore gioco e una più schiaccIANte prova portando in giudizio gli scritti stessi.

E che questa supposizione sia buona lo conferma il fatto che i Savi dell'eresia non mantengono l'arresto dell'eretico, ed emisero contro di lui una sentenza assai mite, condannandolo semplicemente a ritrattare « i suoi errori dal pergolo ». Nulla quindi di più probabile che gli errori da ritrattare consistessero solo in qualche violenta frase contro le Gerarchie, contro il Papa e contro il mal costume del clero. Altrimenti se l'eresia fosse stata manifesta non sarebbe spiegabile come il prigioniero — malgrado la buona volontà del Senato di lasciar correre — potesse riguadagnare subito la libertà. La condanna non sortì evidentemente alcun effetto, il Galateo non si piegò, ma solo credette buona tattica il predicare con la Bibbia alla mano esponendo soltanto il puro Vangelo. Egli credette così di poter evitare nuovi guai e fu invece proprio allora che incappò nella severa azione repressiva dell'Inquisitore. Il Caraffa che lo sorvegliava da vicino deve avere informato della cosa il Pontefice, e questi, con un breve del 9 maggio, ordina al Vescovo di proseguire alacremente nella sua attività contro il frate « reo di havere diffusa l'heresia

in Padova tanto in pubblico come in privato ». Di qui la nuova richiesta di incriminazione che il Caraffa avanza qualche giorno dopo, e il Sanuto ricorda con queste testuali parole: « a dì 15 maggio 1530 — partì questa matina lo episcopo di Chieti. De qui va a Padova, intervenendo fra Ghalateo di l'hordine di S. Francesco di qui ritenuto come Luterano et il borghese fece certa sententia e si pentisse in pergolo di quello à dicto. Hor detto episcopo con commission del Papa va per tajar la sententia et far nuovo processo contro di lui ».

Questa volta l'accusa era così precisa che i Rettori di Padova non poterono rifiutare l'arresto del frate. Il Caraffa avuto fra' Girolamo nelle mani avrebbe voluto che non gli fosse sfuggito, tanto più che il breve del 9 maggio gli delegava interamente la causa; ma non così la intendevano i Dieci, gelosissimi custodi delle giurisdizioni della Repubblica, tant'è che il 18 gennaio 1531 (more Veneto 1530) nella parte segreta degli atti dei Dieci è detto: « Sii preso et deliberato che frate Hieronjmo Galatheo qual hora se trova in uno dei cameroti sia fatto ponere in un'altra prexon qual parerà al Serenissimo Principe Nostro, et sii serata et ben sicura. Et che contra di lui non sia fatta alcuna executione senza deliberatione de questo Conseio ».

In tal modo la pretesa del Vescovo che richiedeva una procedura straordinaria non ebbe altro effetto che quello di fare avocare ai Dieci tutto il processo. Il Vescovo dovette contentarsi di sostenere la parte di pubblico accusatore e di richiedere, avvalorando la richiesta con l'autorità che il Pontefice gli aveva conferito, la pena di morte. Ma il processo andò per le lunghe. La Repubblica evidentemente non aveva nessuna voglia di infierire contro il frate. Se ne lamenta il Caraffa nella Informazione, rimproverando tacitamente il S. Padre di non essersi più occupato della questione e di averlo lasciato solo alle prese con la riluttanza dei Dieci. Quantunque il Vescovo avesse per suo conto già pronunciato la sentenza (il Salarino afferma che il Vescovo aveva già decretato il rogo), « la sentenza — dice l'Informazione — non è stata eseguita perchè Costoro (i Dieci) si scusano dicendo che S. Santità non ha fatto ancora dimostrazione alcuna contro questa heresia et che a loro non pare dovere che S. Santità facci più con loro che con altri simili cose et benchè non neghino di

volere seguire la dicta sententia tamen l'hanno pur differita fino ad oggi». Al che possiamo aggiungere che la sentenza voluta dal Vescovo non fu mai eseguita per la semplice ragione che i Dieci non ritennero in lui facoltà alcuna di giudicare un Veneziano, fosse anche un frate. Durante questo periodo e nel tempo del processo quale fu il contegno del ribelle? Nessun storico ci parla di questo, ma per il Galateo più sicuri di ogni testimonianza parlano i fatti. Se si fosse piegato ed avesse abiurato, date le benevoli intenzioni dei suoi giudici, egli avrebbe potuto reconquistare per la seconda volta la libertà mandando a vuoto i severi propositi del suo accusatore. Ma Gerolamo Galateo non si piegò: dalle scarse note del Sanuto apprendiamo la soluzione del processo, e dalla condanna che seguì comprendiamo come il frate seppe difendere la sua fede.

« A dì 16 zener 1530 (more Veneto) — così riferisce nel processo lo storico veneto: « Il Serenissimo con li consieri et capitani di Dexe in la sua camera con il Vescovo di Chieti intravendo fra' Galateo, che en prexon, di ordine frati minori, incolpado haver predicato cose Lutheriane in Padova; et dicto episcopo ha fato la sua sententia et chel sia degradado domenega in Chiesa de S. Marco per il patriarca. Et a questo il Serenissimo et Consieri assentì ». Quel giorno dunque il Collegio parve dar causa vinta al Caraffa decretando la sconsacrazione del frate in S. Marco, provvedimento questo che lasciava intravedere conseguenze ben più gravi.

Due giorni dopo però i Dieci tornano sulla loro prima decisione e riesaminata la questione modificano la sentenza.

« A dì 18 dicto: De poi disinar fu conseio de Dexe con la Zonta et prima forno sopra la cosa di Hieronimo Galateo dover esser degradato et li Capitani de Dexe messero che per il Serenissimo fusse chiamà il vescovo di Chieti et ditoli che à parso al conseio de Dexe con la Zonta de suspender tal cosa *pro nunc* nè si possa far altro di lui senza deliberatione del conseio di Dexe con la Zonta, et fo gran disputation. Et fo preso de sospendere et fo optima deliberation per esser materia di Stato ». Lo stesso Sanuto, da buon veneziano non può far a meno, con la sua laconica considerazione, di notare quest'ottima deliberazione. La questione, anche se prettamente religiosa, era pur sempre materia di Stato,

e le autorità civili non dovevano perciò cedere alla sollecitazione di nessuna autorità estranea. Il giorno di poi, conforme al deliberato, il Caraffa andò dal Doge e fu informato dell'ultima decisione. Ormai tutte le cartucce erano sparate e il tono assunto dai Dieci non ammetteva replica. Il Vescovo, probabilmente per non inasprire la suscettibilità del Consiglio, dovette far buon viso alla cattiva notizia che mandava a vuoto la sua sentenza.

Così si concludeva il secondo processo. In sostanza i Dieci non facevano che mantenere l'arresto del Galateo mettendo a tacere, almeno per il momento, questa delicata faccenda. Il frate apprese nel suo camerotto la nuova sentenza che lo salvava dall'umiliazione della pubblica degradazione e fors'anco dal rogo, ma che iniziava per lui la lunga tribolazione del carcere. Come i Dieci avevano voluto, non si parlò più di lui, e i Veneziani dimenticarono perfino il nome di quest'uomo che languiva nel carcere sempre fedele alle sue idee. Qui si arrestano le notizie che il Sanuto e il Caraffa ci hanno trasmesse; solo il Salarino avverte che le peripezie del disgraziato frate non erano ancora finite.

Trascorsero sette anni che il Galateo avverte di aver vissuti « con inenerrabili miserie et inenarrabili infermitade in oscurissimo carcere, in vita solitaria a pan d'angustia et acqua di tribulatione », soccorso e sorretto soltanto dalla fede in Cristo e dalla terrena speranza di poter un giorno dimostrare la sua innocenza. E quel giorno parve spuntare quando Antonio Paulizi, un nobile che aveva molta voce in Senato, uomo pio e misericordioso, si ricordò del povero prigioniero e chiese che gli fosse consegnato. Il Senato aderì alla richiesta dettata forse più da pietà che da altro sentimento — nessuno può dire se questo sconosciuto benefattore condividesse idee Luterane —, e liberò il Galateo a condizione che non si allontanasse dalla casa del suo protettore il quale assumeva la responsabilità della liberazione.

Furono tre anni di limitata libertà, perchè la Chiesa non aveva dimenticato il frate ribelle, e lo sorvegliò strettamente. Tuttavia in casa del generoso amico, tra lo studio e la meditazione di quei problemi di teologia a cui aveva dedicato tutta la sua vita, il Nostro potè esaudire il suo ardente proposito. Quando rivide la luce del sole doveva correre l'anno 1538, e forse in quell'epoca stessa egli scrisse la sua *Apologia del Cristianesimo*, che

dedicò al Senato Veneto che già gli aveva fatta salva la vita ed ora lo restituiva al mondo. Sette anni di duro carcere trascorsi « a pan d'angustia ed acqua di tribulazione » non eran bastati a fiaccare l'antico coraggio ed a fargli cambiar pensiero. Anzi il carcere ha dato alle sue convinzioni la buona tempra del dolore e la solitudine ha chiarite le idee. Ora il Nostro è in grado di esporre in rapida sintesi la sua fede e difendere di fronte ai posteri il suo nome e la sua innocenza. L'*Apologia* è nello stesso tempo la sua confessione di fede e la sua difesa, ma soprattutto è un grande atto di coraggio. L'autore sa di essere ancora sorvegliato, sa che la Chiesa di fronte alla quale si mantiene ribelle non ha disarmato ed è pronta a richiedere per lui il carcere; ma tutto ciò non lo fa indietreggiare, anzi ogni volta che gli se ne offre il destro, nella sua *Apologia*, vigorosa e piena di sdegno si alza la sua voce per rimproverare al clero i suoi mali.

Alla Chiesa non chiede niente, convinto da buon veneziano orgoglioso della sua grande patria che « se oggi la Divina Giustizia si ritrova in qualche parte del Cristianesimo, in questo illustre Senato mirabilmente vive e risplende », e perciò un solo desiderio lo muove: essere inteso dal Senato « perchè essendo io Vostro Venetiano cresciuto allevato et nutrito nelle braccia et sotto l'ombra del suo favore et Imperio, quando a quello feci nota et manifesta la mia innocentia parmi haver soddisfatto a tutto il mondo ». Noi non sappiamo quale accoglienze il Senato facesse al suo scritto. Certo i tempi erano cambiati, e, come abbiamo visto, anche a Venezia non c'era più da scherzare in fatto di eresia. I Domenicani avevano avuto braccio libero e più non si poteva liberamente nè discutere nè scrivere « di cose Luterane ».

L'*Apologia* doveva perciò procacciare al suo autore, stretto da nemici che non lo avevano lasciato — secondo quanto afferma il Salarino — respirare neppure per una fiata, nuovi e più gravi dolori. L'inquisizione, adducendo la nuova prova raggiunta con lo scritto e riprendendo le antiche accuse, chiese di nuovo l'imprigionamento del frate, senza che il Senato avesse più alcuna voglia di mettersi in nuovi conflitti con le autorità religiose. L'oscuro carcere si aperse di nuovo per ricevere, ma solo per poco, l'incorrreggibile ribelle, che, rosso da lenta febbre, estenuato

dai lunghi patimenti moriva, appena cinquantenne, il 7 gennaio 1541, dopo undici anni di vita tormentata senza avere ottenuto dagli uomini quel riconoscimento della sua innocenza, che lo aveva preoccupato più degli stessi affanni coraggiosamente sopportati.

Il suo corpo non potè essere sepolto in luogo consacrato e le sue misere spoglie finirono anonime — dice il Salarino — in luogo detto il Lio, dove si seppellivano i giudei e gli uomini infami.

Solo il modesto biografo bolognese che attese la sua morte per pubblicare l'*Apologia* e tramandarne la memoria accerta ai posteri che Girolamo Galateo « peggio che cane trattato fu homo giusto et de patientia più che humana ».

\* \* \*

Fra' Galateo fu veramente Luterano come i contemporanei lo dichiarano?

Spesso è avvenuto, nel corso del XVI secolo che nell'ardor della mischia, stretti dall'esigenza di arginare e contrattaccare le idee nuove che dilagavano un po' ovunque fossero condannati come Luterani anche coloro che di specificamente luterano avevano ben poco. L'accusa è spesso molto generica e serve in ogni caso per render più facile e più spedita la condanna dei ribelli e dei dissidenti, anche se veramente eretici non furono.

Per rispondere bisogna esaminare l'*Apologia*, e poichè questo scritto nella sua edizione del 1541 è divenuto estremamente raro<sup>1</sup> riteniamo di far cosa non priva d'interesse curandone la ristampa, trattandosi oltre tutto di uno dei più significativi scritti che siano apparsi in Italia, nella prima metà del '500 su questo argomento.

Avanti di porre mente ai punti dogmatici che il Galateo tocca e discute con molta sobrietà, preme rilevare l'impostazione del suo scritto, che dimostra ben netto l'orientamento della sua forte personalità e delle sue convinzioni. A fondamento di tutto lo scritto sta la fede nell'Evangelo; nella parte conclusiva dell'Apo-

<sup>1</sup> *L'Apologia di Gerolamo Galateo*, a cura di Eusebio Salarino Bolognese, fu stampata in Bologna da Luca Fiorano e fratelli il 2 febbraio 1541.

logia chiara appare l'esigenza evangelica. L'autore evoca due epoche ben distinte della vita cristiana: due Chiese stanno di fronte, quella primitiva Apostolica, e quella che possiamo dire storica, quale si è formata nei secoli. L'una è la Chiesa del puro Evangelo, l'altra è la Chiesa nella quale sono state intromesse ceremonie e dottrine estranee all'Evangelo.

Il dissidio appare all'autore — che non è certo sorretto da un profondo senso storico — gravissimo e insanabile, fonte di corruzione e di decadenza. Da questa visione il suo pensiero e la sua fede si innalzano ad invocare una radicale riforma dei costumi e delle istituzioni religiose, senza però che una sola parola di scissione sia dato di trovare in tutto lo scritto.

Qui sta per il Nostro autore il fondamento di tutta la questione religiosa. Il Vangelo e la parola di Cristo sono l'anima stessa della Chiesa; solo il Vangelo ha in sè la intima ed irresistibile forza capace di dare con la pietà e la carità il vero tono che si conviene alla fervorosa vita cristiana e di portare la società sopra un piano di durevole elevazione morale, così come solo il Vangelo può suscitare nel cuore torpido dell'uomo, fatto pigro dal fardello di Adamo, il vigore della rettitudine, dell'eroismo e del martirio. Il Vangelo è tutto, e solo il ritorno a questa pura fonte potrà salvare la Chiesa dai molti malanni dei quali essa appare afflitta.

Questo atteggiamento è Luterano? Ne dubitiamo fortemente. È certo e pacifico che Lutero per combattere Roma, forte della sua storia e delle sue tradizioni e per far tabula rasa della sua autorità, dovette partire dal Vangelo in cui ripose ogni autorità. Ma questo ritorno all'Evangelo non è solo di Lutero, né costituisce il lato più originale della sua rivoluzione. Altre correnti di pensiero potevano offrire al Galateo i motivi del suo accentuato evangelismo, e prima di tutti, tanto per rimanere in casa nostra, il Rinascimento, ai tempi del Nostro nella sua piena maturità.

Nella sua più genuina espressione — è ormai risaputo — il Rinascimento volle ricondurre l'uomo al diretto contatto delle fonti rifiutando la cultura medioevale fattasi intermediaria tra la civiltà antica e il nuovo mondo che va affermandosi. Ma noi rifiutiamo di credere che tanto entusiasmo e fervore per l'an-

tichità fossero solo determinati dallo sterile amore dell'erudito, del ricercatore e dell'antiquario. Ben'altra è la segreta molla che spinge l'umanista a frugare e disseppellire i resti di un mondo che nessun sognatore poteva pensare di far rivivere. I nostri maggiori uomini del Rinascimento non frugano nella storia, negli archivi e nelle rovine solo per possedere dei cimeli o per arricchire la loro già grandissima erudizione. Essi vogliono far parlare i morti guidati dalla certa esigenza che i morti possono parlare un linguaggio d'alto interesse per i vivi. L'uomo del Rinascimento cerca un nuovo senso della vita, una nuova intimità capace di nutrire e svolgere tutte le attività e tutti i bisogni umani: da quello estetico a quello politico. Ma trovare una nuova forma di vita e nuovi valori significa trovare una nuova religione. Chi si propone il problema dell'uomo, si pone di fronte, insopprimibile, il problema di Dio. Ora questa esigenza religiosa è evidente che non poteva essere soddisfatta né dal culto di Giove né da quello degli altri Dei, i cui simulacri splendenti di bellezza venivano disseppelliti. Il paganesimo poteva risorgere come atteggiamento estetico, come motivo letterario, come raccapriccimento con la Natura che bisognava tornare ad amare nella divina nudità, sgombra dell'incubo del peccato, ma non poteva più nutrire la profonda coscienza religiosa che il Cristianesimo ha dato all'uomo. L'esigenza cristiana è tal fatto spirituale, profondo ed intimo, da non poter essere offuscato né da Apollo né da Venere risorgenti dalle dimenticate macerie. Il Rinascimento poteva essere pagano nell'arte, nella letteratura e nei costumi, ma se un riflesso volle avere nella coscienza religiosa dovette rimeditare Cristo e il problema della vita cristiana. Questo influsso del Rinascimento sulla vita religiosa è appunto ciò che costituisce il fenomeno dell'Evangelismo. Il Rinascimento volle il ritorno alle fonti salutari dell'antichità ed ai testi genuini, e in materia di religione quest'antichità seducente e queste fonti salutari non potevano essere trovate che nei Vangeli. L'Evangelismo è il Rinascimento cristiano: rinascita dell'autorità dell'Evangelo che segna il ravvivarsi (e non già un oscuramento) della coscienza religiosa mal soddisfatta dalle Somme e dai Commenti dell'età di Mezzo. Quest'evangelismo non fu un frutto che maturò in Italia, ma la pianta da cui si generò è italiana.

Erasmo e Lefèvre d'Étaples, il dotto umanista e il mite riformatore di Meaux sono la più alta espressione di questo movimento religioso che ha contorni ben definiti.

I due corifei dell'Evangelismo — quantunque su molti punti siano assai distanti fra di loro — presentano gli stessi grandi caratteri: sono due dotti umanisti, due 'latini' nel senso più vasto della parola; entrambi credono nel Vangelo come unica e vera forza della Chiesa ed entrambi auspicano un ritorno alla vita evangelica come unico mezzo per sostenere la grande prole di Cristo che languisce mal sorretta e mal nutrita. Il contributo di Erasmo alla studio delle fonti evangeliche è imponente. Attorno al 1512 il dotto umanista abbandona lo studio di ogni altro problema per dedicarsi interamente alle fonti evangeliche che assorbono la sua meravigliosa attività per oltre 15 anni. Dal suo Metodo per giungere alla vera Teologia, pubblicato nel 1515 egli passa l'anno dopo alla traduzione latina del Nuovo Testamento che incessantemente rivede negli anni seguenti, dando di essa due nuove e sempre più ricche traduzioni nel 1522 e nel '27. Contemporaneamente commenta S. Paolo e cura la edizione di altre fonti importantissime quali le opere di Cipriano, di Ireneo, Lattanzio e soprattutto S. Girolamo.

Nutrita di differenti studi e mossa da differenti esigenze è l'opera Evangelica non meno grandiosa di Lefèvre d'Étaples. A Meaux, chiamatovi dal Vescovo Briçonnet, titolare di quella Diocesi, il mite Lefèvre sorretto dai suoi studi platonici e sensibilissimo per natural tendenza all'esigenza mistica, sogna una vasta opera di riforma da attuarsi in seno alla Chiesa Cattolica attraverso il ritorno all'Evangelo. I *Commentari* pubblicati nel 1522 e la raccolta delle *Epîtres et Évangiles* pubblicate anch'esse tra il 1523 e il '25 sono i significativi documenti di questo evangelismo, che, per quanto inviso alla Chiesa, non assunse mai un atteggiamento di opposizione e di ribellione alla tradizione cattolica.

Il Galateo a nostro parere rappresenta in Italia questo forte movimento religioso a carattere umanistico-evangelico. Nè per affermar questo ci sembra necessario provare che il Nostro conoscesse direttamente le opere di Erasmo e di Lefèvre.

Quantunque le discussioni e le polemiche sollevate da Era-

simo avessero risonanze addirittura Europee e le sue opere riscuotessero il consenso di tutti i dotti della sua epoca, ed anche i Commentari evangelici di Lefèvre superassero di gran lunga i confini della Diocesi di Meaux, apprezzati in tutta la Francia dotta e non ignorati in Italia, non è il caso nè di affermare nè di negare che Erasmo e Lefèvre siano stati diretti maestri del Nostro: essi formarono il loro pensiero religioso e chiarirono la loro esigenza religiosa attraverso il nostro Rinascimento; altrettanto può quindi ammettersi per il Galateo che visse in Italia, che studiò a Padova e fu quindi sempre a diretto contatto con le sorgenti più vive della nostra Rinascenza. V'è un altro punto di contatto che più chiaramente unisce il Galateo all'Evangelismo umanistico piuttosto che a Lutero.

Erasmo e Lefèvre chiedono entrambi la libertà d'esame dei testi evangelici, non con l'intenzione di distruggere l'edificio cattolico o creare scissioni, sibbene per rendere più forte la Chiesa di Roma suscitando una nuova vita cristiana fatta più aderente ai bisogni spirituali della nuova società, e porre fine alle aride dispute nelle quali si è smarrita la Chiesa. Lutero e i Luterani invece, affermando la sufficienza dei Vangeli, mirano ad abbattere ogni autorità visibile e a negare in pieno il valore della tradizione storica del Cattolicesimo. Ancor più evidente l'intransigente atteggiamento assunto dalla Riforma col biblicismo di Calvin: qui l'atteggiamento rivoluzionario giunge al suo estremo limite con l'idea della Testimonianza dello Spirito Santo a cui il Riformatore di Ginevra ricorre per attaccare a fondo la Chiesa Romana e per opporre all'autorità storica l'invisibile autorità della coscienza.

Orbene chi legge le pagine del Galateo non trova nulla di tutto ciò. Il frate veneziano ha fede nel Vangelo e nella sua opera restauratrice dei valori morali immanenti nella società cristiana, ma non fa mai del Vangelo, come Lutero e Calvin, un'arma di distruzione della tradizione. Egli non parla mai di sufficienza dei testi, e tanto meno della calvinista testimonianza interiore dello Spirito Santo che instaura entro la collettività cristiana uno spiccatissimo soggettivismo religioso. Il Nostro crede al Vangelo come fonte di verità e di bene, ecco tutto; ed al Vangelo vuole che la Chiesa torni, ma nessun altro scopo ebbero il suo pensiero e la

sua predicazione. Solo per questa fede operò e predicò prima e seppe poi sopportare con grande rassegnazione i molti anni di tribolazione e di carcere. Nel prendere commiato dal Senato Veneto, nelle ultime pagine dell'Apologia, che mai chiede, con accenti di maschia energia e con espressioni vigorosissime, se non che il supremo Consesso della Patria si prenda cura di restaurare la Chiesa attraverso la glorificazione della parola di Cristo?

« Hor su Illustrissimi Signori, sì dalla Divina Scrittura abbiamo ogni nostro bene, ogni nostra vita et salute come non dovremo noi tutti animosamente senza alcun timore di Sathanà predicare et insegnare continuamente questa santa e necessaria dottrina? Voi dunque o Signori Venetiani a cui il Signore ha dato questo sì bello et grande Imperio in terra et in mare et con giustitia raffrenar i popoli... Voi, dico defendete la parte del nostro Crocifisso Christo et il suo Evangelio, la sua parola nè permettiate che altro sia predicato letto et insegnato imperochè questo solo tanta unione et pace metterà nel Vostro Imperio che tutti gli Imperi et Regni del mondo non lo potràn rompere et dividere ».

Non altro chiede Erasmo nella Parafrasi ai Vangeli e nell'Enchiridion, quando distingue ciò che nella Chiesa è divino immutabile e quindi salutare da ciò che è caduco e soggetto a corruzione.

Un altro punto infine avvicina il Nostro all'Evangelismo e soprattutto a Lefèvre. Nella dichiarazione di certe figure del Vecchio Testamento — probabile frammento di un'opera giovanile ora perduta — inserita nell'Apologia, per dare un saggio del suo modo di predicare il Vangelo, il Nostro tenta una interpretazione spirituale-allegorica di alcuni passi del Vangelo con l'evidente scopo di far scaturire e mettere in giusto rilievo il senso morale che pervade tutta la Scrittura. Anche questo è un carattere comune dell'Evangelismo. L'interpretazione spirituale dei Vangeli fu già tentata nei Commentari del '22 da Lefèvre che considera tutta la Scrittura come una sola grande parabola che ha di mira l'edificazione morale del credente. Ad ogni passo, ad ogni versetto Lefèvre scopre un senso ascosto di elevazione spirituale, così come nel suo saggio il Galateo dimostra di volere e sapere intendere sia il Nuovo sia il Vecchio Testamento.

Nell'Apologia troviamo infine una definizione del Vangelo che Lefèvre ed Erasmo avrebbero potuto sottoscrivere senza aver niente né da aggiungere né da togliere. L'Evangelo è detto esser « fonte viva e saluberrima et abundantissima » dalla quale sono scaturiti « quanti mai furono boni, santi et di virtù dotati ».

Il sincretismo umanistico di Erasmo non è orientato differenziamente; nei Colloqui anch'egli intende l'Evangelo come la sintesi storica di quanto mai al mondo vi fu di buono. L'Evangelo è unità e sintesi, e in questa sintesi vengono a rifluire tutti i valori antichi che il Cristianesimo non ha distrutti, ma inverati. Quanti vissero in Atene e in Roma e quanti furono in Israele che ebbero scienza e virtù non sono fuori di questa vivente ed eterna unità invisibile che solo l'Evangelo fa concreta. L'Evangelo non conosce opposizioni di termini, né scissioni nel tempo e nello spazio dei supremi comandamenti e delle massime esigenze dello spirito.

A questo punto si presenta un'altra questione della quale occorre brevemente far cenno. Si tratta di vedere se il Galateo rimase effettivamente aderente all'Evangelismo umanistico che fiorì nel mondo cattolico negli anni che immediatamente precedono e fiancheggiano Lutero, senza peraltro mai confondersi con la Riforma ed assumere un atteggiamento di ribellione contro Roma. Il che in altri termini significa vedere se il Galateo rimase sostanzialmente cattolico oppure se il suo Evangelismo si accostò anche alle fonti rivoluzionarie e fu perciò egli veramente un eretico e un ribelle.

Leggendo gli articoli di fede che riguardano la predestinazione, il libero arbitrio, il valore delle opere e delle indulgenze e l'Eucarestia è chiaro che il Galateo va oltre l'Evangelismo e si intinge di eresia. L'Evangelo lo porta a conclusioni che Lefèvre non avrebbe mai potuto sottoscrivere e che Erasmo avrebbe apertamente combattute. Resta a vedere se l'autore dell'Apologia fu veramente nelle sue affermazioni ereticali un Luterano come lo giudicarono i suoi contemporanei. Su questo punto noi siamo più propensi a credere che gli scritti di Lutero non furono i soli che egli lesse e dai quali attinse. Nel 1536 a Basilea, Giovanni Calvino, non ancora celebre e temuto come qualche anno di poi, pubblicava la sua Istituzione della religione cristiana, della quale

molte copie l'editore stesso ci attesta che furono inviate in Italia e quindi con probabilità specialmente a Venezia. Quando il Nostro predicò a Padova non poteva ancora conoscere niente del Riformatore francese, ma quando nel '38 uscì dal carcere e rimase per tre anni in casa del suo protettore, non è difficile pensare che egli potesse avere fra mano la prima edizione, o forse la seconda, delle Istituzioni e che dalla lettura di quest'opera traesse vantaggio. Ci inducono ad avanzare queste ipotesi alcuni passi dell'Apologia che sono molto vicini al pensiero di Calvino. Il fatto stesso che Calvino poneva a fondamento di tutta la sua Teologia l'integrale aderenza alla Bibbia, rifiutando ogni esigenza speculativa, non doveva rendere la sua opera del tutto sgradita a chi, come il Galateo, aveva fatto del Vangelo il fondamento di tutta la sua attività rifiutando del pari Scolastici e Platonici verso i quali evidente è la sua avversione.

A chi pone mente alle dichiarazioni del frate veneto attorno alla predestinazione, alla Eucarestia ed all'uso delle immagini, non possono sfuggire alcune espressioni che ricordano singolarmente Calvino. Sulla predestinazione si può obbiettare che il Galateo si accosta molto ad Agostino, dal quale largamente attinge, e che doveva ben conoscere, a giudicare almeno dalle frequenti citazioni. Rimane però sempre da spiegare come mai il Nostro, nella esposizione dei suoi articoli di fede parta proprio dalla predestinazione e da quella ricavi tutte le sue tesi. È risaputo che il principio teologico su cui si fonda tutta la dottrina di Agostino non è certo quello della predestinazione, ed altrettanto dicasi di Lutero che non si fermò mai particolarmente su tale questione che pure accettò, ma in modo molto sobrio e senza annettere all'argomento una fondamentale importanza. In Calvino invece, fino dalla prima edizione delle Istituzioni, la predestinazione assume un posto ben più importante. Dalla idea fondamentale della Sovranità di Dio, scaturisce immediato il problema della predestinazione e da questo si svolge in via mediata il problema morale. Perciò se pure gli argomenti dal Galateo adotti per difendere e chiarire la predestinazione rimangono aderenti alla dottrina Agostiniana, il piano organico della sua Apologia si avvicina invece, nelle dovute proporzioni, all'impostazione dei problemi caratteristici dell'Istituzione. Evidenti inoltre al-

cune affinità di pensiero che costituiscono, a nostro avviso, qualcosa di più che una fortuita coincidenza. Il Galateo ribatte più volte, ad esempio, che la predestinazione è avvenuta avanti il mondo, avanti la Carne e che chi fu eletto fin d'allora non lo fu già perchè Dio aveva previsto chi dovesse riconoscerlo ed onorarlo, chè se ciò fosse stato — osserva il Nostro — non Dio avrebbe eletto le creature, ma le creature avrebbero eletto il loro Dio.

Evidente anche la derivazione scotista di quelle proposizioni nelle quali il Nostro afferma la onniedificienza divina rifiutando ogni causa determinante del volere divino che si muove liberamente verso ogni obiettivo in modo da determinare sempre una perfetta azione acasuale. Anche questo è un concetto caratteristico di Calvino, perchè solo su questa volontà divina, che è causa a sè e di sè, il Riformatore svolge il problema dell'assoluta sovrannità di Dio.

Sulla Eucarestia la somiglianza è ancora evidente. Calvino non amò mai sottilizzare su questo argomento, vivamente preoccupato di non prestare il fianco a nuove discussioni, che alimentassero i conflitti già grandissimi che tenevano divisi gli stessi Riformatori. Nel Galateo si nota altrettanto desiderio di essere sobrio e di dire di questo sacramento quel tanto che basta per comprenderne il valore. Anch'egli ama rifugiarsi nel mistero che stronca ogni velleità di sottilizzare e di definire.

Tra la presenza reale di Lutero e il puro simbolo commemorativo di Zuinglio, è noto che Calvino si attenne ad una via di mezzo, chiara e comprensibile, che finì per rendere possibile un avvicinamento tra Luterani e Sacramentari. Nel Pane e nel Calice è spiritualmente presente Cristo: questo nella sua nudità schematica il pensiero espresso dalle Istituzioni. Il Galateo, quantunque si dimostri molto laconico, non si scosta sostanzialmente da questa interpretazione; anche per lui la Comunione con Cristo è un atto prima di tutto spirituale: « et qualunque volta — egli afferma — che quella Comunione spirituale, come di sopra è detto, non precede questa visibile comunione, colui che se comunica in questo modo mangia et beve la sua dannazione non discernendo il Corpo del Signore ». Non differentemente si esprimeva il Riformatore francese che per venti anni lottò a Ginevra

per negare il diritto ai Libertini di avvicinarsi alla Cena prima di avere compiuta una severa e generale penitenza.

Sul 13° articolo — delle immagini — l'autore lascia libero il fedele di avere ed onorare sacre immagini « ma per la mia parte voria non se trovasse mai niuna in niun loco... pago di adorare il mio Dio in spirito e verità ».

La pura adorazione spirituale e la sola predicazione delle verità evangeliche, sono in definitiva ciò che la vita religiosa, secondo il Galateo, preggia e domanda. La Chiesa invisibile, nuda e pura di ogni richiamo sensibile, di ogni allettamento estetico, di ogni umana invenzione, la Chiesa che Calvinio volle e realizzò a Ginevra, si avvicina molto al concetto che il Galateo ebbe della tiva è però, per un italiano del XVI secolo che visse nel pieno pre moderato e prudente e rimanga assai lontano dalle esagerazioni e dalle intolleranze estreme del Calvinismo. Già significativa è però, per un italiano del XVI secolo che visse nel pieno splendore del Rinascimento, quest'avversione verso ogni richiamo sensibile, ogni motivo estetico, ogni atteggiamento mondano.

Il punto però di maggior contatto tra il Galateo ed i Riformatori è quello che riguarda il libero arbitrio ed il valore delle opere. Quà il Nostro si avvicina veramente a Lutero. Non è che le opere non valgano, esse sono una inerte cosa solo se non precedute dalla fede, mentre se seguono la fede assumono significazione e valore spirituale. Non è il frutto che fa buono l'albero, ma al contrario è l'albero da cui i frutti traggono vita. Il Galateo non si scosta sostanzialmente da questa interpretazione che è spiccatamente luterana, quantunque egli non voglia negare irrimediabilmente, in senso cattolico, il valore delle opere. Sui voti, sulla riforma degli ordini monastici e sulla limitazione delle indulgenze, non occorre andare a cercare le fonti alle quali il Galateo può avere attinto: il bisogno di una Riforma era ormai nella coscienza di tutti.

\*  
\* \*

Concludiamo.

Il Caraffa aveva avvertito: « Si come al gruento rigor della guerra si fanno ogni dì previsioni, così nella maggior guerra spirituale non si deve dormire », e fedele al suo proponimento, nel

rigore della maggior guerra spirituale, egli volle che il Galateo fosse condannato come eretico e luterano. Nel fervor della mischia non c'è tempo di sottilizzare, e un uomo d'azione come il Caraffa sentì che quella non era l'ora delle discussioni teologiche, sibbene il momento decisivo per correre ai ripari proporzionati alla gravità della situazione religiosa europea. Mentre in tutta Europa serpeggiava il pericolo della rivolta contro Roma e le guerre religiose insanguinavano ovunque il Regno di Cristo, non c'era tempo di vedere troppo sottilmente se, e fino a qual punto, il frate veneto fosse davvero un luterano, oppure un calvinista o, infine, sempre — almeno nelle intenzioni — un fedele cattolico.

Il linguaggio che questo frate aveva tenuto dal pulpito era pericoloso e più pericolosa appariva la sua coraggiosa volontà non affatto disposta a transigere: perciò Girolamo Galateo doveva essere e fu incarcerato. Ma luterano egli non fu, sibbene piuttosto colpevole di un sincerismo religioso che lo portò a rifondere nella sua anima, indubbiamente sensibilissima ai grandi problemi dello spirito, motivi lontani e discordanti tra loro che giungevano da posizioni di pensiero nettamente distinte o addirittura in contrasto.

Il Rinascimento nostro, l'Evangelismo umanistico francese e in parte anche Calvino e Lutero, fornirono tutti al fiero monaco veneziano motivi ed elementi della sua dottrina che egli però rivisse con personale fuoco e passione ed in grande sincerità, così come eloquentemente dimostrano il carcere e le tribolazioni patite. Ma in tutta la sua dottrina, ed in tutti i suoi articoli di fede, vive, si diffonde e si agita, fino a reclamare giustizia con energici accenti, l'espressione di un'anima ancora cattolica — o meglio ancora intenzionalmente cattolica —, che crede sinceramente di poter conciliare le sue idee con la tradizione cattolica. Così egli non assunse mai un atteggiamento di ribellione e sempre si dichiarò disposto a sottomettersi e riconoscere l'autorità del Pastore di Roma.

Il Galateo predicò e scrisse reclamando una vasta e generale riforma della vita religiosa, ma non una sola parola gli sfuggì contro la Chiesa che lo ebbe in grembo: e degli uomini si duole,

del loro mal costume, e della corruzione dei tempi, non mai della Istituzione Storica.

Sincretismo religioso adunque, quello del Galateo, più che vera e propria eresia, perchè ai punti veramente eretici che si possono citare nella sua Apologia fa sempre riscontro e si può opporre la sua intenzione di fedele cattolico e la sua volontà di sottomissione.

Ma nell'ardor della mischia il Vescovo di Chieti non vide, e forse non sospettò neppure, che la sua vittima altro non voleva se non ciò che egli stesso volle poi realizzare appena raggiunto il Supremo soglio: una vasta Riforma della Chiesa da attuarsi dentro la tradizione e secondo la prassi cattolica.

*Firenze*

RENATO FRESCHI

## APOLOGIA, cioè DEFENSIONE

di HIERONYMO GALATEO

LA QUALE EI SCRISSE A LO ILLUSTRISSIMO SENATO DI VINEGIA, NE  
LA QUALE SI CONTENGONO GLI PRINCIPALI ARTICOLI DEL CHRISTIA-  
NESIMO<sup>1</sup>.

(*Dal parg. I al IV v'è la prefazione di Eusebio Salarino bolognese ai Lettori ed in aggiunta alcuni cenni biografici su G. Galateo.*)

Dedicatione di Hieronyno Galatheo della sua apo-  
logia a lo illustrissimo senato di Vinegia.

La durissima et lunga servitù di sette anni, Serenissimo Prin-  
cipe et illustrissima Signoria, con inenarrabili miserie et inenar-  
rabile infermità in oscurissimo carcere, in vita solitaria, a pan  
d'angustia et acqua di tribolatione, tutto patientissimamente pas-  
sato per Gratia del Signore mio Gesù Christo mi pareva niente  
perchè davanti chel Signor Dio sciogliesse questa mia anima dal  
V. corporeo carcere mi facesse tanto di misericordia che potesse una  
volta, et a vostre Ecc.me Signorie et a tutti quei che in me ha-  
vessero patito qualche scandalo, per mala fama seminato dalli  
adversarii di me, far cognoscere la candida mia innocentia et chia-  
ramente vedere non essere quello che già tanti anni sono stato  
diffamato di tanta perfidia et di heresia, nè in tante mie lunghe  
et aspre tribolationi et giorni et notte con quella humiltà che  
mi prestava il Signore, mai altro dimandai di gratia a Sua Se-  
renissima Maiestate se non ch'egli mi facesse degno, avanti che  
morissi, potesse far cognoscer la purità della mia innocentia et  
la fidelità dell'animo mio a tutto il mondo et che non restasse  
dopo me tanta mala impressione nelli animi de buoni Christiani.

1 L'unica copia a stampa, che si conosca di questo testo è quella conservata nella Biblioteca della Università di Monaco (ediz. « Luca Fiorano et soi Fratelli », Bologna, 2 febbraio 1541). — Una copia manoscritta, condotta sulla edi-  
zione suddetta, si trova nella Coll. Guicciardiniana di Firenze (2-2-16). — Il Comba segnala, infine, un'altra copia manoscritta esistente nel Museo Correr di Venezia. (« Eco della verità », Firenze 1872, pag. 239).

Et così con questa viva fede sempre mi ho passato in questa mia dura servitute, chel Signore nel beneplacito della santissima voluntà mi havesse ad esaudire et tandem quando venne il tempo secondo il Suo compiacimento, Egli ha adempito il mio giusto desiderio et così sia sempre benedetto il nome Suo grande in eterno Amen.

Hor non mi essendo permesso con viva voce dar vera testimonianza della mia fede et del creder mio a chi pur si spetteria, ho voluto almeno in schritto aprirla et dechiararla et farla conoscere, et prima a Vostre Ecc.me Signorie alle quali questa mia breve diffesa et confession voglio sia dedicata, la quale già essendo stata conosciuta da quelle è stata anche et benignissimamente favorita et consolata, gratia sempre et laude al Signor mio in tutti gli doni Suoi. Amen.

Alla celsitudine di V. Ecc.me Signorie ho giudicato esser conveniente destinarla sì perchè se oggidì la divina giustizia si ritrova in qualche parte del Christianesimo, in questo Illustr. Senato mirabilmente la vive et splende, si anchora perchè essendo io vostro venetiano, nasciuto, allevato et nodrido nelle braccia et sotto l'ombra del suo favore et Imperio, quando a quelle faci noto et manifesto la mia innocentia parmi haver soddisfatto a tutto il mondo; non saria stato fin adesso far questa tanto necessaria opera se gli miei adversari mi havessero lasciato, pur un fiato, rispirare dai continui travagli, i quali veramente non so se da barbari et infideli fussero a suoi pubblici nimici dati, non so se a traditori della sua patria, micidiali de parenti si potessero dar maggiori. Ma così è piaciuto al Signor Iddio acciocchè essi adempiassano la misura de suoi padri.

Legete adunque, et conoscete se quelle cose che io dirò (ma VI. io dirò ciò che veramente sento) sono da esser da la Christiana Republica scacciate: o come apostoliche catoliche et christiane, in ogni loco a bracci aperti aspettate, ricevute et ritenute.

### Il principio de la Apologia.

Se io conoscesse Giustissimi Signori, haver peccato nel mio Signore et nella sua Santa Chiesa com'essi mi imputano et ancho se conoscesse in qualche cosa haver offeso coloro, per gli quali

tant'ho patito et patisco, la giusta causa dell'error mi faria con penitentia stengermi in me stesso, ma veramente ne in loro io peccai mai, ne su quello ch'io sono imputato offesi il Signor mio ne la Sua Santa et alma Chiesa, Egli solo sa il tutto, et però con tanto maggior dolore et peso porto questi contrarii effetti quanto contra giustitia mi vengono.

Jesù mio, che sorta de Christiani è questa, che insolita religione, che pietà? dove niuna charità, niun timor di Dio si trova, dove ogni crudeltà et ingiustitia regna, che gravissimo peccato è questo mio? di che malignità? che per lui non c'è penitentia nè misericordia; solo il peccato in Spirito Santo è quello che mancha de remissione, per quanto insegnava il mio unico precentore Jesu Christi. Su questo non ho peccato io per gratia del Signor mio, perchè se peccato in Spirito Santo è contravvenire alle opere dello Spirito Santo et non credere alle Scritture Sante, et alle sue promissioni, et negare il figliuolo di Dio vero Messia et Salvatore nostro, et vita et salute nostra et in summa infidelitate non assentire alla manifesta verità, imo detestar et negar l'opere et la Virtù di Dio, quell'scrivendo al Dimonio o ad altre creature, come dicevano gli Scribi et pharisei a Christo scacciante gli demoni, negando l'opera del Spirito Santo, (dicevano nel nome di Belzebub lui scacciar gli demonii) io per gratia del Signor mio in questo non peccai mai, perchè in ciò tanto credo quanto debba credere un vero christiano con tutt'il core et in ogni verità, fuori adunque di peccato il quale in ogni modo mancha di remissione, non trovo nè lego che peccato possi esser nel mondo del quale pentendosi il peccator con tutto il core, non possi trovar misericordia nel conspetto et del Signore et della Sua Santa Chiesa, attestante esso Dio per la Scrittura Sua Santa.

Il primo et maggior error che possi venir nella mente dell'huomo abbandonato da la gratia del Signor è negar che vi sia Dio, in el qual error sono incorsi alcuni falsi Philosophi anchor che pochi, delli quali al presente non mi estenderò farne mentione, basta che seco si hanno portato il peso del suo errore.

In contrario di questi tali, talment'io credo esser Dio, qual non solo dalli più prudenti et sapienti Philosophi è stato detto, et come il Cielo et la Terra et tutte le cose create me insegnano, ma come tiene la santa madre Chiesa catholica et la verità delle

Scritture Sacre mi dimostrano, et massime Esso summo, verace sempiterno et omnipotente Dio. Anzi più oltre affermo in questo articulo che quello veramente et fidelmente crede in questo Dio, il quale in ogni verità et mansuetudine serva li soi santi comandamenti. Et questi sono veri fedeli di Dio et gli transgressori de la sua volontà tengo falsi christiani peggiore di quelli che il negano con la bocca.

VII.

### Gli articoli de la fede.

Credo adunque questo Dio uno et solo principio et fine, uno dico principio et non dui principi, come posero gli Albigensi et gli Bagnolensi quali posero doi principi, uno bono et uno malvagio, un Dio bono, et uno cattivo, non così tengo io ma un solo Dio, un sol principio omnipotentissimo. Padre, Figliuolo et Spirito Santo, Dio Signor verace, et questo confessò con tutta la mente, tutto il core et tutte le forze: Dio dico di sempiterna sostantia, senza principio et senza fine, simplice, incorporeo, incomprensibile, eterno padre et eternamente padre, et non come disse l'episcopo Alessandrino, il quale disse non sempre Dio fu padre, ma fu quando Dio non fu padre. Non così dico io, ma dico sempre lui esser eternamente padre, e perchè si chiama padre conosco lui haver figliuolo verace unigenito, come possessore è detto quello il quale possiede qualche cosa, et Signore il quale ha che signoreggi, Dio padre adunque è vocabulo d'un gran Sacramento occulto, del quale è vero figliolo il Verbo, specchio et splendore et imagine vivente del vivente padre, in tutte le cose simile al padre, detestando onnino la perfida et erronea opinione de gli Ariani, gli quali diceano al figliuolo essere dissimile dal padre et lo Spirito Santo esser dissimile al figliuolo, contra alle parole del Salvatore, quando rispose a Philippo interrogante che li monstrass'il padre ed egli disse: « Philippo chi vede me vede il padre mio » et in un altro loco: Io et il padre siamo una cosa. Dico adunque che questo Verbo in tutte le cose è simile al Padre, di quella stessa natura divina genito, in tutte le cose al genitore coeguale, ne mi par se habbi a cercar in che modo il padre generò il figliuolo, conciosiachè gli angeli non sanno et alla Propheti fu incognito, attestante esso Esaia dicendo: chi narrerà la generatione di Quello? Questa sacratissima origine solo la sa

Joan 14).

(Joan 10).

(Esaia 53).

Colui il quale solo l'ha generato, et perciò questi questionari i Theologi moderni, maggior humiltà haviano mostrato nelle sue prosontuose et superbe questioni, quando con cotal silentio havesseno passato questo secreto misterio, et superfluo ragionamento il quale al Signor Dio è solo manifesto, et occultato, come di sopra ò detto, alli Angeli et alli Phopheti, li quali etiam pieni di Spirito Santo dissero: «generationem ejus quis narrabit?» quasi volendo dire egli è impossibile a lingua humana in niun modo potere di questa secretissima generatione far parola.

Il nostro Signor Dio non è da discutere tra noi, ma solum da credere semplicemente perchè come siamo noi arditi in ciò aprire le labbra, quand'in noi stessi non sappiamo in che modo la nostra sapientia, lo intelletto, il nostro consiglio ovver la nostra mente genera il Verbo nostro? Bastane adunque assai a saper questo che la luce à generato il splendore, come dice Paulo, che Egli è splendore di gloria et questo credo essere il Dio nostro,  
VIII. nè altro Dio è da tenere che Lui, il quale poi è apparso in Terra et con gli huomini ha conversatò, in questo adunque articolo, gratia del Salvatore io non erro e non errai mai, che quand'haves-  
si errato certo mi contenteria in questo mondo mai trovar mise-  
ricordia.

Ma ben ringratio il mio Signore senza fine, che nelli articoli che mi opponeno questi mie adversari non hanno messo questo. Ha prohibito il Signor tanta ingiusta scelerità, gratia per sempre alla infinita bontà Sua et al nome Suo grande, non errai adunque nel padre et manco nel figliuolo, imperochè prima credo et confesso fermamente Lui esser incarnato, et nato dalle beata sem-  
pre Vergine, et questa è la fede vera che noi crediamo et confes-  
siamo, ch'el Signor nostro Jesù Christo è figliuol di Dio, Dio et homo, et non altro Dio dal padre come un certo Theodoro pseudo-christiano affermava dicendo altro Dio essere il Verbo, et altro Christo et diceva la Vergine non esser stata genitrice di Dio. Io veramente dico che avegna che diciamo Dio padre, Dio figliuolo et Dio Spirito Santo nientedimeno non sono tre Dii, ma uno Dio et perhò il Signor nostro disse: Io et il Padre siamo una cosa, contro alle qual parole disse il prosontuoso Ario con li suoi seguaci, affirmando il padre maggiore del figlio et conse-  
guentemente non esser una cosa stessa; ma noi affermiamo et

dicemo, questo Verbo figliuol di Dio esser Dio della sustantia del Padre generato avanti li secoli, et esser homo della sustantia della madre in tempo nato.

La erronea opinione di Cherinto et Ebion maledetta se rimanga in perpetua dannatione, quali dicevano Christo non esser stato avanti Maria, contra de quali Joanne esclamando disse: In principio era il Verbo.

Da questa dannatione non se dipartiva Ario anchora il quale disse Christo non esser figliuolo di Dio secondo le divinitade et i Alogiani quali affermavano il Verbo non esser Dio, ma secondo la verità et fede catholica egli è perfetto Dio et perfetto homo subsistente di anima rationale et di carne humana eguale al padre secondo la divinitade et minor al padre secondo la huianità. Ita che confessiamo in esso la substantia della divina et humana natura, anethematizzando la falsa et erronea opinione di Nestorio et di Eutiche i quali dicevano et predicavano una natura istessa: quella della carne et del Verbo.

Confessiamo anchora per questo una persona del Signor nostro Jesù Christo in due nature, contra Nestorio ponente due persone in Christo, il quale, benchè egli sia Dio et homo non sono tamen doi, ma uno Christo, uno dico, non per la conversione della divinità ne la carne, ma per l'assuntione de la humanità in Dio, uno per ogni modo, non per la confusione di substanzia, ma per unità di persona, perchè come di sopra ho detto egli è una persona in due nature, perchè così l'anima rationale et la carne è un homo, parimenti Dio et homo è uno Christo, in questo modo credo io di questo Christo et sempre credei, nè di ciò nelli miei articoli appare altra oppositione, gratia al Signor sempre.

Più oltre anche credo di questo Christo che non solum Egli è nostra salute, vita, via et verità, nostro premio, nostro merito, corona et gloria in la fede del quale sta ogni nostra giustitia et giustificazione et che Egli è nostro esempio di vita acciò in Lui faciamo la volontà del Padre et per Lui andiamo ad esso padre. Ma credo fermamente che per nostra salute egli è nasciuto, ha patito e morto et resuscitato et quella carne quale Ei assunse la IX. tolse da Maria Vergine et non se la portò dal cielo, come dissero alcuni Albigensi et Bagnolensi, i quali diceano anchora che non fu vero homo, nè veramente mangiò nè patì in croce nè morì,

nè resuscitò, nè ascendette al cielo, nè sede alla destra di Dio padre onnipotente: le quali cose io credo fermamente tutte, et credo anchora, poi che egli havrà sottoposto tutti li suoi nemici scabello de sui piedi, verrà a giudicar li vivi et li morti. Et poichè molti sieno e sono che negarno la resurrettione de corpi, come philosophi molti et Manichei tutti, Albigensi et altri, quali per hora passerò in silentio et perhò dico affermo et veramente predico che allo advento di questo Christo, nelli ultimi giorni, tutti gli huomini hanno, a risuscitare con gli suoi corpi per dover render ragione de soi propri fatti; le sue pecorelle Egli le metterà al padre, in vita eterna, et li capretti manderà all'inferno nel foco eterno, et questo insomma è quello che io credo di questo nostro Christo figliuol di Dio. Credo anche nello Spirito Santo et questo esser altra persona dal padre et altro dal figliuolo, perciò una divinitade, una eguale gloria et coeterna majestade, quale è il padre, quale è il figliuolo tale è lo Spirito Santo in-creato, immenso, eterno onnipotente Signore et Dio: et così come il padre è da sè, nè creato nè genito et come il fiolo è dal padre solo non fatto, non creato non genito, così lo Spirito è dal padre et dal figliuolo non fatto, non creato, non genito, ma procedente. Lasseremo qui nella sua dannata sententia et falsa opinione et Ario et li seguaci quali dicean lo Spirito Santo esser minore de figliuolo et suo dissimile, et esser creatura et creato dal figliuolo, ma dirò con la verità della Scrittura et della Santa Chiesa, che nella santissima et indivisa trinitate non gli è nè prioritate nè posteriortitate, niun primo nè ultimo, niuno avanti, niuno poi, niun maggiore niun minore, ma tutte le persone sono a sè coeterne et coeguale et così io adoro et tengo et affermo, confesso questa unità nella trinità et la trinità nella unità. Non avendo io adunque trascorso in tanto errore et heresia, come etiam non appare nelle mie opposizioni, come adunque tanto ostinatamente dicono gli adversarii miei non esser misericordia sopra di me? et così furiosamente opprimerme.

Ma di gratia magnifici et sublimi Signori vegniamo un poco sul raggionamento circa alli articoli quali mi opponeno et vegiano di gratia, posto et non concesso, che in quelli havesse errato, se venendo a penitentia con tutto il core possi trovar misericordia o no.

## De la predestinatione

Et prima, dal primo articolo comenzando diremo de la predestinatione.

Quanto a questo articolo Paulo scrivendo agli Ephesi disse : Ephes. 1.  
« Benedetto Dio, et il padre del Signor nostro Messer Jesù Christo il quale ha benedetto noi in ogni benedictione spirituale negli eletti in Christo, si come Egli ne ha eletto in Lui avanti la constitutione del mondo acciò fusseno santi et immaculati nel suo conspetto predestinando noi in charitade in adottio di figliuoli per Jesù Christo in Lui, secondo il piacimento della sua Santa volontà nella quale ei ci ha fatti grati per il Suo diletto nel quale havemo redentione per il Sangue Suo et la remissione de peccati X. secondo le ricchezze della sua gratia, la quale abonda in noi in ogni sapientia per dimostrare a noi il secreto della sua volontà, secondo la sua bona volontà, la quale Egli propose in se stesso, in la dispositione della plenitudine de' tempi instaurare tutte le cose in Lui, le quali sono nelli Cieli et nella Terra in Lui nel quale anchor habbiamo conseguito la sorte che siamo predestinati secondo il Suo proposito, il quale opera tutte le cose secondo il consiglio della sua volontà acciò siamo in laude et gloria Sua : che adunque saria parlando di questa materia et predicando sopra le dette parole di S. Paolo, et altre simili in diversi luoghi de la Scrittura, se io havesse detto ch'el S. Dio è onnipotente et che el pole ciò ch'Egli vuole et fa delle sue creature quello ch'a Lui piace? Et che saria da redarguire quando io ben havesse detto ch'el Signor Dio ha eletto le membra soi in Christo avanti la constitutione del mondo, non questo stesso ha detto Paulo et nella soprascritta autorità et in molti altir lochi, et come vogliamo noi che gli habbia eletti il mondo, non essendo anchor nati così predestinando? Dimando qui mo' se Egli à eletto li impii et li immondi o pur gli santi et immaculati.

O diriano molti più presto Pelagiani che Catholici, gli è vero, quelli che dovevano esser santi et immaculati per l'arbitrio della libera volontà et perhò quelli avanti la constitutione del mondo nella sua prescientia nella quale Egli preconobbe quegli esser santi, et immaculati ha eletti avanti che fossero, predestinandoli in figliuoli, presapendo quelli dover diventar santi et

immaculati. A questo se risponderia facilmente imperochè Paulo non disse che il Signor abbia eletto gli membri soi davanti la constitutione del mondo perchè dovevano esser santi et immaculati, et disse : « Benedetto Dio et il Padre del Signor nostro Jesù Christo il quale ne ha benedetti in ogni benedittione spirituali nelli eletti in Christo », così come Ei ne ha eletti in Lui avanti la constitutione del mondo acciò fusseno santi et immaculati, adunque Ei ne ha eletti non perchè per l'arbitrio della volontà nostra dovevamo esser santi et immaculati, ma perchè secundo il proposito della sua volontà fosseno santi et immaculati per gratia Sua, et che ciò sia il vero, acciò non si gloriassero di questa predestinatione nel placito della volontà nostra, perchè disse Paulo secondo il placito della Sua volontà, acciocchè in tanto beneficio della gratia del Signore se gloriassero nel placito della Sua volontà, nella qual Sua volontà Ei ne à gratificati pel suo figliuolo diletto, in questo secreto della sua volontà ha posto le ricchezze della sua gratia, secondo la sua bona voluntade non adunque secondo la nostra, la quale non po' esser bona, se esso che solo è bono, non la sana acciò sia fatta bona. Siamo adunque predestinati secondo il proposito non nostro, ma il Suo il quale opera tutte le cose, di sorte che Ei opera in noi etiam il volere et l'operare et questo ancho opera secondo il consiglio della sua volontà acciò (dice Paulo) che siamo in laude della sua gloria, et da questo suo proposito della sua volontà è quella vocazione propria degli eletti alli quali ogni cosa coopera in bene, perchè secondo il proposito sono chiamati santi. Seguiteria qui un grande errore quando questo fosse vero ch'el Signore havesse eletti gli soi per-

XL

chè dovevano credere et per questo credere esser fatti degni d'esser santi et immaculati, perchè se li eletti erano eletti perchè dovevano credere adunque seguiteria che prima loro havessero eletto il Salvatore, credendo a ciò meritasesro esser eletti prima ch'Egli havesse eletto loro, ma il Salvatore non dice così, ma dice « non

(Joan: 15) voi eleggete me, ma io elessi voi ».

Ma questo è ben vero che anche gli eletti eleggono Lui, ma quando credono in Lui et per questo disse il Signore : « Non voi mi eleggesti ma io ho eletto voi »; perchè disse il Signore queste parole? se non per dimostrare che li eletti non anno eletto Lui perch'Egli eleggesse loro, ma ha eletto loro perchè loro lo eleg-

gessero credendo, et così per la Sua misericordia li ha prevenuti secondo la gratia Sua, et non secondo il debito. Adunque gli eletti del mondo, cioè essendo in carne, ma prima gli ha eletti in lui avanti la constituzione de 'l mondo, et questa io tengo esser la immobile verità della predestinazione et della gratia, qual'etiam tiene il venerando Augustino dottore della Santa Chiesa nelli suoi libri « De predestinatione » et altri trattati suoi. Che adunque saria da riprendere, quando parlando di questa predestinatione, io havesse predicato la verità delle Scritture Sacre, et la esposizione del delli Dottori della Chiesa, et massime delli quattro primi, cioè Augustino, Hieronimo, Ambrosio et Gregorio et altri antiqui et moderni? et oltre a ciò sempre remettendomi alla Santa Madre Chiesa, et tanto veramente tengo in questa predestinatione quanto me insegnano esse Scritture Sacre et li predetti Dottori, et la Santa Chiesa Catholica. Vero è questo, che, anche parlando in ditta materia sempre gli miei auditori ho ammonito in ciò, « non plus sapere quantum opportet sapere, sed sapere ad sobrietatem » et che niuno non vogli esser tanto temerario che vogli dire questo è predestinato questo non, et se io sarò predestinato, faccia pure quel che si voglia che non potrò perire et se sarò respinto non potrò salvarmi per quanto bene io faci, ma che ognuno senza intermissione laudi il Signore nelle opere delle Sue mani, et che tutti il confessiamo et ringratiamo: Bastare a noi assai questo che habbiamo a credere fermamente questa conclusione, et certo averla nel cuore, che se noi credessimo in Christo et obbediremo alli suoi mandati, per gratia sua non senza dubio alcuno ottenneremo tutte le promissioni et benedictioni, ch'el Signore ci ha promesso et messer Suo Figliuolo e Signor Nostro J. Christo, et non andar più in là cercando ne quali sono gli eletti, quali i reprobi perchè non a ciò ci ha fat'il Signore et questo veramente mi pare che devessere nel core delli Christiani, et delle creature del Signore et non lite ne questioni superbe et prosontuose.

Veramente questo tengo in conclusione et predico in questa materia di predestinazione; lasso poi fare al Signore quello che gli pare delle sue creature sempre dovendo sperar bene et aspettar bene dal Nostro Signore, se per gratia Sua faremo la Sua volontà et basta.

Quanto al II articolo che m'è opposto, che è de libero arbitrio, non posso se non gravemente dolermi di questi miei rabbiosi adversarii che tanto si scaldano in questa oppositione, dicendo ch'io nego il libero arbitrio, non già che mai predicai nè parlai di tal materia, chè sempre nel principio del parlar mio secondo l'ordine del vero disputare non habbia diffinito quello che si fusse questo libero arbitrio, io che ho proposto la propria diffinitione qual mette il Maestro delle sententie et sopra de quella deffinitione ho fondato quanto parlar mai ho fatto in questa materia confessandola, affermandola vera et provocandola con tutto quel ingegno ch'el Signor me ha dato, et per tutti gli theologi anti-chi, et bonaparte de moderni mostrandomela esser vera il maestro delle sententie diffinendo questo libero arbitrio disse: « liberum arbitrium est facultas rationis, quae (assistente gratia Dei) bonum eligimus et desistente gratia Dei, malum eligimus » cioè ch'el libero arbitrio è una facoltà della ragione, nella quale essendovi la gratia del Signore, il bene elleggemo et desideremo et mancandone la gratia de Dio elleggemo il male. Che saria adunque se io havesse predicato et predicassi anche questa verità, che senza la gratia del Signore non potemo far cosa buona? il Signore precede in tutte le opere bone, suadendo con esortationi, movendo con esempi, spaventando con pericoli, dando intelletto, ispirando boni pensieri, il cor dell'homo illuminando, nutrendolo delli effetti della fede, stimolando la volontà d'esso homo, congiungendolo a sè, acciò possi operare in Lui la divina gratia, et ch'el comenza ad esercitarsi nelle opere le quali la gratia divina ha concepito in lui, havendo in sè la mutabilità se 'l mancha et se l'opera bene che sia per l'opera della divina gratia. Guardate quel che dice S. Paolo: « il Signor Dio è quello che opera in voi et il volere et il perficere » et alli Ephesi al IIº Capitolo: « perchè dalla gratia siate salvati per fede: et questo non da voi, egli è dono Divino: non de le opere a fin che alcuno si possa gloriare; perchè noi siamo fattura di Quello, creati in Christo, a quelle opere bone che preparò Iddio acciocchè noi camminassimo in quelle ». Se così è, adunque, non bisogna sapientissimi Signori che permettiamo questi falsi predicatori per niente levar tal-

Phil. 2.

mente questo libero arbitrio dell'homo in superbia volendolo inalzare sopra il Suo potere, et precipitare la divina gratia, di sorta che le povere pecorelle, smarrita la via della verità corrano nell'error de Pelagiani i quali dissero che il libero arbitrio non sarebbe libero arbitrio se l'havesse bisogno dell'aiuto divino, perchè nella propria volontà ha ciascaduno poter fare una cosa et non la fare o bene o male. Jesù mio questa erronea falsa et maledetta heresia la è pur stata reprobata et dannata ne 'l concilio Melvitano, come appar nel libro de concili, et anchora fu reprobata et dannata nelli Decreti di Celestino Papa, qual disse, che talmente il peccato di Adamo offese tutta l'humana generatione che niuno per il libero arbitrio si po' levare da niun peccato, se la gratia del Signore no 'il cavi. Item che niuno è bono per sua forza se non per partecipare di Colui che solo è bono.

Item se non continuamente siamo ajutati dalla gratia divina, non possiamo evitare l'insidia del Diavolo. Item che per Christo noi usamo bene il libero arbitrio, adunque non per se stesso, pare egli mo' a le Sublimatadi Vostre, che questi nostri maestri habbiano tanto esaltato questo libero arbitrio, che totalmente hanno conculcato la divina gratia, tanto a noi necessaria, inalzando di novo il pericoloso errore pelagiano? Et in tutto destruendo le Scritture Sacre et gli Santi Decreti dellli Concilii dellli nostri padri et santissime sententie di Augustino, Ambrogio, Hieronymo et Gregorio et altri dottori quali quasi tutti convengono in questo che senza la special gratia del Signore non potemo far opera che piaccia a Dio. Dice pure Ambrogio nell'ultimo cap. del secondo libro «De vocatione gentium» che la virtù dellli volenti è niente, che si può affermare o fede o speranza o charità esser in quelli de quali il consentir a questi beni è alieno et non proprio, unde siccome l'animo non piglia parte alcuna di virtù se non illustrato dal vero lume, così anche la gratia non giova a quello che è chiamato, se essa gratia non li apre prima li occhi della volontà. Di gratia quando ben vorremo ricercar queste forze, di questo libero arbitrio, che potremo mai trovar in lui? se non quello che Augustino in liber De novo Cantico cap. VIII, dove dice: quello che valga il libero arbitrio non adiutato in esso Adamo fu dimostrato, al male è sufficiente da sè, al bene no se non è adiutato da Dio. O bella libertà, o belle

facultà, non convengono queste parole di Augustino con la distinzione del Maestro delle sententie di sopra allegate? Certo sì. Et se io havessi detto che solo il primo homo ebbe il libero arbitrio della volontà, della volontà dico et retta et sana di sorte se l'havesse voluto servar gli precetti d'el Signore niuna cosa havia potuto resistere alla sua volontà, ma da poi che lui peccò nella libera volontà noi siamo tutti nella necessità del peccare, ita che non gli è homo che viva, et che non pecchi, habbia quanto libero arbitrio si voglia, perchè siamo discesi dalla viziata stirpe di Adam et però in fina che portemo la sua imagine dell'homo terreno, cioè infine che vivemo secondo la carne (la quale è chiamata da Paulo « *vetus homo* ») havemo la necessità del peccare, ita che siamo etiam quello che non volemo (bella libertà!) che se ben havesse io detto questo io l'havrei detto perchè S. Augustino l'ha detto prima di me ne 'l libro ch'el scrive contra Fortunato nella seconda disputa, et se havesse umiliato questo libero arbitrio alla gratia di Christo, et che io havesse detto gratia diamo senza fine al Salvator nostro Jesù Christo, il quale senza alcun merito precedente, noi dannati ha salvato, noi vulnerati à curato, noi nimici ha riconciliato, di servitudo ci ha redenti, dalle tenebre alla luce ci ha menati, dalla morte alla vita richiamati, confessiamo a lui la nostra fragilitade, imperochè sono molti homini ingratiti della gratia, li quali attribuiscono molto potere a questo libero arbitrio bisognoso et povero, a questa natura piena di ferite: che saria per questo havendo detto questo? Questo è vero certo che quando l'homo primo fu facto, egli hebbe dal Signore grande forza nel libero arbitrio, ma peccando ei lo perse, hor è cascato nella morte è fatto infermo e lassato dalli latroni nella via mezzo morto, el Samaritano l'ha levato sul suo giumento passando per la via, dove egli giaceva anchora. Ei lo messa al stabulo, anchora si medica, anchora è infermo. O Jesù mio mo' de che se insuperbisce questo infermo? Oh mi risponderia qui uno et dirà: mi basta assai che nel battesimo recevi la remissione de tutti gli miei peccati, mo qui te responde S. Augustino de consenso de tutti gli theologi in libro « *De verbis Apostoli* » in sermone secondo, et dice: « È forse finita le infermitade perchè è cancellata la iniuitade? » Vero è tutti gli peccati sono scanzellati nel sacramento del battesimo, tutto, — et detti et fatti et

cogitati — tutti sono scanzellati, ma quest'è quello ch'è dato a questo inferno per via, questo è quell'olio et quel vino, ma anchora ei è nella stala et si medica, dice S. Augustino, et se voi sapere questa stala è la Chiesa, siamo anchor in stala inferni et infine che siamo in questa vita anchora portemo questa carne fragile, anchora il corpo che si corrumpe aggrava l'anima, anchor dopo la integrità della resurrezione habbiamo recevuto il rimedio della oratione, anchor dicemo «dimetti a noi gli nostri debiti etc.» che volemo adunque tanto esaltar la sanità di questo articolo se anchor è inferno et ha bisogno di medicina?

Attendete in gratia Signori prudentissimi a quello che io voglio dire, che quando che la natura humana fusse anchora in quella integrità nella quale già fu, niun modo se potria conservar se stessa non l'ajutando il suo Creatore, quando adunque senza la gratia di Dio l'huomo non puole custodire la sua giustizia, la quale egli ha ricevuto per Christo et in Christo, come senza la gratia di Dio potrà reparar et recuperare quella, che per il peccato ha perso?

Et se pur volemo veramente defendere il libero arbitrio, defendiamolo, ma non scacciamo da lui quella cosa ch'el fa libero, cioè la gratia: imperochè chi nega la gratia mediante la quale il nostro libero arbitrio è fatto libero a declinar dal male et a fare il bene, ei non lo fa libero anzi lo imprigiona più di quello che ei non è. Che cosa havemo noi? in che si potemo gloriare? consciosia che (dice S. Augustino nel Libro delle sue Meditazioni) tutto ciò che possiamo, tutto ciò che viviamo, tutto ciò che sappiamo sia dono di Dio. In che adunque se volemo gloriare et magnificarsi in quello che non è nostro? O Jesù imperochè saremo simili a Lucifer che volse rubare la gloria del Signore et attribuirsela a se stesso, questi tali che attribuissero tanto al suo libero potere che vogliono poter fare et dire da sè senza l'aiuto del Signor et potersi salvare et dannare a suo modo, et ch'el Signore non gli daria mai il Paradiso se lor no 'l voranno, et che giel darà loro volendolo et che sta a loro guadagnarselo et non s'el guadagnare. Certo mi pare che molto si attribuissero, quasi pare ch'el Signore quello che fa a noi, Ei lo faci sforzato, et necessitato da noi et che l'homo habbi un certo potere in sè et da sè che possi resistere alla volontà del Signore et volere al suo

XV. dispetto ciò ch'a Lui forse non piace. Jesù benedetto, mo' se cusi fusse, Dio non saria Dio, et l'homo saria da più che Dio et havia molto da gloriarsi, et così ogni gloria et ogni honor non se daria a Dio, che pur tutta la Scrittura canta et dice che solo Dio ha honor et gloria et così pareria anche che Paulo havesse mentito quando Ei disse che Dio opera tutte le cose in tutti perchè potendo l'homo far da sè et facendo a sua libera voluntade quello ch'Ei vole, et bene et male, niuna cosa potria resistere a Lui et al Suo imperio, ma non dice così il Salvator nostro Christo quando dice: « senza di me niente potete fare et niuno viene a me s'el Padre mio non l'ha tirato »? (Joan 15-6).

Non sta bene a un povero bisognoso esser superbo et gloriarsi di quello che non puote et non è Suo.

Dice pure Paulo: che cosa hai che tu non habbia rilevato? Et se tu la ricevesti perchè ti glori come se tu non l'havessi ricevuta? (Cor. 6). O homo ingrato dico ch'el Signore è quello solo che opera in noi et il volere et il perficere et basta.

Concludo adunque, Signori, in questo arbitrio et dico, abbiamo il libero arbitrio della volontà sì, no'l niego, anzi dico di sì che l'abbiamo, ma dico con tutti gli Theologi che s'el non è adiutado dalla special gratia del Signor Dio, Ei non può operar opera buona nè a Dio grata et con la gratia et l'aiuto del Signore può far ogni cosa et fare ogni bene, ma senza la gratia del Signore non po' far se non ogni male.

Hor su mo' voglio dire anche un'altra parola. Havemo gran potere è vero, havemo ogni libero arbitrio, è vero: ma guarda che quanto più potere te ha dato et te da il Signore (che per ogni modo sia pur come dici tu) tutto è dono et gratia di Dio et se tu non lo eserciti in gloria et laude sua et utilitade del prossimo nel giorno grande quando Ei verrà a giudicare tutti, tanto più havrai da render conto, quanto maggior poter havrai havuto et lo harai mal dispensato; et de hoc satis.

#### De le buone opere.

Quanto al tertio articolo che me opponeno questi miei avversari, et dicono che niego le opere bone alla Salute, dico che io non niego l'opere ne le posso negare, imperochè so ben ch'e Si-

gnor nostro Dio è giusto, et ch'el bisogna ch'Ei dia a ciascuno secondo l'opere sue, come tutta la Scrittura dice, et come è possibile altrimenti che l'homo giustificato per fede non operi giustamente et non faccia frutti della fede, che son l'opere bone et giuste? Ma predicando io questa materia, posso ben haver detto che il giusto vive per fede et che quella è la piena et perfetta fede la quale crede da Dio esser tutte le opere buone nostre et essa fede et ch'el principio della vita buona et della vita Christiana, alla quale sì debba la vita eterna et credere in Christo, questo medesimo dice Augustino in libro *De Verbis Domini* (sermone 40) dove dice che la medicina di tutte le piaghe de l'anima et che penitentia di tutti gli peccati è credere in Christo et che per niente niuno può esser mondato nè dal peccato originale xvi. nè da altri peccati, de che sorte esser si voglia, se non per la fede di questo Christo et che credendo in Lui tutti gli peccati sono perdonati, ma per questo io non ho negato le opere bone anchor che Paulo alli Romani scrivendo (Rom. 3) disse l'homo esser giustificato per la fede senza opere et non però volse dire che quando l'homo fosse venuto alla fede di Christo et che l'operasse male, vivendo iniquamente potesse esser salvo per essa fede, imperochè vana è la fede se non si opera bene, ne po' esser fede senza opere bone imperochè l'opere bone sono frutti di essa fede, et però disse Augustino nel prologo del 31 Salmo: « Io laudo il frutto della buona opera ma nella fede conosco la radice ». Se la fede fosse senza opere la saria morta come dice Jacobo et saria come una radice sterile senza frutto, ma la fede è dono di Dio et tutte le cose del Signore fruttificano, adunque la fede non può essere sterile et senza frutto: adunque non è fede senza bone opere, adunque le bone opere sono necessarie.

Et però disse Paulo alli Romani che non: « auditores legis iusti sunt apud Deum sed factores legis giustificabuntur » nè però Paulo se contradice a quello che à detto di sopra che l'homo è giustificato senza opere per la fede sola et in quest'altra autoritate pare Egli dica che li fattori della legge sono giustificati, come per le opere et non per la gratia, la giustificatione precede le opere et non le opere la giustificatione; dove queste autoritade di Paulo le quali pareano contrarie, Augustino concordandole disse che gli fattori della legge saranno giustificati et non li auditori acciò che

sappiamo che l'homo è fattore et observatore della Legge, se prima non è giustificato imperochè la giustificatione non va ai fattori ma la precede gli fattori. Hor lasserò qui molte cose che in ciò haria a dire bastami assai che io havendo così parlato et predicato le Subl.: Vostre conosceno che io non ho negato le opere anzi sempre ho detto che sono necessarie: nè il giusto può se non operar bene, si come l'impio non opera se non male et dove non sono opere buone non gli è fede, ma se havesse mo' detto che la fede precede le opere come l'arbore li frutti et che nella fede et per la fede l'homo è giustificato gratis et che el giusto vive per la fede, che saria? Non disse Paulo alli Romani: giustificati per fede habiamo pace verso Dio per il nostro Signore J. Christo per il quale habbiamo l'entrata per la fede? Item al 14 capo: ogni cosa che non è della fede è peccato, et ai Galati<sup>1</sup> sappiamo che l'homo non è giustificato per le opere della legge ma solo per la fede.

*(Dal paragrafo XVII al XXI l'autore tratta della penitenza e della confessione pubblica e particolare senza alcuna nota di originalità, in tutto e del tutto rimettendosi alla dottrina ed alla tradizione cattolica).*

## XXII.

## De li Sacramenti.

Io non niego gli Sacramenti come dicono loro li quali ignarantemente me opponeno, perchè se tutte le parole del Signore sono Sacramento, dove l'intravien la parola del Signore non è quivi un Sacramento? Certo sì; leva la Parola del Signore e che cosa è l'acqua se non acqua? È vero che sacramento propriamente tolto è la cerimonia esteriore ordinata dal Signore et in questo modo sono doni la Scrittura il Battesimo et la Eucarestia. Hor vedono le Sublimità vostre se debbo negar sacramento veruno, dove l'intravien la parola del Signore, che saria negar il Signore, adunque impiamente penseno di me et non giustamente, così in questo come ne li altri articoli.

## Del Purgatorio.

Quanto al V articolo me opponeno del purgatorio dicendo ch'io il niego. Jesù mio saria quasi peggior articolo questo et senza quasi certa quando negasse il purgatorio, che quanti arti-

coli mi son opposti, imperochè pareria ch'ei fosse possibile questo, che l'anime senz'altra purgatione de peccati potesseno andar in paradiso et star nel cospetto del purgatissimo et senza macula Dio.

Dimostrò pur necessaria la purgatione de peccati, Salomone nelli proverbi al 15 cap. quando Ei disse per misericordia et fede XXII. si purgano i peccati, et dove Ei disse misericordia, viene a parlare quello che hanno detto gli altri propheti, quali diceano che la helemosena estingue il peccato, adunque da questa autorità di Salomone pare pur che sia necessaria la purgatione de' peccati. De necessità credemo et confessiamo questo purgatorio, ma questo purgatorio quello che ei sia, et dove 'l sia forse no 'l sanno loro che me opponeno questo articolo. Basta non voglio dir altro in questo, ma sempre sia laudato il Signore mio Dio, che me habbi fatto conoscere questo purgatorio Christo: il quale haci lavati et purgati de' nostri peccati nel sangue suo.

Et questo credo debba credere un buono et ottimo Christiano per gratia sua: confesso adunque questo purgatorio, nel posso negare, che troppo manifestamente mel dimostra Paulo nella sua epistola et tutta la Scrittura et massime alli Galati et alli Hebrei.

#### De li miracoli.

Quanto al sesto articolo che mi opponeno de li miracoli de Santi, et da adorare gli Santi dicendo ch'io nego che gli Santi possono far miracoli, et che dico che non si debbono adorar gli Santi et che non possono pregar per noi.

Quanto al primo de li miracoli non posso negare che gli Santi in virtù de 'l Signore et nel nome di Jesù non facino miracoli perchè legemo nel Testamento del Signore et Novo et Vecchio, gli Santi haver fatto molti miracoli et di poi il Salvator disse: chi crede in me, le opere che io faccio esso farà et maggiori.

Chi non sa che quel Signor Iddio qual nel Vecchio Testamento per le mani dell'i soi Santi Angeli et di Samuel et Elya et Moyse et altri Santi et ne 'l tempo dell'i soi apostoli ha operato cose stupende etiam adesso per le mani dell'i Santi dell'i presenti tempi può far anche quel stesso: cum sit ch'Ei sia quello stesso Dio onnipotente che era in quel tempo? Il Signore fa ogni

cosa lui per le mani di chi gli piace. Tutti adonque quelli che in virtù del Signore fan qualche opera sua, non fanno per sè, ma in virtù di quel Signore Dio che li fa fare, et la gloria non è dell'istumento ma de l'artefice. Adonque soli Dio honor et gloria, perchè da Lui, in Lui et per Lui è il tutto et perciò quando il Salvator nostro faceva li miracoli, il più delle volte diceva alli sanati: Va et lauda Dio, volendo dimostrar ogni cosa esser fatta in virtù Sua et non da altri et però a Lui sol honor et gloria. Adonque li Santi non possono far miracoli da sè, ma bene il Signore per le mani delli Soi Santi opera tutti li miracoli che piace a lui, et ciò basta.

## XXIII.

## De l'Adoratione de Santi.

Quanto all'adorar de Santi io credo che non si debba adorar che un solo Dio, non essendo altri Dei che lui, ma ben dico, che dovemo venerar gli Santi come servi del Signore, ma non come Dio, perchè non sono Dio, ma servi et amici et figliuoli del Signore et se tra noi peccatori se honoremo l'un l'altro per natural costume, quanto maggiormente dovemo, secundo la charità, honrarse insieme et venerar gli Santi del Signore Dio come soi fedeli et conservi nostri, altro non mi par che possi dire nè tenere in questo articolo, pur sempre in tutto mi rimetto alle Sacre Scritture et alla Santa Catholica et Apostolica Chiesa.

## De la Eucharistia.

Quanto al Settimo articolo che mi opponeno de Sacramento altaris veramente io non so che cosa mi opponeno qui perchè nè mai sopra questo articolo nè sopra alcun altro che sia pertinente alla fede fu tolto il mio constituto, ma assolutamente tolto per convinto et condannato et però non so quello che ei vogliono dire che io dica di questo sacramento.

Ben questo so io, che qualunque volta ch'io ò predicato di questo soavissimo Mistero, io ne ho parlato secondo che io trovo scritto, et primo et principalmente ho dimostrato la intention del Salvator che Lui hebbe volendo instituire quest'opera sacra-

tissima et memoriale, la quale Egli medesimo la esprime dicendo: questo fate in mia commemoratione, et del calice dice: quante volte farete questo lo farete in memoria mia, et il medesimo dice Paulo alli Corin. nella 1<sup>a</sup> Epistola al Capo II.

Adunque l'intention del Salvator con che noi facessimo memoria di tanto beneficio che Egli ci doveva fare, cioè di redimerci per la morte Sua et di purgarne da nostri peccati per il Sangue suo preziosissimo et però disse: « qualunque volta che convenirete insieme in memoria della mia passione et ricordatevi che io sono morto per voi et ho dato il mio Corpo alla morte per liberarvi dalla morte, et ch'io ho sperso il Sangue mio in remissione et purgatione dell'i peccati vostri ». Et anchora ch'el Salvator nostro xxiv. habbia detto: « qualunque volta etc... » per questo non resta che continuamente in memoria non dobbiamo haver tanto beneficio di vita, di perdono et di salute. Grande ingratitudine saria la nostra, non tenendo in memoria sempre questo dono et tanto beneficio della redenptione et remissione de' peccati fatta per la morte et per il Sangue di Christo. Questo si chiama comunicarsi spiritualmente, credere col core, et confessar col nome quello che poi nel conspetto di tutta la Chiesa confesso et affermo, communicandome visibilmente ricevendo il pane et il calice.

Et qualunque volta che quella comunione spirituale come di sopra è detto, non preceda questa visibile comunione colui che si comunica in questo modo mangia et beve la sua dannatione, non discernendo il corpo del Signore, però disse Paulo: provi l'homo se stesso et così mangi del pane et bea del calice etc. quasi volendo dire che ciascheduno che vol andare alla passione del pane et alla partecipazione del calice, provasse prima in se stesso come egli sta in fede, et come creda alle parole et promesse del Signore, et come ei si trova purgato da questa fede, et così poi esperimentato vada a dar testimonio alla Chiesa et confessar alla Chiesa quello che Egli crede nel cuore, et così sarà comunicato et fatto partecipe di tanta benedictione, et del corpo di Christo.

Tanto credo in questo articolo, se pur gli miei adversari vogliono dire che io nieghi che quel pane sia il Corpo naturale di Christo et il vino il Sangue, come tengono li theologi, rispondo et dico che io credo a Christo il quale disse: « Hoc est corpus meum, et hic est calix sanguinis mei » et non vado cerchando

altra dichiaratione de theologi, dove il maestro Christo apertamente mi parla. Et più oltre dico che tanto credo in questo Santo Sacramento et preciosissimo misterio, quanto ha voluto dire il Salvatore parlando di esso sacramento, nè più nè meno habbia voluto dire quello che piace a sua Sanctissima majestate che tanto con tutto il core credo.

De l'adorare mo' Egli non ha detto che se debba adorare nel sacramento et però di questo aspetto di essere insegnato.

### De le indulgentie.

Quanto all'8º articolo che me opponeno de indulgentiis, dicono che io niego le indulgentie et ch'el Papa non pol dare indulgentie, certa cosa è questa che se io negasse le indulgentie, saria anche necessario questo currolario ch'el Papa non le potesse dare perchè « nemo dat quod non habet... ». L'è mo da vedere se io niego l'indulgentie et se le posso negare, questa sarà simile all'opposizione che mi fanno de purgatorio, perchè non sanno quel che sia nè purgatorio nè indulgentie. Indulgentia vuol dire perdono et remissione de' peccati, se non fossero le indulgentie tutti anderiano a casa del Diavolo, perchè se non fosse la remissione dei peccati, et il Signore Dio non perdonasse gli peccati, la penitentia saria niente et tamen li doni de Dio, et così niuno andaria in paradiso, come posso io negare le indulgentie et remission de' peccati s'el Signor disse per Ezechiel: se l'impio farà penitentia di tutti li soi peccati, et serverà tutti gli miei precetti, et facto giudicio et giustitia, viverà egli, et non morirà perchè io mi scorderò tutti gli suoi peccati. Come adonque voleno questi miei adversarii che io nega questa verissima promessa del Signore?

Son adunque le indulgentie perchè il Signore sempre perdonà, a tutti che si pentisse, et il Pontefice il qual'è Pastore delle pecore del Signore, al quale è cura delle anime et a cui s'aspetta aprire gli thesauri del Signore, che sono le sue promesse, lui dà queste indulgentie et dice: « quello che sarà contrito et confessò de tutti gli soi peccati havrà l'indulgentia et perdono del Signore ».

Che cosa è questo se non aprire la parola del Signore, della quale Lui è ministro e dispensatore a tutti? Potriamo ben essere

che io havesse detto, riprendendo molti illiciti contratti et mercanzie che si suol fare in questo ministero, che le sono ingiuste et illicite, perchè non se dice far mercantie del Verbo del Signore et fossi anche che questo non è intentione del Pontefice; ma delli soi agenti mal timorosi de 'l Signore ch'el fanno, ma el faccia che si voglia, s'esso fosse il maggior angiolo del cielo el fa contro il volere del Signore, perchè il Signore non dispregia il core contrito et himiliato. Se in quest'havessi errato, il Signore mi perdoni, il qual già per sua misericordia credo me habbia perdonato, perchè l'ho fatto et se non l'havesse fatto, credo saria degno di punitione nel suo cospetto, et se questa è mala opinione non è però heresia, non debbo adunque in questo esser imputato di heresia. Concludo adunque et dico che le indulgentie non sono mercantie ma dono di Iddio per Christo et li redenti, et così anche le si debbono dare a chi crede come dono della bontà divina, et non derrata di huomini, remettendome sempre alle verità et delle Scritture Sacre e della Santa Chiesa.

#### De gli voti.

Quanto al 9º articolo che mi oppongono ch'io nego gli voti et che non se debba far voti, et che non siamo obligati a servar voti, rispondo et dico ch'io veramente non mi arricordo che mai habbia predicato de' voti, imperochè non mi è occorso, ma per espurgarme anche de questa macchia dirò con quella verità che porrò quello ch'io mi sento, remettendome però sempre alla verità della Scrittura et della Santa Chiesa, et prima dico ch'io non credo che possiamo far voto de servar et fare niuna di quelle cose, delle quali ne habbiam precetto del Signore de fare, perchè senz'altro voto siamo obbligati a farla per il comandamento del Signore, come saria a dire io non posso far voto di far bene et de non bestemmiare et perchè senz'altro voto sono obligato dal Signore, havendomelo Egli comandato. Item non posso far voto di fuggire le cose ch'el Signore ha proibite, imperochè sono già obligato di fuggirle per comandamento, come saria a dire non posso far voto di non robbare, di non adulterare et di non voler sodomitare etc. perchè senz'altro voto io sono obligato dal Signore de non far simili cose. Item non credo possino far voto di

servar gli doni del Signore, come et quando ne piace a noi imperochè sono doni suoi et Lui gli distribuisce et gli dà come et XXVI a chi piace a lui. Quali siano mo' gli doni del Signore, San Paulo il commemora quasi tutti nella Epistola che scrive alli Galathi al quinto.

Stando adonque questi propositi, restano da vedere quali siano questi voti che se possono fare et non fare, et non fare dico che sono molte cose, le quali il Signore Dio per sua misericordia ne ha lasciate libere, la qual et noi per gratia Sua le usemo liberamente come saria vestire più d'un colore che de un altro, mangiar più de un cibo che d'un altro, degiunare più un dì che un altro et altri simili a questi io dico, pur remettendome sempre come sopra, ch'in tutte le cose et operatione sempre l'homo è tenuto a far tutto quello che redunda in gloria et laude del Suo Signore et in utilità del prossimo suo: et che l'homo facendo voto et si obbligasse di servar o di lasciar alcuna di queste cose ch'el Signore ci ha lasciato libere et che quelle non fosseno in honor et gloria del Suo Signore, et in utilitate del suo prossimo, et in giovamento di se stesso, dico che quel voto non vale niente et non è tenuto a servarlo: item dico che ex quo che « voluntas bona preparatur a Domino, come dice Salomone, et ex quo el Signore, operatur omnia in omnibus, come dice Paulo et velle et perficere s'el farà uno che in charità de Christo mosso dal Spirito del Signore faci qualche voto, obligandosi osservare più una di queste cose libere dette de sopra, più una dico che un'altra et chel Signore li dea gratia di servarla, che l'homo è obligato de servarla et farla inviolabilmente infine che il Signore gli darà facultà di poterlo servare et se un homo farà un voto che non sia proceduto se non dalla sua semplice cogitatione et dal pensamento della carne, quel voto non sarà mai servato da quel tale perchè gli è scritto che « Dominus dissipat consilia gentium, reprobat autem cogitationes populorum et reprobat consilia impiorum, consilium autem Domini manet in eternum » il Signore vole a suo modo et non al nostro, et da questo vedemo noi che molti voti sono fatti da molti che mai sono servati. Item dico che se un homo facesse voto di andar più in un loco che in un altro, credendo haver più la remissione de' soi peccati là che qua, dico questo voto esser erroneo, et contro la fede et contro la Scrittura,

imperochè pare sia ch'el Signore si fosse obbligato a perdonar gli peccati più in un luoco che in un altro, et che non appar per le scritture, et quando il Signore desse per il propheta, « in qualunque hora l'homo gemirà pe' suoi peccati, io più non ricorderò di quegli » non disse più in un luogo che in un altro o più in questo che quel tempo; ma disse « qualunque volta » et « qualunque hora » perciochè in ogni luogo gli occhi del Signore vedono et buoni et rei.

Dice Augustino nel Sermone de' Martiri: « Non disse Iddio va in Oriente et cerca la giustitia, naviga infine ad Occidente per ricevere indulgentia; ma disse: perdona al nimico tuo et sarà perdonato a te, rimette et sarà rimesso a te, dà et ti sarà dato » niente egli cerca da te fuori di te, a te medesimo et alla consciencia tua Iddio ti manda. Et S. Bernardo nel Sermone I de l'Advento così dice: — O huomo ei non ti bisogna passar le Alpi, non (dico) ti è mostrata longa via: fin a te medesimo; va incontro al Dio tuo; perciochè propinquo è il Verbo et nel cor tuo; fino alla compontione del core et alla confessione della bocca, va gli incontro. Item Origene sopra l'Esodo a la Homilia 13<sup>a</sup> al cap. 25: « Appresso è il Verbo nella bocca tua et nel core tuo perciochè se confesserai con la bocca il Signor Gesù et crederai nel cor tuo, che Iddio l'ha suscitato da morte, sarai salvo; queste cose tu le pigli da te, queste cose sono dentro di te, questo, anchora che tu fossi nudo le puoi havere. Adunque questo voto a questo modo fallo, non mi par che sia infidele et per tanto di nullo valore. Quanto adonque ho appreso de voti ho dichiarato, sempre tamen retrattandomi et supra.

#### Del Papa.

Quanto al 10º articolo che mi opponeno de autoritate Pontificis, dove dicono che io dico, il Papa esser niente et non poter niente, et che io non credo nel Papa, rispondo et dico che anchora che mai habbia parlato de autoritate Pontificis niente di meno per non saper in questo articolo molto, tamen veramente quello che io credo con tutt'il core, certo io so che il Papa è, et essendo l'è qualche cosa; ma come Papa io credo ch'ei sia il pastore primo in ordine de tutti gli altri pastori et il primo sacer-

dote, il primo pontefice, et Pontefice Maximo et Summo et ch'ei sede nel tempio di Dio, come Dio et vicario di Cristo absente. Posso io negar queste cose? Non già che se io le negassi, dubito che non sarei christiano. Quanto al credere io credo in Dio, non credo nel papa, ma al papa credo io molto bene, se egli mi porta il Verbo di Dio, come ò creduto a Pietro et Paulo et agli altri Apostoli.

Altramente anchor che fosse uno angelo del Cielo, non gli credo nulla, perchè così mi avvisa Paulo ai Galati; al primo; quanto poi alla sua autoritade, tanta autorità et podestà credo che egli habbia, quanto gli à dato il Signore ne più ne meno; quanto mo' che ella si sia sarebbe longo a dire, nè le Sublimità vostre havrebbero forse tempo, di udire, però non mi stenderò più là, pur brevemente dirò: io credo che egli habbia autorità di predicare lo Evangelio de la Salute, per quel detto «ite et predicate l'Evangelio ad ogni creatura» et «se mi voi bene pasce le mie pecore» et Paulo «guai a me se non evangelizzerò». Item egli à autorità di ammonire i delinquenti di eshortare gli pigri, di consolare gli afflitti con ogni lenità et dottrina. Tertio egli à autorità di esporre la vita per le pecore, come disse il pastore de pastori: il buon pastore dà la vita per le pecore sue. «Et chi a me ministra, mi seguiti». Questa è la autorità del Papa de la quale niuna maggiore si può trovare. Quanto alla podestade sua io non la credo già perchè io la vedo et tocco con mano et meco il Christianesimo tutto et la fede è di quelle cose che non si vedono: sì che al'hor questa potestà potrò io credere, quando ei cesserà di farmela sentire.

Quanto all'11º articolo che mi è opposto dove dicono che io dico che li Santi non sono in cielo et che dormeno infina al giorno grande. Rispondo prima che io non ò detto così, ma ò detto che li Santi non sono in cielo tutti intieri il che non negherà alcuno che aspetti la resurrettione de' Corpi. Perciò che S. Pietro non è solamente l'anima di Santo Pietro, ma il corpo congiunto con la sua anima; secondo che dice Athanasio, che l'anima et il corpo è un homo et la diffinition de l'huomo (che per ora non voglio

che Platoniziamo) lo dimostra. Et da questa anchor ne viene quel altro articolo cioè che gli Santi dormeno fino a la gran giornata della Resuriezione, et questo si intende quanto al corpo, perciocchè l'anima non può dormire essendo atto perpetuo, come Aristotle disse.

Ne il sonno è per caggion dell'anima la qual'è infatti sostantia da ogni materia elementare, et corrutibile separata.

Ma per caggion de l'organo et de' i sensi suoi stracchi et fastiditi dalle operationi.

Et però se i sensi debbano riposare, bisogna che l'animo sia affetto da fantasmati che niente ànno a che fare co' l'corpo, onde mentre che ei a quelle immagini attende et in quello si occupa, le membra si riposano et si ristorano.

Onde per cagion de' corpi la S. Scrittura chiama la morte dormitione et il morire dormire et e morti dormienti, il che è proprio de lo ebraico idioma. Et questo per rispetto de la futura resurrezione, la quale sarà come una exitatione dal sonno.

Quando adunque si dice che li Santi sono in cielo et che gli santi dormeno, si debba intendere per quella figura che dice il tutto per la parte, perciocchè l'anima è in cielo et in Deo vive, et il corpo dorme in terra. Et così io dissi et intesi, ma questi miei adversari (han) ben possuto, questo articolo come de li altri anchora pervertire.

#### Del Battesimo de' Fanciulli.

XXIX

Quanto al 12º articolo che mi opponeno De Baptismo parvulorum, cioè che non se debbano battigar se non grandi, impecchò il Signor non dà la sua gratia che alli grandi, confessanti la fede di Christo prima, et el nome del Signore suo. Anche a questo risponderemo dar la gratia sua a chi gli piace a Lui, et quando gli piace a Lui così a piccoli come ai grandi. Ei la dette pure a Giovan Battista essendo nel ventre della madre, come dice lo Evangelista perchè non può egli anche maggiormente darla ad uno che sia nasciuto et nascendo, et avanti et poi a suo modo, perchè non è Egli onnipotente? Non pò quel che gli piace? Item poichè ei dette la circuncisione da fare nell'ottavo giorno, non darà egli la gratia alli circuncisi, nella circuncisione che si facea nello ottavo giorno? Tal che se quel giorno della circoncisione

moriva circonciso andava in luogo di salute et otteneva la promessa in Abraham perchè havea obbedito essendo circonciso, mo perchè non maggiormente adesso nel battesimo qual facemo noi in loco della circoncisione? Il Signor può dar la Sua gratia alli battezzati nell'ottavo giorno et avanti et poi come a Lui piace, questa opposizione non pare a me che mi dovessero opponere, ma chi fa molti errori grandi ne pol ben fare un piccolo appresso. Credevano essi che la mia intenzione fosse di volerli tollere il pan de mani et farli andar a guadagnare il pane in sudore del volto, come doveriano far etiam essendo cosl come et frati et monachi et altri, imperochè disse S. Augustino nel libro delle Opere de' Monachi: non è lecito a Monachi di vivere della roba d'altri benchè frequenti siano nella contemplazione, ne la oratione et nelli studi. Questa non è stata certo la mia intenzione, ma altro pensan loro et altro io havevo nel core et ho in sin hora, cioè il zelo della Casa del mio Signore et basta.

#### De le imagini.

Quanto al 13º articolo che è de imaginibus io dico questo in quattro parole, che per la mia parte voria non se trovasse mai niuna in niun loco, per la grand'ignorantia che se gli commette da li ignorant et per la grande tyrannide che in queste figure ogni giorno si commettono in cospetto della gloria del Signore, ne in ciò se gli fa alcuna previsione; prego il Signore che a' honor et gloria del nome suo grande che egli stesso gli prenda et basta. Io non posso adorare il mio Dio et Salvator se non in spirito et verità come insegnà Christo, nè per questo io non mi cavo della determinazione fatta nel concilio Niceno, imperochè non comandarono quelli nostri padri in quel Concilio che se dovesse adorar imagine et figure ne che se dovesse in quelle far tante idolatrie quante se ne fanno, nè tanti inganni et tyrannide, ma dissero chi le voleva fare le facesse, et chi non voleva lasciasse: et se tenessero in memoria del Signore ma non perchè se adorasseno, ma per gli semplici; basta, non dico altro in ciò, Christo ne apra gli occhi che nè tele nè tavole, nè muri, nè pilastri, nè sassi fan miracoli, ma sibbene il Signore per le mani de soi Santi angeli et santi et non per muri.

Conclusione nella qual si tratta  
de le utilità et necessità della parola di Dio.

Fin qui, illustrissimi Signori, Vostre Signorie, ànno inteso l'oppositione quale ne son fatte dalli adversari miei et parimente le solutione che io ò fatto, perchè non si trova et non si prova ch'io abbia predicato tali cose, quali dicon loro, salvo se gratia disputandi vel lapsu linguae non fossi scorso in qualche parola; in questo modo potria ben essere ch'io havesse ditto qualche cosa, ma non che nell'animo mio gli sia stato mai voluntà niuna contra l'ordine delle verità delle Scritture Sacre, della Santa chiesa apostolica. Così il Signore « qui solus est Scrutator cordium » giudica tra la mia innocentia et la loro impietà.

Vero è sempre ch'io predicavo, portava meco la Bibbia in pulpitò, ma non per contravenir alli giusti ordini della Chiesa nè latrar contra veruno, ma perchè io havea creduto et vedea et anchor vedo in quanta malignità eran venute le povere pecorelle del Signore, il povero suo Christianesimo per il disaggio del Verbo del Signore che mai si predicava, et quel poco che si predicava non si predicava che vana philosophia, fabule et opinione d'huomini. Et la parola del Signore qual sola è il cibo dell'anima stava si nelle librerie studiata solo da sorzi et dondole; dove non si predicava più la Verità et l'Evangelio vedea non esser più ne l'Christianesimo quella antiqua giustitia et rettitudine ne l'huomo, quale ci insegna il Signore per la Sua parola, non più pietà et religione, non più timor del Signore, nè amore, non più fede nè charità ma solum impietà ingiustitia, superstitioni grandi, doli, insidie, odii, homicidi sodomie, adulteri, ignorantia della vera vita, idolatrie, et tutto questo per non predicare continuamente l'Evangelio come ci comanda il Signore.

Adesso è venuto quel tempo del quale dicea Paulo, « Ei verrà tempo quando non soffriranno la sana et bona dottrina, mà secondo gli soi desideri si andranno raunando gli maestri et predicatori gli quali gratteranno et ongeranno l'orecchie, voltandoli dalla via della verità et se convertiranno alle fiabe et false doctrine ». O Signor Dio, non è mò venuto il tempo adesso? O Jesu mio per la carestia del predicar non siamo cascati già in tutte quelle maledictioni che scrive Paulo alli Romani al I capitolo et

maxime in quella che dice: « Iddio gli à così reprovati, che non possono soffrir più la verità »?

Et certo così il Signore mi faci misericordia, come ad altro fine non mi mossi a predicar solum l'Evangelio, se non per levar il scandolo dalla Croce et dar il suo vero cibo alla heredità del Signore, acciò ritornassero di nuovo alla via della verità et per haver abuto questo zelo de prima mi à toccato esser stato 7 anni in prigione et modo che son state innocentissimamente, ma « beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam » perchè di quelli è il Regno dei Cieli.

Guardate illustrissimi Signori, in quella primitiva chiesa quando solum si predicava Christo et l'Evangelio in ogni sincerità et verità come in pochissimo tempo si ampliò la fede del Signore et come ella si sparse per tutto il mondo senza alcuna violentia et tyrannide, con tanta pace et charità. Guardate come la Chiesa fioriva alhora de' moltissimi Santi et sante et martyri et confessori, et virgine et vedove et di sorte la parola del Signore fruttificava nella sua Chiesa et era radicata nel core infino delli minimi, che leggemo putti et putte de duodeci anni in 13 haver ricevuto il martyrio con tanta fede, constantia et fortezza che stupefatta rende ogni humana intellygentia. Tant'era il nome de' Christo scolpito nel core di ciascuno che niuno volea sentir se non Christo, et non sapevan se non Christo, con tanta fede, con tanta charità, unione et verità, con tanto fervore del Signore, el quale operava mirabilia pro sanctos suos gli quali vivevano secondo Christo che tutto il mondo si convertiva a tanta verità et vera vita.

XXXI      Guardate poi il converso, manchata la parola et la verità delle Scritture Sacre et introdotto alcune ceremonie non pertinenti<sup>1</sup> alla salute, come è manchata la fede et la charità, la pietà et la bellezza della santa Chiesa, che siamo venuti in tanta corrutione de vita et de justitia che non so se mai più fusse il mondo in tanta malignità quanto è il presente, quando fu mai la vita nostra più molle et lasciva di quello che l'è adesso? Quando più superba? Quando più vanagloriosa? Quando fu mai audacia più furente di parlare et di scrivere, di dispersare (?) contra la fede,

<sup>1</sup> Nel testo: « impertinenti ».

la pietà, et la verità delle dottrine sacre? Quando fu mai maggior negligentia et dispreggio anche delle cose divine et delle divine Scritture, non solo nelli nostri maggiori, ma etiam in tutto il Christianesimo?

Quando fu mai la religione christiana et fede santa in tanto ludibrio et scherno quanto adesso: Hoyme! che questo più mi preme, quando fu mai lo più pericoloso scisma nella chiesa del Signore?

Et dirò qui prima dell'infelici et ingrati Regni et Signori temporali comenziando da esso imperio, parlo di quelli della religione christiana, li quali ignoranti delli maligni spiriti et dal superbo signorizar de' tirannie et essendo prima captivati nella gentilitate, per la misericordia del Signore Dio poi et misterio del Signore nostro Messer Jesu Christo, per la bocca de li suoi Santi apostoli et pontifici et sacerdoti tirati al tabernacolo della santa fede et recevuti, hoggidì ingrati de tanto dono sono dati alle disordie, alle cupidità, al lusso, alla crudeltà dove meritamente infelicissimi et ingratissimi Regni et Signori possono esser chiamati: dove hoggidì regnano le mortalitate? Nel Christianesimo. Dove le calamità? Nel Christianesimo. Vedete, vedete, Illustrissimi Signori, già per tutti gli campi della Christianitade gli monti altissimi de' corpi morti, vedete la terra inebriata più di orrore (?) che di pioggie et che la butta manco rosada che sangue humano et perchè tutto ciò? Se non per il disaggio della parola del Signore? Jesu mio, chi è mo' quell'infedele che non se stomechasse vedere gli christiani (quali in terra se usurpano la charità di Christo) dare opera alle intestine dissensioni? che meraviglia è questa se hoggidì vedemo questi regni et potestate christiane, ciascuno per sè, quasi temere il suo potere et del suo regno? Non è mo' giunta cosa che quelli siano astretti da un certo timore occulto, spaventonsi del suo imperio li quali non studiano (spettandosi a loro) amplificare l'imperio di Christo ne defenderlo, anci più presto non temeno oppugnarlo con vitii et befettarlo (?) con discussione. Che appare più in questo viver christiano di sobrietà? di honestà pudicitia? di hostitalità? di sapientia? di retitudine? di justitia? Se mai fu ogni scellerità senza ritegno se dispreggio del culto di Dio, se sfrenata libidine di signoreggiare, se ingordigia di rapine, se inaudita impietà, se orgoglio, ambi-

tione, in questi tempi espressamente si vede et massime dove la charità et la pietà et esempi di integritate doveriano apparere et tutto ciò per la absentia della parola del Signore. Tutte queste cose o Padri et Rettori di questo bello Imperio Venetiano, con diligentia et amore, con maturo consiglio et integrità considerate et esamineate et meco pregiate ch'el Signor per sua infinita misericordia riguardi pietosamente al suo diviso et disperso gregge christiano.

Diciamo anche dell'i nostri padri, alli quali cura è del gregge dominico, et consideriamo non poco la differentia del primitivo regimiento et questo dell'i nostri tempi, li primi motti della primitiva chiesa: « lasciate ogni mondana cura... ». Con il verbo del Signore Dio solo, solo dico dal tabernacolo Santo cioè della santa chiesa, scacciaron gli demoni et gli suoi ministri come dal cielo fu scacciato Lucifer, levorno via gli serpenti, gli vitii, gli scismati, le heresie, le mali arti del demonio, parlavano di novi linguaggi et essendo pieni del Divino Verbo et del Spirito Santo promovevano a penitentia gli peccatori, aprivano alli fedeli gli secreti della Divina Religione alhora non toccati d'alcuna cupiditate et gloria, ma solum zelo Dei pur mezzo (ai) beveraggi de veneni, per fuochi, per cortelli, per tormenti acerbissimi, per diverse sorte di morte trovorno la vita et la immortalitate. Dove vedevano infermar la chiesa in qualche malattia o di fede o di religione, immediate con la parola del Signore venivano al medicamento, sanavano l'infermità dell'i corpi, le macchie della anima lavavano et solo con il Santo et ineffabile nome di Jesù Christo operavano tutti li miracoli et salute, dell'i quali le sue sante et illustre anime (fatto in ogni verità queste cose sante) per quella stessa via, per la quale Christo Jesù Vittore et Triumphantore ascendette al padre una sol volta, et loro sono andati et intanto in quello divino tabernaculo de tante varie stelle, di tanti innumerevoli lumi ornato. Ecco adunque il primitivo regimento della primitiva chiesa et dell'i Nostri Patriarchi, apostoli et Pontifici et sacerdoti, et tutto questo in Verbo Domini.

Mancata mo' la parola del Signore senza la quale il christiano non vive, che cosa è venuto il regimento dell'i presenti tempi?

Manchiammi de dire habundantemente de gratia, non certo, dirò tamen questo che hoggidì, di sorte la religione è raffreddata

et quasi dirò estinta, che niun vestigio di quella da niuna parte appare, dove potendo dire con Hieremia, « è uscita dalla figliuola di Sion ogni sua bellezza, honestude et li principi suoi son diventati avidi: gli inimici sono entrati ne i santuari di quella, hanno lordate et macchiate le chiese, le vergini sue et gioveni sono andati in cattivitade: gli sacerdoti et vecchi hanno dispreggiato Dio; non v'è legge, non v'è precesto non v'è giustitia, tutte queste sono guaste.

O Illustrissimi Signori: è questa quella Gerusalem di perfetto ornamento et allegrezza di tutto il mondo? È questa quella Syon sposa di Christo, quale debbe esser una et non divisa, sparrita et lacerata?

È questa quella Syon sposa di Christo la quale agli padri nostri et Patriarchi à loro ricomandata et con tutte le loro forze già defeseno?

Con la propria effusione del Sangue suo santa la conservarono et con li digiuni et le lachryme et l'oratione augmentorono, et noi al contrario, con tante arti la maggior parte d'essa havemo persa; non voglio più dire anzi voglio mettere il dito sulla bocca et tacere. Oh chiesa santa già eletta dal Sposo con la dote del preciosissimo sangue suo et sposata in fede et già a Lui congiunta in spiritual copula et di beatissima prole secunda madre, sei chiamata: « O Chiesa o chiesa, o chiesa ».

#### Declarazione di certe figure del testamento Vecchio.

Che ne sono a noi tutta la Scrittura, se non la parola del Signore, la verità del Signore del figliuol di Dio che è la vita nostra, la nostra luce, la nostra gloria, la quale levata da noi che ne avanza, se non maledictione et ignominia sempiterna?

Che ne significa a noi quella divina opera di quel tabernacolo chel S. Dio fece fare a Moyse?

Se riguardiamo quello edificio significa a noi tutto il Spirito, tutta la chiesa tutto il cielo, tutto Christo et quelli lochi del tempio santo che ne significa noi: se non che dobbiamo seguire la pace et la sanità, quelle colonne argentee che significano se non li pontefici et sacerdoti, li quali sono sostentacoli di pacientia,

di giustitia, di pietà, di continentia, di dottrina, di candore di mente, stabili, fermi et lucidi acciochè essi possano diventare tabernacoli di Dio et pieni del Spirito Santo, et col divino Verbo possono insegnare agli altri, se pur vogliono esser pontifici et sacerdoti. Altrimenti non saranno colonne argentee ma pesi di piombo atti a rinsear tutto l'edificio.

Quello candellier grande distinto in 7 lucerne, che significa? Se non il settemplice lume dello Spirito Santo con il splendor del quale gli pontifici et sacerdoti, et giorno et notte fossero accesi: che sempre invigilassero, sempre potesseno vedere et conoscere le insidie di Sathan; li lumbi de quali precinti di castità, fermi di speranza, chiari di boni esempli, le mani piene di charità, di fede apparissero sempre lucerne accese et perciò diceva Christo: « Così risplenda la luce vostra avanti a gli huomini, acciochè veggino le vostre bone opere et glorifichino il padre vostro che è nei cieli ». Quella mensa che cosa è se non Christo? Nella qual mensa erano gli 12 pani della proposizione, che significano gli 12 apostoli i quali con la virtù di Christo Jesù, et con la sua santa dottrina ànno dato a noi altri il pane quotidiano dell'angeli, il pane della nostra salute, il pane dell'eucarestia, il pane finalmente della Divina Scrittura et dello ammirabil Divino Verbo, il quale habbiamo udito, del quale adesso ne abbiamo disaggio?

Che significa quello turibolo aureo? Se non le supplicationi uscite per la bocca delli Santi, et che continue ascendono al Signor Iddio?

Quelli doi altari nel tempio significavano a noi uno d'incenso, il quale incenso per man delli santi angeli era poi portato dinanzi al Divino Altare del Santo et puro Agno, il che dimostra noi l'odor della nostra vera et perfetta charità et fede, qual di continuo deveria ascendere al divino et Santo altare dell'immaculato Agnello Christo, l'altro altare teniva sopra sè il coltello da ammazzar et tori et castroni et becchi et agni et vitelli grassi che se haveano a sacrificare. Quello coltello a noi significa la continentia con la quale dovemo sacrificare nel conspetto del Signore et uccidere la nostra superbia significata per il tauro, et la nostra iracundia significata per il castrone, et la luxuria significata per il capretto, et puzzor de li vitii significato per il becco, et la

grossezza di tutti gli piaceri significata per il vitello. L'Archa del testamento nelle quali erano le tavole della Legge, quale significavano il novo instrumento della evangelica verità et gli misteri di J. Christo gli quali erano già nell'archa dell'i animi nostri per doversi in perpetuo permanere. La verga di Haron la verga della giustitia, le verga del regno, la verga del sacerdotio significava la summa et giusta dignità et la suprema giurisdizion delle chiavi cioè della remissione de' peccati. La manna rinchiusa nella orna d'oro significava la intelligentia del Divin Verbo, il cibo del dolce et Santo Verbo, il quale non è l'orna del presente piombo, ma riservato in esso puro oro di pura fede, del ministerio dell'i pontefici et sacerdoti, quali habbiano a pascere gli peregrinanti in questo circulo di vita, et però diceva il Signore non di sol pane vive l'uomo, ma di ogni verbo che procede dalla bocca di Dio. Quelle gemme et pietre preziose, quel coccobisso et porpora in el qual ornamento spessissime volte gli Angeli apparevano corruscare, significano la candidezza, la mondicia, la charità, la giustitia, la speranza, la fede et tutte l'altre virtude le qual'anchor che siano ornamento di tutto il corpo della chiesa niente di meno deveriano pur esser l'ornamento primo dell'i pontefici et Sacerdoti, alli quali disse Christo « vos estis lux mundi ». Li duei cherubini, li quali sopra la Archa erano posti, con l'ale spiegate, significavano gli fulgori della sapientia et intelligentia da quella pura et infinita luce trasmessi acciò accendono li animi fideli et la Santa chiesa alle perfette charità.

XXXV.

Santa santorum ! nella quale solamente una volta era lecito a intrare, significa esso cielo dove nelli altissimi et lucidissimi regni in perpetua majestade et virtude J. Christo con il Padre et con lo Spirito Santo, sopra il seraphico fuoco della charitade incende et sopra il cherubico splendore d'intelligentia luce et sopra il trono siede giudice dell'i secoli.

Come sia possibile questo haver l'intelligentia di questi alti et profondi misteri, et del divino volere senza che si predichi la verità di esse scritture et del Divino Verbo? Non insegnorno mai questi altissimi secreti nè Caldei, nè Sophisti non Bragmani, nè Druidi, non vati, non Pythagorici, non peripatetici, non stoici, non platonici, nè socratici, la sapientia dell'i quali sempre vana ed incerta, sempre inana et superstitiosa è apparsa, nè si trovò

mai una di queste sapientie che habbiano fatto un huomo santo et grato a Dio, ne mirabile in sue opere, nè degno di vita eterna, com'adunque adesso predicandole volemo noi che le facino questo che mai fin qui non hanno potuto fare?

Et tanto più che habbiamo comandamento dal nostro Maestro et Salvatore di non predicare altro che lo Evangelio nel quale solo si compiace il Signore, il quale solo mondifica l'homo alla radice della fede, et però disse il Salvatore: voi già siate mondi per il parlar che io vi ho parlato. Da questo la primitiva chiesa è nata, et cresciuta, ampliata et fatta frutto copioso et per tal necessità Moyse discipulo del Signor Dio, insegnò et volse che le tavole scritte col detto del Signore, le quali contenevano gli misteri dell'evangelica verità, fossero poste nell'Archa et fussero servate li dentro significando il bisogno del Divin Verbo.

David Re d'Isdraele fedelissimo servo del Signore, comandò ogni giorno in psalmi et hymni et cantici esser nel tempio canti in laude del Signore, nelli quali psalmi si conteniva gli mirabili misteri dell'evangelica et prophetica verità di Christo nato, morto et resuscitato et in eterno regnante, dimostrando la necessità del Divin Verbo Christo solo maestro et Pontefice dell'i futuri beni, dimostrò et insegnò l'ammirabile, perfetta santa et divina sapientia et dottrina con la sua divina vita, virtudi et parole et ordinò gli Sui principi et ministri et sacerdoti in terra et gli elesse legati suoi per lo Spirito Santo, gli fece colonna della chiesa, volse che fossero trombette del Divino Verbo et così come egli mandato dal Padre, si esercitò con quelli ch'erano saggi della legge, così ei mandò gli suoi discipoli per tutto il mundo, come agnelli in tra gli lupi, non acciocchè insegnassero la vana sapientia del mondo, ma acciocchè ad ogni creatura predicassero l'evangelio della nostra salute.

**xxxvi.** Et se gli è lícito, che pur mi par lícito, sapere che cosa è l'Evangelio: Evangelio è instrumento di salute di vera, certa et Santa sapientia della quale non homo mortale, ma Dio ottimo massimo è autore, dal quale evangelio quanti furon mai boni, mai santi, mai di virtù dotati et singulare, da questo sono usciti come da un fonte vivo Saluberrimo, abundantissimo di ogni perfezione, anzi l'è essa ottima et incomprendibile perfezione, san-

tità, unità verità et finalmente ogni cosa : per ciò che per lui sono tutte le cose.

Adonque o Signori clementissimi se io tanto instrumento, tanta santa dottrina per comandamento del Signor mio predicavo alle sue smarrite pecorelle, et se per quello io le tiravo al suo Creator Redentor et Salvator che male facevo io per questo? Vedasi, esaminasi, che mai non si troverà homo che dica con verità chel minimo servo di vostre sublimità, il *Galathee* habbia detto cosa che sia uscita de suo capo et de sua opinione, ma sempre il puro et santo Verbo di Dio et sane opinioni di dottori, nè mi ho voltato alla destra o alla sinistra; il Signore Dio giudichi tra me et gli adversarii miei et basta. Questa in conclusione fu la mia opinione, predicando aprir la Legge del Signore, insegnare la fede, la pietà, la charità, la pace l'unione la qual già è persa nel Christianismo per la absentia del Verbo, nè altro c'è che possi introdur la pace et la unione, nella Santa Chiesa, se non esso Verbo del Signore et sapere il tutto, la vera giustitia et rettitudine per la qual diciamo l'huomo esser fatto ad immagine di Dio nella quale è fundato l'amor divino, et perfetto et di sorte ch'ei congiunge le cose infime con le supreme, tutte le cose fa perfette, tutte le fa ferme, tutte le fa vivere. In conclusione l'Amore è causa di tutte le cose et unisce tutte le cose in modo che dove è amore non gli può esser divisione et perciò il nostro Salvatore più bel dono non hebbe di lasciar alla sua Santa Chiesa, acciò permanesse unita in sempiterno et perciò disse « pacem meam do vobis, pacem relinquo vobis » et questa l'abbiamo per il divino Verbo. Habbiamo etiam dalla parola del Signore quella giustizia la quale ce insegna et admonisce che studiosamente honoriamo et adoriamo quel Dio immortale dal qual è la origine di tutte le cose buone et causa, Att. 7 dal quale havemo, la essentia il moto, l'intelletto, la contemplatione, l'atione et non solamente ce insegna che honoriamo Lui ma anchora che al prossimo nostro ci doniamo. Item ce insegna come se habbiamo a far propitio et che non si smentichiamo delli innumerabili beneficij et gracie sue. Item che a Lui la nostra mente sana, il nostro innocente volere, vita buona, casta integra gli doniamo, et che per niente non dispregiamo la religione et il culto delle cose divine et sante.

Hor su Illustrissimi Signori, se dalla Divina Scrittura hab-

biamo ogni nostro bene, ogni nostra vita et salute, come non dovemo noi tutti animosamente senza alcun timore di Sathan, predicare et insegnare continuamente questa santa et necessaria dottrina?

XXXVII. Voi adunque o Signori Venetiani, a cui il Signore Iddio ha dato questo si bello et grande Imperio in terra et in mare et con giustitia raffrenar i popoli, non per altro se non acciochè la parola Sua habbi più spedito et facile corso, Voi dico defendete la parte del Vostro Crocifisso Christo et il Suo Evangelio, la Sua parola, ne permettiate che altro sia predicato, letto et insegnato, imperochè questo solo tanta unione et pace metterà nel vostro imperio, che tutti gli imperii et regni del mondo non la potram rompere et dividere, imperochè Christo sarà il vostro capitano et confalone, il qual solo vince, solo regna, solo triumpha in secula seculorum Amen.

Se questa tanto necessaria, et lodevole et pia opera faram le Sublimità vostre, resta dirne questo in conclusione, solamente con la parola del Signore le lite sono rimosse, le guerre sono sedate, le seditioni gli tradimenti gli spergiuri, gli sacrilegi gli homicidi, l'usure, le luxurie, gli adulteri et tutti gli altri detestabili vicii et peccati da l'human genere sono sradicati, distrutti et nella pace, fede, constantia, fortezza, modestia temperantia, liberalitate giustitia et tutte le virtù dell'animo sono commutate. Questo è quel pasto che ci fa veri membri di Christo, vigorosi fermi et giusti, et appresso le altre cause che le vostre Signorie hanno di dover far questo; tanta utilitate maggiormente vi prema et stringa quanto al presente io ò demostrato in ogni verità, et il Signore che opera tutte le cose, in tutti entrivi nel cuore et vi spinga compiacerli. Amen.

Non per altro Eccellentissimi Signori mi sono messo a dedicar a vostre Illustrissime Signorie questa mia mal tessuta narratione, se non acciochè quelle conoscano haver favorito uno il quale 7 anni innocentemente sol per invidia de maligni è stato imprigionato in queste dure forze vostre, in vita solitaria a pane d'angustie et acqua di tribulatione. Non potrei se volesse nè sapei, et se il sapesse et potesse non vorrei, tanto beneficio qual mi han fatto le Eccellentissime Signorie pagar di parole, ma voglio che quel Signore Deo che fu mercè grande ad Habram, Jsaac, et

Jacob sia la mercè vostra grande tenendo conto, buono di tanta  
sacratissima et pietosissima opera in secula seculorum Amen.

Prego sempre et senza intermissione il nostro Signor Jesu Christo  
sia sempre presente Fautore et Consigliatore in tutte le Vostre  
azioni.

Amen, Amen, Amen.

## RASSEGNE ED APPUNTI

### Hermann Usener als Religionshistoriker

Zur Erinnerung an seinen 100. Geburtstag  
am 23. Oktober 1934

Usener erzählt in einem seiner bekanntesten Bücher, das später noch zu erwähnen sein wird (*Das Weihnachtsfest* VII f.), er habe schon als Knabe die Vorstellung gehabt, Religionsgeschichte müsse seine Lebensaufgabe werden, und fährt dann fort: « Es ist mir nicht so gut geworden, auf geradem Wege zum Ziel zu streben. Ich wurde in weitem Bogen umgeführt, bis ein äusserer Zufall mich spät auf das Feld stellte, das ein Jugendtraum einst in der Ferne gezeigt hatte ». Dieser « äussere Zufall » war sein ebenfalls nachher zu besprechender Aufsatz: *Kallone*, von dem er nach dem Bericht von Dieterich (Archiv für Religionswissenschaft, 8, 1905, 11) wieder gelegentlich erzählte, « wie es ihm zunächst nur um die Verbesserung einer Aristophanesstelle zu tun gewesen sei, wie er aber durch den Widerspruch Otto Jahns dazu gereizt und gemahnt worden sei, sich immer tiefer und tiefer in weite mythologische Ueberlieferungen einzulassen, sie sich mit raschen Griffen zurechtzulegen ». Aber, so setzt Dieterich hinzu, « dass er sich unmittelbar darauf, wie er sich wohl ausdrückte, kopfüber in eine grosse Vorlesung über Mythologie stürzte, zeigt uns, wie nun die zurückgedrängten Neigungen, die Träumereien längst vergangener Jahre, Religionsgeschichte müsse seine Lebensaufgabe werden, zu Tat und Gestaltung drängten ». Und wieder Usener selbst sagt an der erstangeführten Stelle, seitdem hätten religiengeschichtliche und mythologische Forschungen meist den Mittelpunkt seiner Tätigkeit gebildet; ja das blieb auch über das Erscheinungsjahr jenes Buches so. Genauer bezogen sich diese Forschungen auf drei Fragenkomplexe, die ich, mit dem am spätesten ausführlicher behandelten beginnend, nach einander besprechen möchte.

## I.

Allerdings sagte Usener schon in jenem 1868 im Rheinischen Museum (23, 316 ff.) erschienen und 1913 im vierten Bande seiner « Kleinen Schriften » (1 ff.) wieder abgedruckten Aufsatz *Kalonne* (ebd. 67): « Die einfachen symbolischen Motive der ursprünglichen mythischen Anschauung in ihren Grundformen zu ermitteln und so die gemeinsame Wurzel des Glaubens und der Poesie blosszulegen, muss die nächste Aufgabe mythologischer Forschung sein ». Aber erst in den 1896 veröffentlichten *Götternamen* heisst es nicht nur (vi): « So bleibt der Mythologie als wissenschaftliche Aufgabe nur die Formenlehre der religiösen Vorstellungen, d. h. nichts weniger, als die Notwendigkeit und Gesetzmässigkeit des mythischen Vorstellens aufzuweisen », oder (73): « Wir bescheiden uns, ermitteln zu wollen, welcher Art die ursprünglichen Begriffe sind, welche die menschliche Sprache von Göttern schafft », sondern werden auch als solche mit einem von Edv. Lehmann vorgeschlagenen Ausdruck die sog. *Sondergötter*, die Götter bestimmter Gebiete bezeichnet.

Dass Usener diese Anschauung zum ersten Mal nach einer fast durchgearbeiteten Nacht in der Vorlesung vorgetragen habe, ist oft geschildert worden; er selbst sagt (ebd. 276): « Von meinen Zweifeln befreite mich die erste Bekanntschaft mit der litauischen Ueberlieferung », die ihm durch den damaligen Bonner Sprachvergleicher Solmsen bekannt gemacht wurde. Aber diese litauischen Sondergötter sind nach Brückner (*Osteuropäische Götternamen*, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung 50, 1922, 171 f.) « nur ein Produkt mythologischer Zersetzung, nicht Altertümlichkeit. Durch die Annahme des Christentums sind die grossen alten Götter mit einem Mal aus dem öffentlichen Leben und aus dem Kult verschwunden; dagegen erhielt sich noch Jahrhunderte lang der häusliche Kult von Schutzgeistern jeglicher Art, die sich immer weiter differenzieren konnten, ins Unendliche förmlich. Die litauischen 'Götter' bei Laskowski und Stryjkowski geben daher gar nicht die alte Götterwelt wieder bis auf den Perkunas, sondern deren moderne Entartung. Den Beweis dafür und gegen Usener liefern die nächsten, ebenso zurückgebliebenen Nachbarn der Litauer, die Weissrussen; sie wissen ebensowenig etwas von slavischen Göttern, nicht einmal von Perun, aber ihre 'Hausgötter', sämmtlich nach Ausweis ihrer Namen ganz jungen Ursprungs, sind heute noch vielfach ebenso

zahlreich und differenziert, wie die litauischen von 1570 ». Ausserdem zeigt Brückner (ebd. 191), « dass die angebliche Fülle der Götternamen ausserordentlich zusammenschrumpft. Von den 15 des Stryjkowski sind Dzidzis lado als blosser Endrefrain und Prakurimas als christlicher Terminus ganz zu streichen; ebenso fällt die grössere Hälfte der Laskowskischen Positionen ganz weg ». Ja einige Male hat dieser, so sagt Brückner anderwärts (*Religionsgeschichtliches Lesebuch* von Bertholet<sup>2</sup> 3, 1926, 32 f.), « sich offenkundige Mystifikationen erlaubt. Wenn er einzelne angesessene Adelsfamilien ihre Penaten besonders verehren lässt, z. B. die Kiebzail, so spielt hierbei persönliche Bosheit mit; Laskowski war Katholik, Kiebzail führte zuerst das Luthertum in Litauen ein und hat sicherlich keinen Hausgöttern gedient; die Namen dieser Hausgötter sind ja reiner Spott, die Apostel Simon und Juda (Simonait mit der gewöhnlichen Deminutiv-Endung-*ait*, und Sidzius, von *zydas* 'Jude') sind nicht zu erkennen ».

Auch die römischen Sondergötter, von denen Usener zuerst handelt, sind, wie Wissowa (*Echte und falsche 'Sondergötter' in der römischen Religion*, Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte 1904, 320 ff.) sagt, zu solchen zumeist « erst durch Varros Streben geworden, jedem Gotte seine bestimmte Funktion und Bedeutung für die Menschen zuzuweisen und diese göttlichen Funktionen in ein möglichst geschlossenes und lückenloses System zu bringen. Alle ohne Ausnahme werden zu Trägern fest bestimmter und engumschriebener Funktionen, d. h. zu Sondergöttern gemacht, so dass z. B. Minerva über die *memoria* der Knaben, Mercurius über die *doctrina* wacht und von der Wirksamkeit des Liber nur das eine übrig bleibt, dass er *marem effuso semine liberat*. Wie wir es bei diesen Gottheiten noch feststellen können, dass Varro willkürlich, der Etymologie und seinem System zu Liebe, eine einzelne und keineswegs immer die älteste und wesentlichste Seite ihres Wesens in den Vordergrund rückt und als ihre einzige Aufgabe erscheinen lässt, so ist das Gleiche gewiss bei sehr vielen anderen Gottheiten seiner Listen der Fall, für die sein Zeugnis das einzige und damit für uns die Möglichkeit einer Kontrolle ausgeschlossen ist ». Doch zeigt auch Wissowa selbst (ebd. 318 f.), « dass Behauptungen wie die, es habe Consus *praebendo consilia*, Matuta von den *frumenta maturerescentia*, Diespiter *quia partum perducat ad diem*, Proserpina von dem *proserpere=germinare* der Saat den Namen erhalten, mit sicheren Tatsachen des Kultus ebensowenig vereinbar

sind wie mit den elementaren Grundregeln lateinischer Wortbildung». Ja wenn Wissowa den Caeculus, den Varro als den Gott erklärt, *qui oculos sensu exanimat*, vielmehr mit dem Gründer von Praeneste identifiziert, so weist W. F. Otto (*Römische Sondergötter*, Rheinisches Museum, 64, 1909, 453 ff.), der auch sonst Wissowa zustimmt, zugleich andere Namen von angeblichen Sondergöttern als *nomina gentilicia* nach. Aber daneben hat es wirklich römische Sondergötter gegeben — das bringt Wissowa ja schon durch die Ueberschrift seines Aufsatzes zum Ausdruck und folgert er aus dem Zeugnis des Q. Fabius Pictor über das *sacrum Ceriale*, sowie aus den Protokollen der Arvalbrüder aus den Jahren 183 und 224 n. Chr.; das betonen auch Rose (*Italian 'Sonergötter'*, Journal of Roman Studies 3, 1913, 234), Deubner (bei Chanepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*\* 1925, II, 443) und Latte (*Ueber eine Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung*, Archiv für Religionswissenschaft 24, 1926, 244 f.).

Doch hält diese Sondergötter Wissowa wohl nicht, wie Usener, für älter als die von diesem sogenannten persönlichen Götter, und dagegen spricht in der Tat, was er endlich hervorhebt (a. a. O. 311): «Das Opfer des Flamen gilt der Tellus und Ceres, nicht den zwölf Gottheiten der landwirtschaftlichen Arbeiten, die Sühnfeier der Arvalbrüder richtet sich an Mars und Dea Dia; daneben erhält eine lange Reihe altrömischer Gottheiten an provisorischen Altären ein Opfer, und erst ausserhalb dieser Reihe, nachdem Vesta, wie immer, den Schluss gebildet hat, folgen anhangsweise, durch *item* deutlich abgesondert, die Sondergottheiten Adolenda usw. (hinter ihnen stehen, wiederum durch *item* als eine neue Klasse kenntlich gemacht, nur noch die *Divi*)».

Deutlicher noch hat Farnell (*The Place of the «Sondergötter» in Greek Polytheism*, «Anthropological Essays presented to E. B. Tylor», 1907, 81 ff.) zahlreiche griechische Sondergötter als erst später entstanden nachgewiesen. So war Soteira wohl von Anfang an Beiname von verschiedenen Göttinnen, ebenso wahrscheinlich Basile, Despoina und Kourotophos, desgleichen Delphinios ein solcher Apollos, Euboia, Eubosia oder Euposia der Demeter, Euboulos, Meilichios, Plouton des Hades, Hikesios, Horkios, Polieus, Stoicheios des Zeus. Auch Akratopotes entstand vielleicht aus dem Beinamen des Dionysos: Akrapophoros, wie Isodaites aus dem gleichlautenden Beinamen des

selben Gottes. Und sicher späten Ursprungs sind Daites, Deipneus, Keraon, Matton, sowie Myiagros, der Fliegenfänger. Amphidromos sollte vielleicht die Amphidromia, Erse die Ersephoria, Kaligeneia das gleichnamige Fest erklären; andere Heroen waren früher Menschen, darunter der in Olympia und auf dem Isthmus verehrte Taraxippos.

Auch wenn den spanischen Kallaiken nur namenlose Götter zugeschrieben und andere Völker als gottlos bezeichnet werden, so deutet das nicht auf von ihnen lediglich verehrte Sondergötter hin; Usener durfte also, selbst wenn seine Ansicht über die Urheimat der Indogermanen zuträfe, seine Beobachtungen nicht (a. a. O. 279) «in dem Satz zusammenfassen, dass die Glieder unserer Völkerfamilie zu der Zeit, als die westlichen sich von den östlichen trennten, ja noch während der allmählichen Spaltung der europäischen Nationen, sich zur Verehrung konkreter, persönlicher Götter noch nicht erhoben hatten, sondern auf einer Religionsstufe verharrten, welche nur Sondergötter verehrte». Denn wenigstens den Himmelsgott und die göttlichen Zwillinge verehrten schon die noch ungetrennten Indogermanen, ja wir können jetzt wohl bereits in der Vorgeschichte sog. persönliche Gottheiten nachweisen. Wenn aber Kroll (*Momentary Gods*, Encyclopaedia of Religion and Ethics VIII, 1915, 778) unter Bezug auf Moulton (*Early Zoroastrianism* 1913, 69 f. 105), der ebenso den arischen Mithra beurteilt, den avestischen Verethraghna einen Sondergott nennt, so handelt es sich dabei um eine spätere Bildung, und ebenso offenbar bei den von Kroll noch verglichenen einzelnen Baalen bei den Phönikiern oder gar den Heiligen der katholischen Kirche.

Sind so die Sondergötter nicht als die ältesten Gottheiten zu erweisen, so scheint das auch bei den Augenblicksgöttern, zu denen Usener (a. a. O. 280) «noch eine Stufe tiefer hinabsteigen» zu können glaubt, nicht möglich zu sein. Denn zunächst Curche, den die alten Preussen nach der Ernte im Bilde darstellten, und die Vegetations- oder Fruchtbarkeitsgottheiten, die die Germanen durch eine Puppe, ein Tier oder die letzte Garbe, die Griechen durch einen Zweig repräsentiert werden liessen, wurden nicht erst in diesem Augenblick, sondern auch sonst und früher schon angenommen, mochte man sie nun nur einmal oder mehrfach vorhanden denken. Noch weniger waren die Waffen, bei denen man schwor, Augenblicksgötter und nicht vielmehr Fetische, denen man schon vorher Kräfte zuschrieb. Und auch

der Blitz, der auf einem im Jahr 1868 in Mantinea gefundenem Stein mit Zeus identifiziert wird — Usener nannte diesen Stein in seinem auf dem 2. internationalem Kongress für Religionsgeschichte gehaltenen, dann im Rheinischen Museum (60, 1905, 1 ff.) erschienen und in seinen Kleinen Schriften (IV, 471 ff.), wieder abgedruckten Vortrag *Keraunos* den ersten Keil, der in die herrschenden Anschauungen von griechischer Mythologie und religiöser Begriffsbildung getrieben wurde — der Blitz, der auch sonst gelegentlich unmittelbar verehrt und deshalb zur Bezeichnung von Herrschern benutzt wurde, kann, wie Kroll sagt, nicht von den Winden und Meteorsteinen, die ebenfalls verehrt wurden, getrennt werden. Und doch lassen sich gerade die letzteren, wenn sie, wie uns von einem im Jahre 405 v. Chr. gefallenen ausdrücklich bezeugt ist, sofort verehrt wurden, wirklich als Augenblicksgötter bezeichnen — andere solche führt Hauer (*Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit I*, 1923, 105) an und erklärt damit die Entstehung der Religion überhaupt. Insofern trifft also auch Useners Vorstellung von dieser doch zu.

## II.

Schon vor Veröffentlichung seiner *Götternamen* hatte Usener mit derjenigen von religionsgeschichtlichen Untersuchungen angefangen, die einzelne Fragen der christlichen oder israelitischen Religion durch Vergleichung mit anderen Religionen zu beantworten suchten. Doch beginne ich die Besprechung dieser Untersuchungen mit derjenigen, die sich, wenngleich erst 1899 erschienen, auf das älteste von diesen Problemen bezieht, nämlich auf die biblischen und zugleich babylonischen, indischen und griechischen *Sintflutsagen*.

Dabei deutet Usener den griechischen Sintflutheros Deukalion, weil er in die kretische Landessage gehöre, als den neugeborenen Himmelsgott, der in einer Truhe, einem Schiff oder auf einem Fisch lokalisiert würde. Zu einer Flut sei er in Beziehung gesetzt worden, weil eine solche den Sonnenball wie mit einem Ruck emporzuheben scheine — das wird aus einigen griechischen Sagen sowie einer Schilderung der Taufe Jesu bei dem Syrer Ephrem, aus Darstellungen derselben, der Christophoruslegende und endlich einem religiösen Volkslied der Eifel gefolgert und leuchtet doch trotz allem wohl nur wenig ein. Auch dass ein

ägyptischer Hymnus, nach dem Amon-Ra auf der grossen Flut der grossen Fülle ein herschwämme, « den ganzen Mythus gewissermassen in der Knospe » zeige (260), und dass in dem babylonischen Mythus, der doch wohl auf den indischen und vielleicht auch griechischen eingewirkt hat, nur dichterische Ausführung all die Einzelheiten hinzugetan habe, ist nicht wahrscheinlich. Vor allem ging es doch nicht an, sich bei einer Untersuchung der Sintflutsagen lediglich auf die genannten zu beschränken.

Useners zehn Jahre früher erschienenes und nach seinem Tode auf Grund seines Handexemplars noch einmal herausgegebenes *Weihnachtsfest* gehört, soweit es neutestamentliche oder kirchengeschichtliche Fragen behandelt, nicht hierher — nur die Notiz des Epiphanios über ein in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar in Alexandria gefeiertes Fest ist von allgemein religionsgeschichtlichem Interesse, sofern sie sich nicht, wie Usener meinte, auf eine christlich-gnostische, sondern eine heidnische Sitte bezieht. Vor allem aber interessiert uns hier die Verlegung des Weihnachtstages auf den 25. Dezember, mag sie nun, wie Usener ursprünglich annahm, 353 bez. 54, oder, wie er in einem ursprünglich im Rheinischen Museum (60, 1905, 465 ff.) veröffentlichten und dann seinem « Weihnachtsfest » beigegebenen Aufsatz *Sol Invictus* für möglich erklärte, erst vor 360 stattgefunden haben. Denn sie wird nicht den Grund gehabt haben, dass man auf den 25. März früher die Geburt Jesu verlegte und an ihre Stelle später seine Empfängnis setzte, die Geburt also neun Monate später hätte verlegen müssen, sondern, wie Usener in dem schon durch seine Ueberschrift gekennzeichneten angeführten Artikel sagt, um dadurch den Geburtstag des Sonnengottes zu ersetzen. Ja das ist, wie ebenso Kirsopp Lake (*Christmas, Encyclopaedia of Religion and Ethics* III, 1910, 602) und Arnold Meyer (*Das Weihnachtsfest* 1913, 32) zeigen, auch deshalb wahrscheinlich, weil derselbe Papst Liberius, unter dem das geschah, auch für ein anderes römisches Fest, das alte *amburbale* das christliche Fest der Reinigung Mariä einsetzte — nach Usener, bez. Beleth auch für die Robigalien und Ambarvalien die beiden Litaneien. Welche Bedeutung anderseits zur Zeit des Liberius der Kult des Sonnengottes hatte, zeigt das Beispiel des Kaisers Julian, für den sich in ihm alle früheren Kulte zusammenfassten.

Als Beitrag Useners zur religionsgeschichtlichen Erklärung christlicher Gebräuche kann weiterhin auch der zuerst im Rhei-

nischen Museum (57, 1902, 177 ff.) veröffentlichte und dann in seinen « Kleinen Schriften » (IV, 398 ff.) wieder abgedruckte Aufsatz *Milch und Honig* gelten. Denn wenngleich er von der Bedeutung dieser beiden Nahrungsmittel in der griechischen Religion ausgeht, so handelt er doch vor allem von ihrer Verwendung im christlichen Kult und führt diese gewiss mit Recht auf griechische (oder nach Lietzmann genauer ägyptische) Einflüsse zurück. « Die Wurzel des Brauchs », so sagt er abschliessend (ebd. 416), « kann nur in den mythischen Vorstellungen vom himmlischen Land gesucht werden, wie sie am lebhaftesten in Sage und Kultus des Dionysos ausgeprägt waren ».

Kommen wir endlich zu Useners Erklärung christlicher Legenden, so gab er eine solche zuerst — und zwar in der Festschrift zu der 34. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Trier 1879, deren Einleitung dann in seinen Vorträgen und Aufsätzen (1907, 191 ff.) wieder abgedruckt wurde, im allgemeinen auch in dem zugleich für das Folgende zu berücksichtigenden, zuerst im Archiv für Religionswissenschaft (7, 1904, 6 ff.) erschienenen und dann ebenfalls in seinen Vorträgen (37 ff.) wieder abgedruckten Artikel *Mythologie* — von drei Pelagialegenden, mit denen er noch Legenden von einer Anthusa, Marina, Margarita, Athanasia, Porphyria, Maria, Eugenia, Apollinaris, Euphrosyne, Theodora zusammennahm. In der Tat wird, wie von der antiochenischen Ballettänzerin und Buhlerin Pelagia oder Margarito des angeblichen Jakob, so auch von Athanasia, Margarita, Maria oder vielmehr Marina, Eugenia, Apollinaris, Euphrosyne und Theodora erzählt, dass sie sich als Mann verkleidet, und ebenso, wie von einer tarsischen Pelagia, so von einer Marina und Margarita, dass sie den Märtyrertod der Ehe vorgezogen hätten. Von einer dritten und wieder antiochenischen Pelagia berichten Ambrosius und Chrysostomus, dass sie sich, um ihre Ehre zu retten, selbst den Tod gegeben, letzterer ausserdem von einer ungenannten, aus der sittenlosesten Stadt Phönikiens stammenden Buhlerin, dass sie sich plötzlich bekehrt habe. Nach dieser Erzählung lässt auch Usener jenen Jakob seine Legende ausgestalten, aber aus ihr nun nicht die anderen entstehen, sondern ihnen allen in letzter Linie das Bild der Aphrodite zu Grunde liegen. Als Beweis dafür dient ihm zunächst eine Weiheinschrift aus Aigai in Cilicien, die ausser dem « Gott Augustus Cäsar » Apollo Asphaleios und Aphrodite Euploia gewidmet ist; der Kultustag des letzteren ist allerdings, wie Usener bemerkt, der 8.

eines jeden Monats, wie wenigstens nach einigen griechischen Synaxarien der Tag der Pelagia der 8. Oktober, aber dass Aphrodite an diesem Tag oder im allgemeinen am 8. eines Monats verehrt worden sei, wissen wir nicht. Vielmehr ist vielleicht bemerkenswert, dass nach einer uns erhaltenen Inschrift ein Tempel und Kultbild der Venus Pelagia auf der Insel Nigra Corcyra (Curzola) im Jahr 193 n. Chr. am 1. Mai geweiht worden sind. Dass uns die Göttin sonst unter dem besonderen Namen Pelagia ausser durch Artemidorus und Johannes Lydus bisher kaum bekannt geworden ist — denn die Stelle bei Clemens Alexandrinus ist nicht deutlich —, könnte ja in der Tat Zufall sein, ebenso dass der entsprechende lateinische Beiname Marina uns nur an zwei Stellen bei Horaz begegnet. Aber Pelagia ist in Antiochia und sonst auch ein nicht seltener Frauenname gewesen, und wenn Usener Anthusa mit dem Beinamen Anthera der knossischen, Porphyria mit dem Beinamen Purpurissa der in Rom verehrten Göttin, Margarito oder Margarita mit dem Perlenschmuck, den ihr Cäsar weihte, zusammenbringt, so sagt Delehaye (*Les légendes hagiographiques*<sup>2</sup>, 1906, 232) wohl nicht mit Unrecht: « que d'érudition dépensée en pure perte ». Vor allem aber sind « die entgegengesetzten Charakterzüge der Buhlerei und der spröden Jungfräulichkeit », die wir bei den verschiedenen Pelagias finden, obwohl alle diese Legenden in dem syrischen Winkel des Mittelmeers spielen und in mehreren von ihnen eine Taube erscheint, doch gewiss nicht auf die semitische Liebesgöttin zurückzuführen, oder gar die Verkleidung als Mann auf die Mannweiblichkeit, den Hermaphroditismus der Göttin von Amathus, die « mit Bart und allem, was den Mann macht, ausgestattet war » (ebd. 214). Ja wenn Usener endlich sagt: « Der Bart der Amathusia ist noch frommen Frauen und Mädchen der Legende gewachsen, wenn sie imbrünstig um Hilfe gegen männliche Zudringlichkeit gebetet, zu Rom der hl. Galla, auf der pyrenäischen Halbinsel nach punischer Erinnerung der Paula barbata, und der Wilgefantis oder Liberata; noch heute wird in Tirol und zu Naters im Wallis die hl. Kümmernuss verehrt, zu deren bärfigem Schnitzbild die Mädchen vor der Hochzeit beten », so lautet die erste Legende anders und erklären sich alle vielmehr so, wie schon Delehaye und newestens Schnürer und Ritz (*Sankt Kümmernis und Santo Volto*, 1934) gezeigt haben.

Als einen weiteren Heiligen, der auf einen Gott zurückzuführen sei, nennt Usener in dem Aufsatz *Göttliche Synonyme*

(Rheinisches Museum 53, 1898, 370 ff.), den « Sintflutsagen » und dem zuerst im Archiv für Religionswissenschaft (7, 1904, 281 ff.) erschienenen und dann in den « Kleinen Schriften » (IV, 422 ff.) wieder abgedruckten Artikel *Heilige Handlung* den Nestor, der nach den Akten des heiligen Demetrios von Thessalonike den bei dem Kaiser Maximian besonders beliebten Gladiator Lyaios zu jenes Kummer besiegt und deshalb von ihm dem Tode übergeben worden sei. Das Fest des hl. Demetrios und Nestor wird nämlich in der griechischen Kirche am 26. Oktober begangen, in welchem Monat in vielen ionischen Städten Kleinasiens (oder nach dem zuletzt erwähnten Artikel auf Delos), wo er Apaturion heisst, die Apaturien gefeiert wurden. Ihr Name aber wurde in Attika mit dem durch einen Betrug ermöglichten Sieg erklärt, den im Kampfe um das Wein- und Schwarzland (*Oinoe und Melainai*) der Nelide Melanthos über den Boioterkönig Xanthos, d. h. der Winter über den Sommer errungen habe. Und deshalb, meinte Usener, sei unter Nestor, der denselben Namen wie der Lieblingsheld des ionischen Stammes, ein Nelide wie Melanthos, getragen habe, derselbe wie unter diesem 'Schwarzen' zu verstehen, als den man später Poseidon bezeichnet habe. Ja Usener glaubt (Rheinisches Museum 53, 372), dass die Legende « uns auch den persönlichen Gott nennt, den sich die klassische Zeit unter dem 'Blonden' dachte. Es war Dionysos, der Gott, der im Frühling alles Leben, das der Winter gebunden hat, löst und im Herbst vor den Winterstürmen weicht oder, mythisch gesprochen, von dem Wintergott verjagt, überwunden, getötet wird. Der Lyaios der Legende spricht nur offen aus, was in der attischen Sage verdeckt gegeben ist, wenn sie Oinoe und Melainai als Orte bezeichnet, um deren Besitz gekämpft wurde. Es ist ein Trauertfest um den gefallenen Dionysos, dem das alte Fest galt, und die Legende hat auch das nicht vergessen, indem sie in dem Kaiser den Schmerz und die Trauer um den gefallenen zur Darstellung bringt». Aber auch wenn, wie wir nachher noch sehen werden, jene Erklärung der attischen Sage richtig sein dürfte und sie zugleich in Thessalien bekannt gewesen sowie dort die Apaturien im Oktober gefeiert worden sein sollten, so würde die Deutung jener Legende und des christlichen Festes doch wohl zu künstlich sein, um einzuleuchten — zumal für beide eine einfachere und natürlichere Erklärung näherliegt.

In den eben wieder zitierten « Sintflutsagen » will Usener auch in dem hl. Lukianos, sofern er, im Meer ertränkt, von

einem Delphin ans Land gebracht worden sei, Dionysos erkennen. Nach Chrysostomus und der Legende, die durch die Hände Symeons des Metaphrasten gegangen ist, ist der Heilige nämlich am 7. Januar gestorben, aber da er nach der Legende vorher 14 Tage habe hungern müssen und ebenso lange auf dem Meeresgrund gewesen sei, ehe ihn der Delphin ans Land brachte, meint Usener, sein Tod müsse ursprünglich auf den 15. Tag eines Monats und zwar des Monats Dionysios verlegt worden sein, der im bithynischen Kalender — und ihn hätte die von der Legende wiedergegebene Ueberlieferung von Helenopolis zu Grunde gelegt — dem 7. Januar des ionischen Jahres entsprochen habe. Ist das offenbar schon unsicher, so erst recht, wenn Usener (ebd. 178) nun auch dieser christlichen Legende « erwünschte Bereicherung heidnischer Religionsgeschichte » entnehmen oder genauer aus ihr folgern zu können glaubt, « dass die Bithynier die Epiphanie des Dionysos am 15. des auf die Wintersonnenwende folgenden Monats feierten. » Dem gegenüber hat wieder Delehaye gezeigt, dass der Delphin auch in anderen Heiligen geschichten vorkommt und dass sich die Rolle, die er in der Lukianoslegende spielt, vielleicht noch besonders daraus erklärt, dass dieser in Nikomedie den Märtyrertod erlitten hatte, seine Basilika sich aber auf der anderen Seite des Golfes, in Helenopolis befand.

Einen letzten christlichen Heiligen, Tychon suchte Usener in dem nach seinem Tode herausgegebenen ersten Heft der *Sonderbaren Heiligen* auf den Priapos zurückzuführen. Dieser führt nämlich den Namen Tychon — ebenso freilich, wie auch Hertter (*De Priapo* 1932, 11) hervorhebt, andere Götter, und dass der Name aus Cypern, wo der hl. Tychon Bischof von Amathus gewesen sein soll, stammte, hält Usener selbst für unerweislich. Auch darauf scheint er nicht viel Wert zu legen, dass der Tag des Heiligen, der 16. Juni, in Bithynien auf den 24. Priepios gefallen sein würde, und in der Tat wäre, selbst wenn dieser Kalender auch in Cypern gegolten hätte, mit der Wahl des 24. als des Tags des Heiligen noch nicht bewiesen, dass dieser an Stelle des Priapos getreten wäre. Ja dass letzterer zu einem Segensgott des Getreides geworden war, das entnimmt Usener wieder erst umgekehrt aus der aus Tychons Jugend erzählten wunderbaren Vermehrung des Getreides, und wenn von diesem weiterhin berichtet wird, er habe vor seinem Ende einen verdornten und verworfenen Steckling gepflanzt und dieser habe ein Jahr später und dann alljährlich am 16. Juni reife Trauben für den Altartisch

zum Gebrauch bei der Messe geliefert, so erinnert das nur *eini-germassen* an ähnliche Züge im Kult vielmehr des *Dionysos*, mit dem Priapos wohl *verwandt* war, aber nicht ohne weiteres *gleichgesetzt* werden darf. Dass in Cypern wie in Palästina schon im Juni reife Trauben vorhanden sein konnten und in der christlichen Kirche auch sonst früher manchmal bei der Messe verwendet wurden, zeigt Usener selbst; und wurde im alten Rom und in Latium ein Fest der Weinlese gefeiert, so war es, wie Delehaye (*Analecta Bollandiana* 28, 1909, 121) und danach Helm-ling (*Hagiographisches*, Der Katholik 90, 1910, 128) sagen, nicht weiter auffällig, wenn die Weinbauern von Amathus das zu Ehren ihres Heiligen taten. Insofern hat also Usener recht, aber die (ebenso von manchen seiner Schüler versuchte) Zurückführung ganzer christlicher Heiligen auf antike Gottheiten ist auch nach einem der besten Kenner der Hagiographie unter den evangelischen Theologen, Anrich (*Hagios Nikolaos II*, 1917, 502 f.) nicht haltbar.

### III.

Die Erzählung von dem Kampfe zwischen Melanthos und Xanthos erklärte Usener, wie schon angedeutet, aus der Sitte, den Repräsentanten des Sommers dem des Winters unterliegen zu lassen; umgekehrt mit dem bei den verschiedensten modernen Völkern nachgewiesenen Brauch, in derselben Weise den Winter vom Sommer besiegt oder, wie auch den Karneval oder die Kirmess, ertränkt, verbrannt oder begraben werden zu lassen, brachte er in seiner ersten speziell religionsgeschichtlichen Arbeit, dem zuerst im Rheinischen Museum (30, 1875, 182 ff.) erschienenen und dann in seinen « Kleinen Schriften » (IV, 193 ff.) wieder abgedruckten Aufsatz: *Italische Mythen* die aller neun Jahre stattfindende Beerdigung der Charila in Delphi und die Beisetzung des *lustrum* oder *saeculum* in Rom zusammen — auch das am 15. März (ursprünglich dem ersten Monat des Jahres) gefeierte Fest der Anna Perenna, die er als das « durchgejährige Jahr » deutete. Alton (*Anna Perenna and Mamurius Veturius*, Hermathena 42, 1920, 100 ff.) und ev. Frazer (*The Fasti of Ovid* 1929, III, 112) meinen sogar, die beiden Alten, die Ovid in seiner Schilderung des Festes (*Fast. III*, 533 f.) beschreibt, hätten das alte Jahr darstellen sollen, aber das ist schon deshalb, weil es sich dabei nicht um einzelne Personen handeln wird, unwahr-

scheinlich. Und auch in der sonstigen Schilderung des Festes bei Ovid, Macrobius und Johannes Lydus ist nicht von dem Abschluss des alten, sondern nur dem Beginn des neuen Jahres die Rede — die Erklärung des Festes durch Usener scheint mir also nicht ganz zuzutreffen.

Wohl aber wird er mit der Deutung des Mamurius, den man nach Johannes Lydus am 15. März (der Kalender des Philocalus verlegt die Mamuralien auf den Tag vorher) in Gestalt eines in Felle gehüllten Mannes mit Schlägen aus der Stadt trieb, auf das alte Jahr recht haben. Denn wenn schon das Ovid vielmehr damit erklärt, dass ein gewisser Mamurius an Stelle des ursprünglich einen heiligen Schildes, damit er nicht so leicht gestohlen werden könnte, zwölf ähnliche Schilde gemacht hätte, so ist das gewiss ein ätiologischer Mythos. Freilich wird auch das Fest selbst in den alten Kalendern mit Ausnahme des ländlichen nicht erwähnt — zum Teil, weil auf ihnen diese Zeit des März sich überhaupt nicht erhalten hat, außer auf dem vatikanischen, wo der 14. März als Equirrien und Fest des Mars bezeichnet wird. Und ein Name des Mars wird Mamurius, da die Salier in ihrem Lied: *Mamuri Veturi* sangen, ursprünglich gewesen sein; später verstand man ihn aber nicht mehr und sah in Mamurius entweder einen auch sonst unter diesem Namen bezeugten Schmied oder den Repräsentanten des Winters, der zu Beginn des neuen Jahres ausgetrieben werden müsste. Mit anderen Worten: in seiner Deutung der Mamuralien hat Usener recht, nur werden sie, obwohl vielleicht schon bei Minucius Felix und gewiss bei Servius erwähnt, doch tatsächlich erst später entstanden sein.

In der anderen Arbeit Useners, die die moderne Volkskunde heranzieht, dem schon erwähnten Aufsatz *Heilige Handlung* spricht Usener, ohne dass darauf das eben gesagte bereits zuträfe, zunächst von der christlichen Wasserweihe. Dann aber werden die *catervarii*, die nach Augustin seit alters zu einer bestimmten Zeit des Jahres feierlich gegen einander kämpften, und namentlich die gottesdienstlichen Kämpfe bei den Griechen, besonders die makedonischen Xandika und ein antiochenisches Fest, sowie die schon erwähnte attische Apaturiensage vom Kampfe des Melanthos und Xanthos mit modernen Volksbräuchen so, wie bereits angedeutet wurde, erklärt, d. h. die letztere Sage als Deutung der Darstellung des Sieges des Winters über den Sommer, die Xandika und das antiochenische Fest umgekehrt als Darstellung des Sieges des Sommers über den Winter gedeutet. Und in der

Tat haben die Kämpfe am Martinsfest, wie sie früher am Niederrhein gebräuchlich waren und bei denen in Poppelsdorf bei Bonn der Winter mit herumgeführt wurde und anderseits die Kämpfe zu Mittfasten in der Hauptstad des Départemens des Hautes Alpes, wo man das Fest *la Vieille*, die Alte nannte, gewiss diesen Sinn gehabt; dann aber werden auch jene römischen und griechischen Gebräuche so erklärt werden dürfen.

Wenn endlich Ilions Fall in den Hochsommer und zwar von Damastes aus Sigeion in die zweite Hälfte eines Sommermonats verlegt wird, so erklärt das Usener daraus, dass in dieser Zeit in Athen ein Ilieia genanntes Fest gefeiert wurde, während in Delphi im Monat Ilaios gleich nach der Sommersonnenwende eine Hütte errichtet und in Brand gesteckt wurde. Dabei könnte also nicht an die Vertreibung des Sommers durch den Winter gedacht werden, die erst der Sage von der Tötung des Pyrrhos durch Orestes, bez. Apollos durch Dionysos zu Grunde liege, sondern nur an die Tötung des Dämons, der die segenbringenden Wasser des Himmels zurückhält. Ja Usener sagt (Kleine Schriften IV, 465): «Dass die delphische Sage von diesem Gedanken geleitet wurde, brauchen wir nicht erst zu erschliessen, sondern wird uns noch unmittelbar überliefert. 'Nahe dem Tempel fliest eine schöne Quelle, da hat Apollon das Drachenweib getötet durch einen kräftigen Pfeilschuss', heisst es im Hymnus auf den pythischen Apollon. Der Drache hütet also den Quell, den irdischen Vertreter des Himmelwassers, und wehrt jedwedem den Zutritt. Das Bild des quellhügenden, wasserwehrenden Drachen ist uns aus der Gründungssage von Theben und manchen Sagen und Märchen europäischer Völker geläufig; es steht den altertümlichen Vorstellungen des Rigveda von dem dämonischen Ungetüm, das Indra, vormals Trita Aptya, bekämpft, am nächsten. Nicht minder ursprünglich ist die Vorstellung des Quells. Dem Schatz des himmlischen Wassers, wovon es in der Apokalypse des Baruch (10, 11) heisst: 'Ihr Himmel, haltet euern Tau zurück und öffnet nicht die Schatzkammern des Regens' kommt kein Bild näher als der Quell, der für wasserarme Gegenden an sich ein Schatz ist». Aber wie dieser Beweis für den ursprünglichen Sinn der delphischen Sage kaum genügt, so ist auch ihre übrige Deutung wohl nicht überzeugend, so berechtigt, ja ganz besonders verdienstlich, die Heranziehung der Volkskunde zur Erklärung antiker Sagen und Gebräuche sonst ist.

Auch im übrigen hat Usener einige allzu scharfsinnige oder

kühne Hypothesen aufgestellt, aber ebenso häufig doch neue und wichtige Erkenntnisse gebracht. Und selbst wo sich seine Aufstellungen nicht gehalten haben, war er durch seine staunenswerte Beherrschung seines ganzen weiten Gebietes immer im allerhöchsten Masse anregend und lehrreich. So ist er, wie Dieterich in seinem eingangs zitierten Nachruf auf ihn (a. a. O. x) sagt, « der ἥρως κτίστης der modernen Religionswissenschaft, nicht bloss in Deutschland », die nichts besseres tun kann, als in seinem Geist, mit der Treue und dem sittlichen Ernst, die er uns direkt oder indirekt gelehrt hat, weiterzuarbeiten.

Bonn.

CARL CLEMEN

## RIVISTA BIBLIOGRAFICA

R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati*. Parte Seconda, Volume II : *Egitto, Babilonia, Israele, Arabia Meridionale*, Bologna, Nicola Zanichelli, 1935. - L. 25.

Mentre il primo volume della vasta opera di Raffaele Pettazzoni sulla confessione dei peccati nella religione dei popoli del mondo tanto passati quanto presenti trattava dei popoli cosiddetti primitivi, di quelli dell'America antica (del Messico, dell'America centrale e del Perù), del Giappone, della Cina, del bramanesimo, del giainismo e del buddismo, il presente volume, che è il secondo di tutta l'opera e sarà presto seguito da un terzo, ha per argomento la confessione dei peccati nelle religioni dell'Egitto, della Babilonia, d'Israele e dell'Arabia meridionale, in religioni dunque in intimo nesso col mondo mediterraneo ed europeo.

Fra le trattazioni dedicate a queste religioni spicca tanto per numero di pagine quanto per acutezza d'indagine e fine senso storico quella che ha per argomento la confessione nella religione d'Israele, pp. 140-311. Qui il Pettazzoni fa in larga misura uso del suo metodo storico-religioso, che finora non è stato molto adoperato per indagare la religione degli antichi Israeliti, e riesce a ricavarne risultati molto importanti e sempre convincenti, tanto più che tale metodo si allea nella mente del nostro studioso con una sensibilità acuta della realtà storica. Da tale connubio comincia a delinearsi nelle indagini del Pettazzoni una nuova concezione, quella dei sostrati etnici e religiosi, dottrina questa di grande importanza, perché riesce a spiegare certe incongruenze e discrepanze che si osservano spesso nelle religioni, incongruenze che perdono del tutto la loro stranezza se riconduciamo le dottrine che sembrano contraddirsi a diversi elementi etnici e storici non ancora bene fusi dalla vita storica.

In Egitto, pp. 1-68, la confessione compare nel *Libro dei Morti*, testo eminentemente magico, e in alcune stele tebane del tempo della XIX dinastia. La prima è del tutto magica e nega-

tiva. Il Pettazzoni vuole dimostrare che anche la confessione negativa partecipa dello spirito di magia che impera nel *Libro dei Morti*, e precisamente della magia della parola, per la quale dunque nella confessione negativa bisogna vedere quasi l'annullamento del peccato. Il peccatore si libera del peccato negandolo. Nelle iscrizioni del gruppo tebano invece la confessione è positiva: mentre la confessione negativa rientra perfettamente nella tradizione della religione egiziana, per la seconda il nostro autore pensa ad azione di qualche altra religione, per esempio della babilonese, che sarà stata magari diretta per quanto riguarda il lato formale, ma indiretta per la sostanza e si sarà fatta sentire dalla Siria, i cui rapporti coll'Egitto sono stati in un certo periodo strettissimi. È noto d'altronde che l'elemento siriaco lasciò tracce anche in altri settori della religione d'Egitto. Però non bisogna credere — aggiunge giustamente il Pettazzoni — che la confessione positiva dipenda esclusivamente dalle correnti religiose siriache; tutt'altro, poiché nella valle del Nilo deve esser esistito uno spirito di simpatia e comprensione per quel tipo speciale di religiosità del quale la confessione è un indice cospicuo, e probabilmente anche, aggiungo io, qualche forma embrionale di confessione positiva che si sviluppò poi in processo di tempo sotto l'azione della nuova religiosità siriaca, anche se le fonti finora dischiuse non ne fanno il minimo cenno. Nell'età ellenistica la confessione positiva fiorisce ancora, poiché non è affatto detto che la confessione sia stata introdotta di nuovo in Egitto dalla Siria: la confessione delle stele tebane e dell'epoca ellenistica il Pettazzoni concepisce come i punti salienti di una linea di secolare penetrazione religiosa siriaca in Egitto.

In Babilonia, pp. 69-139, i testi per lo studio della confessione sono alquanto più abbondanti, ma tutti attestano chiaramente il suo carattere eliminatorio. Il Pettazzoni mette molto bene in rilievo la tendenza sincretistica tra incantesimo, peccato e male o malattia, la tendenza ad unificare, la quale finì col porre il peccato sullo stesso piano delle altre cause del male e poi le cause stesse confuse col loro effetto, che è la malattia, causata appunto dal peccato. L'Autore tratta diffusamente degli elenchi dei peccati — egli vi vede rappresentato un momento preconfessionale o paraconfessionale — nei quali la maggiore importanza va attribuita all'enunciazione stessa, vale a dire alla loro espressione, che equivale alla eliminazione: anche qui dunque trionfa la magia della parola. La quale parola è spesso accompagnata dall'esecuzione

dell'azione enunciata. Speciale importanza ha nella pratica confessionale babilonese la confessione del re, della quale il Pettazzoni discorre a parte. E questa lo induce a parlare anche dell'*akītu* babilonese. Nell'interpretazione di alcuni tratti di questa festa fondamentale del calendario sacro di Babele devo divergere da quanto espone l'Autore; si tratta più che d'altro di alcune sfumature d'interpretazione che secondo il mio modo di vedere vanno però rilevate, poichè dimostrano il profondo processo di spiritualizzazione che nel corso del tempo subì la religione mesopotamica. Comunque, il Pettazzoni ha ragione di affermare che l'*akītu* è in fondo una festa annuale di rinnovamento. Una trattazione a parte l'autore riserva ai salmi penitenziali, rinvenuti in gran numero nelle rovine assire e babilonesi.

Mi è impossibile parlare adeguatamente delle belle pagine dedicate alla confessione israelitica: dovrei accennare a troppi argomenti, tutti molto interessanti e prospettati in nuova luce dal nostro Autore. In primo luogo egli discorre della confessione individuale, poi della collettiva, distinguendo via via quella che ha trovato espressione nella lirica, nei testi narrativi, nella legge, e passando poi alla confessione collettiva periodica (Lev. XVI, capro emissario, Azazel). Quanto il nostro Autore espone sul capro emissario ha certamente valore definitivo: il Pettazzoni ha detto oramai l'ultima parola in proposito e l'istituto dei capri spiatori è oramai spiegato rettamente anche nei suoi più minuti particolari. Anche qui fa capolino la dottrina dei sostrati etnici e religiosi, e il nostro Autore si riferisce alla religione dei Cananei che sul suolo della Palestina ha preceduto la religiosità israelitica: cananeo è precisamente l'istituto del capro emissario, estraneo veramente alla religiosità yahwistica. Rilevo ancora le pagine che hanno per argomento il peccato involontario.

Nel capitolo sull'Arabia meridionale il nostro Autore discorre anzitutto di otto iscrizioni confessionali sudarabiche, tutte provenienti dallo stesso luogo e concernenti lo stesso dio. L'età tarda delle iscrizioni non esclude l'esistenza della confessione nell'Arabia meridionale in epoca più antica, tanto più che la confessione egiziana più antica fornisce speciali elementi di riscontro con la confessione sudarabica, per analogie di sostanza e di forma, cosicché siamo portati ad assumere che tutte e due dipendano, almeno indirettamente, dalla confessione babilonese, per la traiula della siriaca. La confessione dell'Arabia meridionale ha però un suo carattere primitivo, in quanto che concerne peccati sessuali,

carattere che accenna ad ambienti primitivi, come erano quelli della parte meridionale della penisola prima dell'occupazione da parte degli Arabi, ambienti di civiltà cuscia. Anche qui dunque vediamo di nuovo comparire la dottrina del sostrato etnico.

Anche nel presente volume il Pettazzoni si dimostra informatissimo: per quanto concerne tanto l'Egitto e la Babilonia quanto Israele e l'Arabia meridionale egli ha consultato e cribbrato tutta la letteratura abbondantissima in merito. Tra gli studiosi di storia delle religioni il Pettazzoni è ora certamente il più vastamente e profondamente informato che si conosca. Il suo vigile senso storico lo trattiene dalle generalizzazioni che in questo difficile campo di ricerche si presentano molto facilmente alla mente dello studioso.

Nella traslitterazione dei nomi e delle parole straniere egli si è attenuto a quella scientifica, tranne in qualche caso, certamente dovuto a svista (p. es. Hatti per Hatti).

Giuseppe Furlani.

LUIGI SUALI, *Gotama Buddha*, Bologna, Nicola Zanichelli, 1934.  
 (« Storia delle Religioni » a cura di R. Pettazzoni, Vol. X),  
 pp. xviii-395. - L. 20.

L'A., che in un suo fortunato libro precedente (*L'Illuminato*, Milano, Treves, 1925) aveva composto sui racconti disseminati nella letteratura buddistica una vita leggendaria del Buddha, in questo suo nuovo lavoro costruisce una biografia del Buddha storico, valendosi di quegli elementi che appaiono, al vaglio di una critica accorta ma non deliberatamente negatrice, come storicamente probabili. La ragion d'essere di questo libro è indicata nella Prefazione, dove l'A. osserva che è « singolare che non si sia finora tentato per Gotama quel medesimo lavoro di ricostruzione biografica che pure fu fatto per altre figure storiche di molto minore rilievo ». L'attitudine più comune degli studiosi di fronte al materiale leggendario, immenso ma confuso e contradditorio, è quella d'una estrema prudenza che arriva a negar quasi tutto e a limitare quel che si può sapere della vita del Buddha al periodo che finisce col primo anno di predicazione e agli ultimi mesi di vita; contro questa opinione il S. protesta che « il periodo della vita di Gotama che va dal

principio della sua attività di profeta fino all'anno della morte, ben lungi dall'essere una lacuna vuota e sorda, è invece il più fervido e il più intenso di attività e di eventi di tutta la sua esistenza». Quanto alla dottrina, poiché la codificazione di essa avvenne parecchi secoli dopo la morte del Buddha e non rimane dell'insegnamento di lui nessuna documentazione autentica, il problema di quanto nel canone sia genuino insegnamento del Maestro e quanto sia prodotto di rielaborazione e di trasformazione viene risolto dai più col limitare la dottrina originaria alle quattro sante verità, alla catena delle cause e degli effetti e a poco altro. Il S. invece mira in questo libro a far risalire al Maestro tutti quelli elementi religiosi e dottrinali che sono caratteristici del Buddhismo e la creazione dell'Ordine.

Del come l'A. persegua questo suo fine può dare un'idea il rapido accenno che segue del contenuto dei 19 Capitoli in cui il libro è diviso. Nel I sono ricordate le caratteristiche geografiche e le condizioni sociali e politiche del paese del Buddha. Come anno di nascita di lui il S. accoglie « provvisoriamente » il 564. Nel II l'A. descrive le vie dell'ascesi cui ricorre Gotama dopo l'abbandono della sua casa e scorge nella decisa volontà di Gotama di proseguire nella ricerca anche dopo che i successivi esercizi spirituali e gli ascetismi più duri avevano frustrato le sue speranze e nella sua inesauribile virtù di rinnovarsi, di ritrovarsi, le principali doti che testimoniano del genio di lui (p. 49). Nei Capitoli III e IV sono narrati gli avvenimenti di cui è denso il periodo che segue l'illuminazione. Nel V si mostra la posizione di Gotama di fronte ai brammani; verso la fine del capitolo l'A. nel dare la sua interpretazione dell'amore buddistico, dice: « era naturale che a Gotama, incomparabile scrutatore d'anime, non sfuggisse il fondamento egoistico dell'etica pratica, e su questo poggiasse per insinuare la volontà di una perfetta vita religiosa, nella quale il movente etico si fa altruistico, e l'amore di sé medesimo diviene disinteressato amore del prossimo » (p. 115). Nel VI l'A. discorre dell'atteggiamento di Gotama nei riguardi della sofistica, della sua interpretazione della vita (: « il fatalismo apparente della prima constatazione dell'universale sofferenza, svanisce così per dar luogo a un quesito di volontà e libertà; e il pessimismo..... dilegua nella possibilità di una liberazione dal male »), della sua morale, della meta suprema « variamente intesa e descritta, denominata *nirvāṇa* per non saperla come altri chiamare » (p. 131, cfr. 253). Le scuole e le sette sono

oggetto del Cap. VII; il S. s'appoggia qui soprattutto allo Schrader e al Jacobi, di quest'ultimo accoglie la nota cronologia proposta una quarantina d'anni fa e anche la teoria secondo la quale nelle *Upaniṣad* più antiche non sarebbero nettamente distinti spirito e materia e si sarebbe affermata col principiare del periodo postvedico (« l' 800 circa a. C. ») la nuova dottrina dell'anima-sostanza. Dopo aver detto nell'VIII dell'arte discorsiva di Gotama e dei presupposti generali della dottrina, espone nel IX la teoria degli elementi (*dharma*): il capitolo « si fonda sui lavori magistrali del Rosenberg e del Stcherbatsky ». L'idea centrale della dottrina dei *dharma* deve essere stata di Gotama, altrimenti, ragiona il S., si dovrebbe « pensare che fin dai primi anni della sua predicazione si sieno avuti, coesistenti o sovrapposti, due buddismi: il buddismo del Buddha, che sarebbe sparito senza lasciar traccia, e quello che l'Asia intera attribuisce a Gotama e che sarebbe invece di chi nessuno saprebbe dire » (p. 179). Nel Cap. X a proposito della vecchia questione se il Buddhismo sia religione o filosofia, il S. trova che quelli che la pongono « non s'avvedono che Gotama fu profeta perchè filosofo e filosofo perchè profeta, ricostruendo in sè, in una sintesi d'uomo di genio, l'unità più piena e più armoniosa dello spirito » (p. 227). I Capitoli che seguono trattano della disciplina, della via della salute, dell'ammissione delle donne nell'ordine (l'ordine delle monache fu fondato dal Buddha); delle riunioni periodiche; spiegano in pagine interessanti il processo di divinizzazione di Gotama. Nel XVIII si stabiliscono i rapporti cronologici tra Gotama e il Mahāvīra (questi cominciò la sua vita ascetica nel 519 circa, nel 507 raggiunse l'illuminazione: il presentarsi di lui sulla scena segna la fine del primo periodo dell'apostolato di Gotama) e Gosāla (: incontrò il Mahāvīra nel 517, se ne separò nemico nel 511: con lui Gotama non ebbe relazioni personali). Nei due ultimi Capitoli l'A. ricerca quale ventura abbia avuto Gotama nel Magadha e nel Kosala, coi re Bimbisāra e Pasenadi, e nei due regni di Vatsa e di Avanti; considera le vicende politiche al cui centro fu Ajātasatthu, studia la personalità di Devadatta e l'origine del suo scisma. Le ultime pagine sono dedicate all'ultimo anno e alla morte del Maestro.

Come si vede, il S. ha voluto ricomporre una figura del Buddha il più possibile completa nella sua complessità. Ha cercato le relazioni del profeta con l'ambiente in cui si svolse l'opera sua, le ripercussioni che i movimenti religiosi rivali e le vicende

politiche ebbero sulla sua attività. Soprattutto ha studiato l'eccezionale personalità morale e spirituale del Maestro, l'irresistibile forza di volontà, la genialità affascinante, i segni della santità: molte tra le migliori pagine del libro sono fini e penetranti analisi del carattere, del pensiero, dell'esperienza religiosa di Gotama. Il libro, in cui la simpatia per il soggetto si unisce a un vivo senso del fatto religioso, è molto curato anche nella veste letteraria, dignitosa ed elegante: tutto lascia travedere che esso è stato preceduto da una lunga preparazione e da una lunga meditazione. L'apparato eruditò è ridotto al minimo: le note sono assai scarne; pochissimi i riferimenti a libri e a studiosi.

Valentino Papesso.

RENATO FRESCHI, *Giovanni Calvino*, I: *La vita*, II: *Il pensiero del Riformatore*, 2 voll. di complessive 704 pagine. A. Corti-cell (« Storica », Serie critica), Milano 1934. - L. 40.

Nella cultura italiana l'interesse per la figura di Martin Lutero non è mai totalmente mancato; tutto il contrario invece si deve dire per Calvino, del tutto trascurato dagli studiosi, mentre è tanto più importante del riformatore tedesco per gli sviluppi che la sua dottrina ha avuto nella storia del cristianesimo specialmente dei paesi aglosassoni. Si può dire che l'unico saggio che avessimo su Calvino fosse lo scritto del Gangale (*Calvino*, Roma, s. d. ma 1927, 70 pp.), il quale consisteva piuttosto in un saggio di apologetica religiosa trasposta in termini di cultura storicistica. Come in genere la parte della storia del cristianesimo che riguarda la Riforma del secolo XVI è poco curata presso di noi, è stato più che naturale che l'interesse storico e filosofico, non che quello religioso, si rivolgesse più a Lutero che a Calvino. Le più forti risonanze e gli effetti più immediati dell'opera del monaco tedesco sulla storia politica, civile e religiosa, hanno destato maggiore interesse che il significato delle dottrine e dell'azione del piccardo, importanti soprattutto per la storia della teologia e per il rigore di riforma spirituale ch'esse formulano e disciplinano. Va anche rilevato che la storiografia religiosa ed ecclesiastica tedesca, la quale ha, com'è ovvio, accentuato in Martin Lutero il suo maggior interesse, è molto più ricca, più importante e più diffusa fra di noi, specie per quanto riguarda questi problemi, che quella fran-

ce: il che ha anche contribuito a far convergere ogni interesse sul ribelle Lutero. L'attività ricostruttrice e disciplinatrice di Calvino, che ha dato le basi all'unica chiesa della Protesta e all'unico movimento dottrinale che abbiano raggiunto importanza universale, è così rimasta nell'ombra.

È dunque molto meritaria e degna d'essere segnalata l'opera del Freschi, che allarga l'orizzonte degli studi italiani con la indicazione dell'importanza di Calvino, ponendo su un'ampia base di ricerche e di studi questo problema finora trascurato da noi, e affrontandolo arditamente: come vada giudicata, da un punto di vista non confessionale e polemico, la personalità tanto discussa e combattuta del riformatore francese, dell'organizzatore della repubblica borghese ginevrina. A parte lo scritto del Gangale, il Freschi era stato preceduto in Italia, si può dire, solo dai due brevi saggi del Chabod e del Pincherle nella *Encyclopédia Italiana* (vol. VIII, 1930: voci *Calvinismo* e *Calvino*), molto importanti per rigore scientifico e sistematico, per chiarezza e precisione di idee e di informazione. Ad ogni modo il Freschi è il primo a narrare per disteso la vita, coi suoi alti e bassi, con la sua azione politica, e ad esporci partitamente le dottrine di Giovanni Calvino, affrontando i problemi più importanti che vi sono connessi e discutendone le principali esposizioni e interpretazioni.

Nel primo volume, dopo una notevole introduzione sui « Movimenti religiosi in Francia avanti Calvino », narra la vita del riformatore, in quattro tappe: la preparazione; da Ginevra a Strasburgo; l'opera costruttiva; verso il trionfo. Il Freschi dà il dovuto rilievo ai motivi economici-sociali della Riforma, specie in Francia: ma non si può dire che abbia riflettuto molto profondamente su questi motivi. Spesso categorie sociali-economiche vengono confuse con categorie politico-etiche, come si vede dall'uso generico e ambiguo dei termini rivoluzione, rivoluzionario. L'assunto che il Freschi s'è preso, di fornire un saggio completo sulla personalità di Calvino, informando sì il lettore italiano delle principali questioni al proposito, ma soprattutto offrendo una personale interpretazione del valore di quella personalità, lo ha indotto a trascurare un po' troppo, forse, i problemi particolari e specifici, per tenersi alle linee generali, e a passar sopra al bisogno d'informazione precisa ed accurata che molti lettori possono sentire, per insistere sulle significazioni morali e sulle affermazioni universali.

Così nella trattazione degli innumerevoli problemi particolari

della vita di Calvino il Freschi tiene questo metodo: prima accenna alle principali interpretazioni — si serve soprattutto del Doumergue e del Kampschulte, l'apologeta e l'avversario, opponendo l'uno all'altro; ma tiene conto sempre degli studi particolari sui vari punti della vita di Calvino — poi propone la sua, che, soprattutto nelle questioni biografiche e storiche, è in genere la posizione intermedia, derivante dalle reciproche correzioni che sorgono dal confronto delle altre interpretazioni. Il Freschi si ferma in genere a quest'opera di mediazione, e non propone problemi propri: non glielo permette l'abbondanza, la sovrabbondanza anzi della materia da padroneggiare. Noteremo solo un punto, molto importante, dove questo limite del Freschi si fa sentire in modo speciale: la «conversione» di Calvino. Il Freschi, notata l'oscurità e l'importanza della questione, elenca le fonti dirette che possono aiutare il biografo, citati i principali scrittori che l'hanno preceduto, si preoccupa soprattutto di invalidare ogni influenza di predecessori, maestri, compagni, su Calvino, come pure ogni ipotesi di mutamento deciso e reciso, improvviso, accedendo, come ormai i migliori studiosi, alla tesi del Lefranc «che lo porta ad affermare come la conversione di Calvino sia un'opera lenta che si svolge gradualmente in parecchi anni». Egli accentua anche giustamente l'influenza dell'ambiente parigino, di contro al Lefranc che s'era fermato all'influenza familiare (p. 66, p. 93). È la stessa conclusione del Chabod, il quale però pone un altro problema, che il Freschi non sospetta neppure, e che invece non andava affatto trascurato, data la sua massima importanza religiosa. Riportiamo le parole stesse del Chabod: «Si è più volte sostenuto che Calvino sarebbe stato determinato a mutare vita e dottrina da motivi intellettuali più che da motivi mistici, da un convincimento teorico più che da un irrefrenabile bisogno dell'anima, ma l'ipotesi deriva solo dalla tradizionale convinzione che Calvino fosse solo intelletto. Ed invece dovette essere anche in lui uno slancio mistico primo: quello slancio per cui gli uomini sono *attirez et enflambez à obeyr sciemment et volontairement*» (l. c. p. 475-76). Così pure il Pincherle. È inutile insistere sull'importanza di questo problema: tutta la figura tradizionale dei capi della chiesa Ginevrina viene posta sotto nuova luce. Il Freschi non se lo pone.

Questi limiti del Freschi sono compensati dalla onestà della narrazione e dell'informazione, e dal suo senso dei problemi più vasti, quelli della *Weltanschauung*. Nella seconda parte il Freschi,

anzichè una trattazione dei particolari problemi teologici, ha preferito darci una esposizione molto aderente delle *Istituzioni* di Calvino, trasportandole però in termini morali e culturali quali l'idealismo moderno, in ispecie quello della scuola attualistica, ci ha abituato a incontrare spesso: e diremmo più nella letteratura pedagogica che in quella propriamente scientifica storiografica. È una parafrasi delle *Istituzioni* molto accurata, e ravvivata dai rilievi del Freschi; egli infatti fa precedere ai vari capitoli sulle dottrine di Calvino un capitolo « *Antinomia* », che con l'altro sulla giustificazione come « problema morale » illustra il problema fondamentale di Calvino, quello di « conciliare l'esistenza evangelica, che fa della parola rivelata l'unica forza di manovramento morale e sociale, con la necessità di inquadrare quelle intuizioni evangeliche in una dottrina che rielabori coerentemente gli sparsi motivi, dando ad essi quel solido nesso logico che porta alla determinazione di una nuova confessione di fede... Egli avvertì come alla base di tutta la sua opera fosse una insanabile antinomia che invece di risolversi andava facendosi, man mano che la lotta inaspriva, sempre più insanabile. Su questa antinomia fondamentale vive il suo tormentato pensiero che non conobbe riposo » (pp. 362-363). Il Freschi ci mostra con vigore tale antinomia, che è una forma della antinomia di tutta la storia dello spirito cristiano entro l'organizzazione ecclesiastica; il Freschi la segue attentamente nel suo articolarsi attraverso le varie dottrine teologiche di Calvino. Il Freschi ha compiuto qui uno sforzo veramente faticoso ed altamente meritorio per avvicinare Calvino al lettore italiano, per enucleare la sostanza del pensiero etico e filosofico (nel senso di *weltanschaulich*) del riformatore ginevrino dal latino delle *Istituzioni*, aspro nonostante la purezza umanistica, e duro e freddo nella disciplina imposta alla passione religiosa. È una serrata serie di capitoli, nella quale il F. ci parla della Rivelazione divina secondo Calvino, dell'antropologia e della teoria calvinistica della giustificazione. Degno di rilievo è che il F. ci presenta la teoria della giustificazione come « problema morale », seguendo la miglior tradizione del protestantesimo liberale ottocentesco, in contrasto con le formulazioni rigide e astoriche dei « teologi della crisi » e degli storici ecclesiastici da loro ispirati. Ma il Freschi non cade nell'estremo, e non si lascia sfuggire che nella posizione che gli ha dato Calvino il problema rimane insoluto, per la impossibilità nella quale il riformatore si trova di superare l'antinomia fondamentale del suo pensiero, della

sua stessa epoca storica. L'esigenza religiosa porta Calvino « a prostrare l'uomo di fronte alla Grazia, a sospingerlo nella voragine del Divino, mentre l'esigenza etica lo conduce irresistibilmente a potenziare la personalità umana, in ciò che ha di più vivo e di più concreto. Da questa doppia esigenza scaturisce la tormentosa indagine per cercare una via di soluzione. Ma la soluzione non c'è: per l'uomo non c'è posto. Ed Egli nella mancata soluzione rimane fedele a Dio » (p. 510). Ciò nonostante il Freschi non ricade, quando esamina le teorie calvinistiche della volontà e della predestinazione, nelle solite interpretazioni deterministiche e quetistiche: mostrando la viva attualità del contrasto interno al sistema di Calvino, senza cristallizzarlo in nessuna maniera. Anche nella esposizione della teoria calviniana dei rapporti fra spirito e lettera, così importante per il mondo protestante tutto polarizzato sulla lettura dei libri sacri, e in quella della ecclesiologia e del pensiero politico come dello spirito economico del sistema calvinista, il Freschi tiene sempre presente la grandiosa problematicità del pensiero e dello spirito di Calvino. Anche se non ha il gusto dei problemi specifici, il Freschi ha vivissimo il senso della drammaticità della vita ideale degli uomini, e una chiara comprensione dei problemi più forti e più profondi dei periodi di transizione da un modo a un altro di civiltà. Egli ha sentito la serietà del problema storico-biografico che ha impreso a trattare; e ha avuto passione e vigore commisurati, così da darci un ottimo punto di partenza per una indagine non solo sulla persona di Calvino ma in genere sul pensiero e i motivi spirituali degli uomini della Riforma protestante. L'ardire e la vastità dell'assunto, e la quantità di lavoro occorrente per padroneggiare tanto materiale e tanti gravi problemi hanno avuto del resto già il loro riconoscimento; e non resta che augurare al Freschi di continuare questi studi e di approfondirne i tanti e tanto interessanti problemi particolari.

Delio Cantimori.

## NOTE BIBLIOGRAFICHE

LUIGI M. UGOLINI, *Malta: Origini della civiltà Mediterranea*, Roma, Libreria dello Stato, 1934, pp. XVI-314, con XII tavv. e 113 figg. nel testo.

Questo Volume, cui danno pregio le abbondanti ed eccellenti riproduzioni di monumenti maltesi, quali finora non si avevano, contiene anche un interessante Capitolo su la religione (pp. 112-132), nel quale naturalmente l'ipotesi ha non piccola parte. Sulla scorta dei dati archeologici, vi si parla non solo degli antichi santuari e della loro pianta e disposizione, delle stipe votive, statue divine del culto, emblemi (fallici, ecc.), pozzi o serbatoi per l'acqua, edicole per le offerte, ma anche di pratiche mantiche, oracoli, riti d'incubazione, sacrifici d'animali, eventuali animali sacri custoditi nei templi, modelli di templi, ecc. Le figure assensuali rappresentano, secondo l'A. delle divinità, ciò che sembra per lo meno dubbio. La tesi centrale del libro (che vuol essere una introduzione a una serie di monografie su l'antichissima civiltà maltese) è che la civiltà preistorica di Malta risale, nel suo maggior splendore, all'età neolitica, ed è quindi anteriore alla grande civiltà minoica di Creta.

*Annuario di Studi Ebraici*, Vol. I, Roma 1935 (in vendita presso Felice Le Monnier, Firenze), pp. 212.

È uscito il I Volume dell'*Annuario di Studi Ebraici*, organo della rinnovata attività scientifica del Collegio Rabbinico Italiano. L'Annuario è diretto da U. Cassuto, professore di ebraico e lingue semitiche comparate nella R. Università di Roma. Questo I Volume è dedicato alla memoria di S. H. Margulies, e contiene: U. Cassuto, *La creazione del mondo nella Genesi*; E. S. Artom, *L'origine, la data e gli scopi dell'Epistola di Geremia*; I. Elbogen, *La preghiera nell'ebraismo*; I. Zolli, *Tefillah*; U. Cassuto, *Saggi delle antiche traduzioni giudeo-italiane della Bibbia*; J. Teicher,

*Intorno a due libri citati da Hillel da Verona; A. Freimann, *Menachem ben Zerach*; V. Colorni, *Note per la biografia di alcuni dotti ebrei vissuti a Mantova nel secolo XV*; I. Sonne, *I dati biografici contenuti negli scritti di Shelomoh Molco riesaminati alla luce di un nuovo documento*; R. Pacifici, *Le iscrizioni dell'antico cimitero ebraico a Venezia*.*

*Prägungen germanischer Religiosität* (« Süddeutsche Monatshefte » 32 Jhg., Hft. 5, Februar 1935).

Fra le numerose pubblicazioni suscite dal nuovo fermento religioso in Germania è da segnalare questo fascicolo delle « Süd-deutsche Monatshefte », che sotto il titolo surriferito riunisce i seguenti scritti: *Religiosità germanica* (H. Mandel), *Religiosità ariogotica* (E. Weber); *La religiosità nell'Heliand* (E. Vogelsang); *La religiosità tedesca di Eckhart* (A. Dempf); *La Riforma come espressione di religiosità germanica* (R. F. Merkel); *Hamann, il 'mago del nord'* (H. Kern); *Religione classico-romantica* (K. J. Obenauer); *Sören Kirkegaard* (E. Hirsch); *Il cristianesimo di Bismarck* (A. O. Meyer). — Il fascicolo contiene anche un accurato notiziario di recenti pubblicazioni storico-religiose, dovuto al Sig. R. F. Merkel, professore straordinario di storia delle religioni nell'Università di Monaco.

## NOTE E NOTIZIE

### Il VI Congresso Internazionale di Storia delle Religioni.

Per i giorni 16-20 del prossimo settembre è indetta la VI<sup>a</sup> Riunione del Congresso Internazionale di Storia delle Religioni a Bruxelles. Sono previste le seguenti sezioni: I. Metodologia; II. Religione dei primitivi e Folklore; III. Egitto e Vicino Oriente Antico; IV. Greci e Romani; V. Germani, Celti e Slavi; VI. Iran, India ed Estremo Oriente; VII. Islam; VIII. Giudaismo e Cristianesimo.

---

R. PETTAZZONI - *Direttore responsabile*

---

Bologna, Officina Grafica A. Cacciari



## IŠTAR, ANĀHITĀ E NIKE APTEROS

I sarcofagi partici trovati dalla Missione Archeologica Italiana di Mesopotamia a Qaṣr Šemāmok in Assiria, là dove in tempi assiri sorgeva la città di Kakzu, portano nei lati decorazioni di pampini alternati con piccole nicchie nelle quali campeggia una figura muliebre nuda o coperta da un mantello o da una tunica leggerissimi<sup>1</sup>. Le nicchie sono formate da due colonnine che sorreggono una volta<sup>2</sup>. Sul capo la figura muliebre sembra portare una tiara cilindrica, piuttosto alta. Da questa cade sulla persona un velo. Essa tiene la mano sinistra sul petto, mentre la destra pende lungo il lato destro oppure sta appoggiata sopra la coscia. Oppure tiene la mano destra sulla coscia sinistra. Qualcuna di queste figure muliebri non porta la tiara<sup>3</sup>.

Parlando di questa figura muliebre ho espresso l'opinione che essa possa rappresentare la dea Ištar o meglio quella forma che la dea Ištar aveva assunta presso gli abitanti dell'altopiano iranico dai quali era adorata sotto il nome di Anāhitā<sup>4</sup>, nome che i Greci riprodussero nella forma Ἀναθίτης. Pubblicando i sarcofagi suddetti confrontai le raffigurazioni in parola con altre affini persiane, sassanidiche e partiche e affermai che tutte ritraggono la stessa divinità<sup>5</sup>.

Da ulteriori mie ricerche mi è invece risultato che non si tratta della Ištar iranica, vale a dire Anāhitā, ma della dea greca Nike Apteros, la quale nel periodo partico riuscì a penetrare anche nella

<sup>1</sup> G. Furlani, *Sarcofagi partici di Kakzu, Iraq*, I (1934), 90-94.

<sup>2</sup> Sulle nicchie si v. Furlani, *Sarcofagi*, 93-94.

<sup>3</sup> Non porta la tiara quella del sarcofago 262, lato B, v. il lato A nella tav. XII.

<sup>4</sup> Furlani, *Sarcofagi*, 94. Cfr. pure Furlani, *Gli scavi italiani in Assiria (Campagna del 1933)*, GSAI, NS., II, 265-276, 271.

<sup>5</sup> Furlani, *Sarcofagi*, 92-94.

religione dei Parti e ancora nel periodo sassanidico appare persino in scene d'incoronazione del re<sup>1</sup>. Nel periodo nazionalistico<sup>2</sup> dei Sassanidi non è dunque una dea nazionale iranica che incorona il re e gli porge la corona della vittoria, ma la dea greca Nike Apteros. La figura divina femminile iranica che da tutti quasi finora è stata ritenuta per la dea Anāhitā<sup>3</sup> è invece la Nike Apteros. Nelle pagine che seguono esporrò i dati che sono riuscito a raccogliere da testi letterari e raffigurazioni artistiche e ne trarrò le conseguenze necessarie.

Parlerò in primo luogo di alcune rappresentazioni della stessa figura divina sui lati di sarcofagi partici rinvenuti nelle rovine dello strato partico di Aššur<sup>4</sup>. Le decorazioni di questi sarcofagi sono molto simili a quelle dei sarcofagi di Kakzu<sup>5</sup>. Anche in questi si vedono edicole nelle quali stanno figure muliebri nude. Il capo è parecchio grande in confronto del corpo e i ricci pendono giù fino quasi alle spalle. In una di tali figure muliebri i capelli sono alquanto alti e sono tenuti su da qualche *chignon* oppure sono fatti a corona<sup>6</sup>. La posizione delle braccia varia molto nelle diverse raffigurazioni: qualche volta tutte e due le braccia pen-

<sup>1</sup> Si v. più innanzi alle pp. 148-149.

<sup>2</sup> È noto che i Sassanidi si ritenevano restauratori dell'impero degli Achemenidi e loro successori. A questo proposito voglio osservare, senza annettervi però grande importanza, che stando a at-Tabarī, Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leyden 1879, 4 e n. 2, Sāsān, il capostipite della nuova dinastia iranica, era capo del tempio del fuoco di Anāhid a Iṣṭāhr.

<sup>3</sup> Sulla dea iranica Anāhitā si v. segnatamente Ed. Meyer in Roscher, I, 330-334, s. v., *Anaitis*; Fr. Cumont in PWRE, I, 2030-2031; Fr. Windischmann, *Die persische Anahita oder Anaitis. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients*, ABAW, Phil.-phil. Klasse, VIII, München 1858, 87-128; A. Pagliaro in Enciclopedia Italiana s. v. *Anahita*, III, 79. V. inoltre A. H. Krappe, *Bene Elohim*, SMSR, IX (1933) 157-172, pp. 160-170; E. Littmann, *Hārūt und Mārūt*, Festschrift Fr. C. Andreas, Leipzig 1916, 70-87, sull'identificazione presso as-Saddi di az-Zuhrah, cioè Venere quale pianeta, Bēduht, Figlia degli Dèi, e Anāhid, p. 75; *Bundahišn*, cap. III, A. 37. H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, JA, CCXIV (1929), 193-310, p. 234, è detto che Aradve-ehr e Anāhit sono 'il padre e la madre delle acque'; di Anāhit e Ardvi tratta a lungo L. H. Gray, *The foundations of the Iranian religions*, K. R. Cama Oriental Institute, Publication No. 5, Bombay, pp. 55-61.

<sup>4</sup> W. Andrae und H. Lenzen, *Die Partherstadt Assur*, 57. WVDOG, Leipzig 1933, 94 e tav. 43.

<sup>5</sup> Sui sarcofagi partici di Aššur v. Andrae und Lenzen, I. c., 93-96 e tav. 43-45.

<sup>6</sup> Andrae und Lenzen, I. c., tav. 43 d.

dono giù diritte e poggiano strettamente sul corpo<sup>1</sup>. Qualche altra volta invece il braccio destro è posto sotto la mammella sinistra, mentre l'altro poggia sulla coscia sinistra. Voglio qui osservare incidentalmente che questo gesto non si riscontra che raramente nella 'dea nuda', nella ben nota raffigurazione plastica dell'Asia occidentale antica. Non si riscontra neppure nelle 'dee nude' di Susa<sup>2</sup>. Soltanto in una delle figure riprodotte dal Contenau la donna tiene tutte e due le mani sulle coscie<sup>3</sup>. Però il gesto si trova in figurine di terracotta proprio di Aššur, le quali sono in rilievo piuttosto alto<sup>4</sup>. Queste figurine combinano anzi esattamente colla divinità nelle edicole di Kakzu. I capelli sono alti e sostenuti da un copricapo alto, come a Kakzu. Dal copricapo pende un velo che copre la schiena e la parte posteriore. Mentre una mano è tenuta sul petto, sotto una mammella, l'altra riposa sul fianco. L'atteggiamento di qualcuna di queste figurine fa l'impressione come se si trattasse di una donna seduta, precisamente come a Kakzu<sup>5</sup>. Queste statuine risalgono al periodo partico e forse all'anno 100 circa a. Cr. Corrispondendo esse così da vicino alla dea di Kakzu, i sarcofagi trovati dalla Missione Italiana andranno attribuiti circa a questa età. Lo stesso gesto o un gesto molto simile si riscontra inoltre in alcune dee nude che ornano due sarcofagi parimente partici di Nippur, conservati ora nel Museo dell'Università di Pennsylvania<sup>6</sup>. In una di queste immagini la dea sembra tenere la mano sinistra sulla vulva, in un'altra invece la mano destra è poggiata sul fianco<sup>7</sup>. Ritorrnando ora alle figure di Aššur aggiungeremo che alcune di esse sono vestite<sup>8</sup>. Tutte queste recano in capo una specie di alta parrucca. L'abito è ricco di pieghe e, molto attillato, copre segna-

<sup>1</sup> Andrae und Lenzen, *I. c.*, tav. 43 d.

<sup>2</sup> Si cfr. G. Contenau, *La déesse nue babylonienne*, Paris 1914, nelle figure delle 'dee nude' di Susa.

<sup>3</sup> Contenau, *Déesse nue*, fig. 68.

<sup>4</sup> E. D. Van Buren, *Clay figurines of Babylonia and Assyria*, New Haven 1930, figg. 17 e 18, descritte nelle pp. 10-11; W. Andrae, *Die archaischen Ischlar-tempel in Assur*, Leipzig 1922, 92-94, fig. 17, tav. 57, o, q, r, ae, af; 92, fig. 18, tav. 57, p.

<sup>5</sup> Furlani, *Sarcofagi*, 91. Propendo a ritenere che la dea sia ritratta in piedi.

<sup>6</sup> L. Legrain, *Terra-cottas from Nippur*, Philadelphia 1930, figg. 92 e 93.

<sup>7</sup> Così nella fig. 73.

<sup>8</sup> Andrae und Lenzen, *I. c.*, tav. 43 c, e, b.

tamente il petto. Esso è evidentemente una imitazione del peplo greco<sup>1</sup>. Ciò emerge specialmente da una di tali figure riprodotta di faccia, con un'alta tiara in capo<sup>2</sup>. Attorno al collo essa ha una ghirlanda. I seni sono molto pronunciati e sembrano nudi. Immediatamente sotto le mammelle si scorge la cintura e sotto questa un largo volante di forma quasi triangolare, sotto il quale spunta a sua volta la gonna con molte pieghe, come ne ha molte d'altronde il volante già menzionato. Il braccio sinistro pende parallelo al fianco sinistro, senza toccarlo però, e la mano sembra tenere un ramo o qualche altra cosa simile. Altre figure ritraggono donne nude molto simili a quelle di Kakzu, tutte in un'edicola<sup>3</sup>. Altre sono vestite, anzi in alcune l'abito copre anche il capo<sup>4</sup>.

È chiaro che tutte queste figure di donne, di Kakzu, di Aššur, di Nippur, tutte del periodo partico, sono la stessa divinità e precisamente la dea Nike Apteros colla ghirlanda. La stessa Nike è inoltre la dea in edicola ritratta in uno stampo di terracotta di epoca partica, acquistato ad Aleppo ed ora conservato nel Museo di Berlino. Ne ho già parlato nell'articolo di pubblicazione dei sarcofagi di Kakzu<sup>5</sup>. La stessa Nike si vede inoltre su di un frammento di un sarcofago partico inventriato di Berlino<sup>6</sup>.

Basta confrontare la figura della dea di Aššur col peplo greco con una Nike colle ali rinvenuta a Dura per convincersene<sup>7</sup>. Ciò ha messo bene in luce già l'Andrae parlando della figura di Aššur<sup>8</sup>. La Nike di Dura ha una ricca capigliatura e porta nella destra una ghirlanda col nastro. Essa è ritratta di faccia. La camicia è pieghettata. La dea reca nella sinistra un ramo. La corrispondenza tra le due dee, quella di Aššur e la Nike di Dura, è molto marcata. Siccome la figura di Aššur corrisponde, come abbiamo visto, alle altre figure di dee, di Aššur, di Nippur e di

<sup>1</sup> Andrae und Lenzen, I. c., 94, segnatamente nella tav. 43 g.

<sup>2</sup> Andrae und Lenzen, I. c., 94.

<sup>3</sup> Andrae und Lenzen, I. c., tav. 43 a e d.

<sup>4</sup> Andrae und Lenzen, I. c., tav. 43 c.

<sup>5</sup> Sarcofagi, 93-94.

<sup>6</sup> Fr. Sarre, *Die Kunst des alten Persien*, Berlin 1922, tav. 64.

<sup>7</sup> P. V. C. Baur and M. I. Rostovtzeff, *The excavations of Dura-Europos. Preliminary Report of Second Season of Works October 1928-April 1929*, London 1931, tav. I, 1, e tavola davanti al frontespizio.

<sup>8</sup> Andrae und Lenzen, I. c., 94.

Kakzu, è chiaro che tutte sono la Nike Apteros. I Parti o Mesopotamici partizzati di Kakzu decoravano dunque le loro casse da morto con figure di Nike Apteros.

Quanto ad Anāhitā, rispettivamente Ištar, possiamo noi escludere che le figure di dea in questione siano raffigurazioni di Anāhitā o Ištar?

Sarà opportuno premettere anzitutto alcune brevi considerazioni sull'Ištar iranica e sulle figure divine affini a questa.

Di veramente positivo sulla figura divina dell'Ištar iranica e delle altre divinità femminili dell'altopiano iranico non sappiamo in realtà quasi nulla<sup>1</sup>. Che già in tempi antichissimi a Susa si adorava una divinità difficilmente distinguibile da quella figura divina che per convenzione sogliamo chiamare 'dea nuda' è dimostrato chiarissimamente dalle statuine d'argilla trovate nelle rovine di questa città<sup>2</sup>. Che parimente a Susa si adorava da parte degli Elamiti una figura divina che difficilmente possiamo distinguere dall'Ištar mesopotamica è pure dimostrato. Sappiamo inoltre che sull'altopiano iranico si adorava qualche altra divinità affine a questa, come sarebbe Nanā<sup>3</sup>. Inoltre facevano parte del pantheon elamico altre divinità femminili<sup>4</sup>. Ma brancoliamo completamente nel buio quando cerchiamo di distinguere nei loro caratteri particolari queste figure divine, quando, per recare un esempio, cerchiamo di distinguere l'antica Ištar elamica da quella che vi penetrò assieme ad altri déi e ad altri elementi di civiltà dalla Valle dei Due Fiumi.

L'unica divinità femminile iranica del periodo postelamico che

<sup>1</sup> Sopra Ištar ed anche su quella dell'Irān si v. Furlani, *La religione babilonese e assira*, I, Bologna 1928, 169 e segg.; G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, 130-139, complica la questione ancora di più tirando in ballo anche la dea Nanā o Nanai che egli identifica addirittura con Anāhitā.

<sup>2</sup> Trovate dal Loftus, *Travels and researches in Chaldaea and Susiana*, London 1857, 378-379, ed anche dalla Missione Francese sotto la direzione del De Morgan, v. Contenau, *Déesse nue*, I. c. Il Loftus ne trovò circa duecento. Egli osserva espressamente che le figurine trovate a Susa hanno un tipo diverso da quello delle figurine corrispondenti della Babilonia.

<sup>3</sup> Furlani, *Religione*, I, 178; J. Plessis, *Étude sur les textes concernant Ištar-Astarte*, Paris 1921, 125-127; Hoffmann nello scritto citato nella penultima nota.

<sup>4</sup> Sul pantheon elamico si v. H. de Genouillac, *Les dieux de l'Elam*, Recueil de travaux, 1905; G. Hüsing, *Die Götter Elams*, OLZ, 1905; G. Furlani, *Elamiti*, Enciclopedia Italiana, XIII, 603-606, p. 605.

possiamo intravvedere abbastanza bene nei suoi tratti principali, perchè abbiamo alcuni testi letterari che ne parlano e forse anche alcune raffigurazioni artistiche — così almeno si crede ancora — è Anāhitā<sup>1</sup>, la quale riuscì a penetrare anche verso occidente dove dai Greci fu chiamata 'Avātīs, ma cambiò anche, senza dubbio il proprio carattere: Anaitis non è affatto identica a Anāhitā<sup>2</sup>.

Siccome i Parti erano di origine iranica, la figura divina dei sarcofagi di Kakzu, Aššur, Nippur e così via potrebbe essere Anāhitā, se non sapessimo già per quanto ho esposto nelle pagine precedenti che si tratta invece della Nike Apteros. Avendo alcuni studiosi affermato che abbiamo ancora al giorno d'oggi non poche raffigurazioni di Anāhitā — a titolo d'esempio anche nei rilievi rupestri sassanidi — voglio esaminare quanto le fonti iraniche sanno dirci sul carattere di questa dea e quindi dimostrare che le presunte immagini di Anāhitā non sono punto raffigurazioni di questa dea o che per lo meno converrà nutrire in proposito qualche dubbio ben fondato.

La menzione più antica di Anāhitā nella letteratura dell'Irān è quella di un'iscrizione di Artaserse II Mnemon, 404-359. In una iscrizione di Susa<sup>3</sup> questo re achemenide afferma tra l'altro di aver ricostruito l'*apadāna* per volontà precisamente di Ahura-mazdā, Anāhitā e Mitra, triade divina allora suprema, senza dubbio, dei Persiani, ed invoca la protezione di queste tre divinità. La stessa cosa il re dice nella sua iscrizione di Hamadān<sup>4</sup>. Nel testo elamico della prima iscrizione il nome della dea è scritto An-na-hi-ud-da e nel testo babilonese leggiamo A-na-ah-i-tu'. Nel testo babilonese dell'iscrizione di Hamadān il nome è scritto An-na-i-tu.

Alla dea Anāhitā è dedicato il quinto Yašt dell'*Avesta*, il quale reca il titolo Ābān Yašt, appunto perchè la nostra dea è anzitutto

<sup>1</sup> Sulla dea Anāhitā e sulle sue raffigurazioni artistiche si v. gli autori citati più su nella nota 3 della p. 140. A questi si aggiunga ancora H. Lommel, *Die Religion Zarathustras nach dem Avesta dargestellt*, Tübingen 1930, 84-85.

<sup>2</sup> Cfr. R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, III, Bologna 1935, p. 91 sgg.

<sup>3</sup> F. H. Weissbach, *Die Kellschriften der Achämeniden*, VB, III, Leipzig 1911, 122-125.

<sup>4</sup> Weissbach, I. c., 126-127.

una divinità delle acque. Questo Yašt contiene istruzioni e preghiere sacrificiali riguardanti Anāhitā<sup>1</sup>.

Essa vi è detta colei che guarisce, nemica dei *daēva*, ma fedele alla legge di Ahura, santa. Essa rende grandi i suoi doni e concede molto bestiame, i beni, la ricchezza, tutto il paese<sup>2</sup>. La dea purifica il seme di tutti i maschi e la matrice di tutte le femmine. Inoltre essa concede a tutte le donne un buon parto e fa venire a tutte le femmine il latte necessario e come si conviene<sup>3</sup>. Ahuramazdā la ha fatta scorrere — non dimentichiamo che essa è la dea dell'acqua, una fonte soprannaturale nella regione delle stelle, sulla cima del monte Hukairyā, dalla quale discendono tutti i fiumi del mondo — per la prosperità della casa, del borgo, del distretto, del paese, per proteggerli, mantenerli, sorveglierli, custodirli e conservarli<sup>4</sup>. Essa è una bella ragazza, molto forte e di bella statura, colla cintura altolegata, pura, nobile e di sangue illustre. Essa è calzata fino alla caviglia. Reca in capo un diadema d'oro, abbagliante<sup>5</sup>. Ahuramazdā la ha fatta protettrice di tutto il mondo del bene<sup>6</sup>. Per la sua magnificenza e la sua gloria camminano sulla terra il bestiame grosso, il bestiame minuto e l'uomo bipede. Essa protegge tutte le cose buone create da Mazdā, le quali hanno il loro germe nel bene, come un pastore protegge il suo gregge. Essa sta in piedi, porta un mantello d'oro, la buona Anāhitā<sup>7</sup>. Di questo mantello si dice ancora che è ricamato d'oro. Anāhitā tiene sempre in mano il *baresman*, ha grandi orecchini pendenti, quadrati, fatti d'oro. Porta sul suo bel collo una collana, la bennata Anāhitā<sup>8</sup>. Essa ha la vita ben stretta per far ri-

<sup>1</sup> J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, II, Paris 1892, 363-402; H. Lommel, *Die Yāšt's des Awesta*, Göttingen-Leipzig 1927, 26-44; Fr. Wolff, *Avesta, die heiligen Bücher der Parseen*, Berlin und Leipzig 1924, 166-182; il quinto Yašt è in parte tradotto nel *Lesebuch* del Bertholet dal Geldner, Tübingen 1908, 340-341; inoltre è tradotto dal Geldner ancora in *Uebersetzungen aus dem Avesta*, III, Zfvergl-Spr., XXV (1881), 378-419, pp. 378-404.

<sup>2</sup> Darmesteter, l. c., V, I, 1.

<sup>3</sup> L. c., I, 2.

<sup>4</sup> L. c., I, 6.

<sup>5</sup> L. c., XVI, 64.

<sup>6</sup> L. c., XXI, 89.

<sup>7</sup> L. c., XXI, 89.

<sup>8</sup> L. c., XXX, 126.

saltare la bellezza del suo seno<sup>1</sup>. Sul suo capo essa cinge una corona, una corona d'oro, con cento stelle, con otto raggi, in forma di ruota, bella, con nastri pendenti, ben fatta, con sporgenze<sup>2</sup>. Essa porta abiti di pelle di lontra (o castoro), della lontra più bella e dai colori più belli<sup>3</sup>. Essa è detta *ardvī šūra Anāhitā*, cioè l'alta, potente o immacolata *Anāhitā*<sup>4</sup>.

È chiaro che questa dea è una divinità acquatica, la dea dell'acqua che rende fertili i campi e purifica. Essa è perciò la dea della fertilità e della prosperità. Non è da meravigliarsi quindi se i Greci hanno ritrovato in *Anāhitā* alcuni tratti importanti delle loro dee Artemide e Afrodite.

Qualcuno ha osservato che siccome la figura di *Anāhitā* non trova riscontro in nessuna divinità corrispondente dei popoli arianì, essa non proviene affatto dalla dottrina di Zaratustra<sup>5</sup>. Essa dovrebbe avere quindi origine non ariana. Si è ancora detto che essa ha subito l'azione dell'Istar babilonese<sup>6</sup>. Oppure che essa è la dea della natura adorata dalle nazioni siriene con culto stravagante e colla sua adorazione sarebbero pervenuti nell'Iran templi e immagini<sup>7</sup>. Qualcuno è andato ancora più oltre ed ha affermato

<sup>1</sup> L. c., XXX, 129.

<sup>2</sup> L. c., XXX, 128.

<sup>3</sup> L. c., XXX, 129.

<sup>4</sup> Questa descrizione della dea è troppo generale per darci un buon appiglio alla sua identificazione con qualche raffigurazione artistica. Non è affatto detto che chi ha scritto queste righe abbia avuto di mira una determinata statua della dea. A proposito di statue della dea non dobbiamo omettere di ricordare che stando a Beroso, Müller, *FHG*, II, 508-509, Artaserse II sarebbe stato il primo re a far erigere statue ad *Anāhitā* tanto a Susa quanto a Ecbatana e Babele. Egli avrebbe introdotto il culto di *Anāhitā* nelle varie regioni dell'impero persiano. Ma la menzione della dea nella iscrizione da noi citata di Artaserse II non può certamente significare che fu proprio questo re ad introdurre nel paese il suo culto, ma soltanto che egli le prestava adorazione speciale, Lommel, *Yāšt's*, 31. La descrizione di *Anāhitā* nel quinto *Yašt* sembra aver influito sulla descrizione della dea o meglio *yazata Aši* (*Urti*), la quale ha subito l'azione della figura di *Anāhitā*, Lommel, *Yāšt's*, 158-159, e Geiger, *Die Amesā Spentas. Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung*, SAWW, 176, 7 (1916), 109-117.

<sup>5</sup> Lommel, I. c., 27. Egli afferma inoltre che la dea è di origine babilonese.

<sup>6</sup> Questa è l'opinione comune sull'origine di *Anāhitā*. E. Benveniste, *The Persian religion according to the chief Greek texts*, Paris 1929, 28, 39, 61-63 afferma che la sua figura rappresenta un adattamento persiano di una dea che era probabilmente babilonese e che essa ha carattere estraneo al mazdeismo.

<sup>7</sup> Justi, *Geschichte*, 93-94.

che la sua descrizione nel quinto Yašt ricorda in quasi tutti i tratti la dea babilonese or ora menzionata<sup>1</sup>.

L'esagerazione di quest'ultima affermazione è evidente. Ma anche quanto sostengono gli altri studiosi avrebbe bisogno di prove solide. Che qualche azione abbia esercitato la dea Ištar può darsi, ma non abbiamo nessun mezzo per misurare l'intensità di tale azione. La dea è nominata già da Artaserse II ed era dunque allora già ben nota, anzi tanto nota e conspicua da formare una specie di triade assieme a Ahuramazdā e Mitra<sup>2</sup>. Divinità femminili facevano già parte del pantheon degli Elamiti<sup>3</sup>. Sopraabbiamo rilevato quanto sia difficile raccapazzarsi tra le azioni e reazioni esercitate tra queste diverse divinità e tener distinte una dall'altra. Per ora quindi mi pare che non si possa andare al di là di una cauta affermazione della possibilità di un'azione dell'Ištar occidentale sulla figura di Anāhitā.

Per quanto riguarda le raffigurazioni della nostra dea mi pare che più di uno studioso si sia lasciato andare ad affermazioni poco esatte o addirittura errate.

Già nel 1879 il Justi<sup>4</sup> voleva vedere raffigurazioni di Anāhitā in qualcuna delle figurine della 'dea nuda' trovate dal Loftus a Susa<sup>5</sup>. Queste figurine di Susa presentano senza dubbio alcuni tratti che le distinguono dalle 'dee nude' della Mesopotamia e sono quindi da riguardare come peculiarmente iraniche<sup>6</sup>. Esse sogliono portare una benda sulla fronte. Il copricapo è largo e da esso cade sulla schiena un velo. Portano una collana e un pettorale che passa sotto le mammelle. Queste sono rette dalle mani della dea nuda<sup>6</sup>. Come si vede da questa descrizione, bisognerebbe esser molto audaci per ravvisare in queste figure immagini di Anāhitā. Inoltre ci si smarrirebbe nel ginepраio delle divinità femminili

<sup>1</sup> Il Meyer nell'articolo già addotto dice appunto che la descrizione dell'*Avesta* ricorda in quasi tutti i tratti la dea babilonese Ištar. Questo è falso.

<sup>2</sup> Secondo il mio modesto modo di vedere Anāhitā è un'antichissima dea iranica, già elamita, che ha risentito un poco l'azione della figura di Ištar.

<sup>3</sup> Justi, *Geschichte*, 94.

<sup>4</sup> Per queste figurine si v. sopra nella nota 2 della pag. 143.

<sup>5</sup> Così aveva visto già il Loftus, *Travels*, 379.

<sup>6</sup> Loftus, *Travels*, 378-379.

paleoiraniche, ginepраio che, come abbiamo già osservato, è ancora del tutto inestricabile.

Più a fondo del Justi ha studiato l'identificazione delle raffigurazioni artistiche di Anāhitā E. Herzfeld<sup>1</sup>. Ci sembra però che egli non sia stato più felice di lui. Egli vede raffigurazioni di questa dea in non poche opere d'arte del periodo dei Sassanidi.

Nel settimo rilievo di Naqš-i Rustem<sup>2</sup>, secondo il Herzfeld, il re Narsete (Narsē) riceverebbe l'anello dell'investitura regale da parte della dea Anāhitā<sup>3</sup>. Qui avremmo dunque una bella raffigurazione proprio della nostra divinità. Che si tratta di una cerimonia d'investitura o di qualche altro rito affine, come potrebbe essere il conferimento di una corona di vittoria dopo una campagna fortunata contro i nemici, non vi ha dubbio. La grande somiglianza di questo rilievo rupestre con quello di Sāpūr dello stesso re<sup>4</sup> lo dimostra in modo superiore a qualsiasi dubbio. Narsē fu il figlio di Sapore (Sāpūr) I ed ascese al trono dell'Irān nell'anno 292, dopo la morte di Warahrān III. Nel rilievo di Sāpūr il re riceve o l'investitura o l'incoronazione con una corona di vittoria da parte del dio Ahuramazdā. Nel rilievo rupestre surricordato di Naqš-i Rustem la dea guarda verso sinistra, ma è riprodotta di fronte. Essa è un po' più grande del re. È ritratta quale regina, come il dio Ahuramazdā solle esser raffigurato nei rilievi rupestri quale re. La dea porta la stessa corona muraria con punte simili a merli che il dio reca nei rilievi. Sopra la corona si vede un folto gruppo di ricci: sembra che siano tredici. I capelli le cadono dietro gli orecchi, in quattro trecce, sulle spalle. Una trecchia sottile e arrotolata in cima le cade davanti l'orecchio. Di sotto al lato posteriore della corona le svolazzano verso destra due larghi nastri, come se ne vedono sì spesso nelle figure di personaggi sassanidi. Attorno al collo porta una collana formata di dischetti o perle. Dall'orecchio le pende un orecchino in forma di disco. Sotto alla collana si vedono sul petto due nastri. Colla mano destra essa tiene una ghirlanda — si ponga ben mente a questa circostanza —, mentre il braccio sinistro pende lungo il corpo e la

<sup>1</sup> Fr. Sarre und E. Herzfeld, *Iranische Felsreliefs*, Berlin 1910, 84-88 e tav. IX.

<sup>2</sup> Herzfeld, *I. c.*, tav. IX.

<sup>3</sup> Per la dea si v. nello stesso libro anche la fig. 38 nella p. 84.

<sup>4</sup> Herzfeld, *Felsreliefs*, tav. XLI, p. 85.

mano è coperta dalla manica. L'abito è lungo e arriva fino a terra. Sopra i fianchi esso è stretto da una sottile cintura. Sopra le spalle si vede il mantello. Le mammelle sono ben marcate.

Basta confrontare questa figura divina, nella quale il Herzfeld vuol vedere Anāhitā, colla Nike di Dura e colle figure da noi discusse nelle pagine precedenti per convincersi che lo scultore ha ritratto la Nike Apteros, una Nike bensì un poco iranizzata nell'abbigliamento, ma perfettamente riconoscibile. È dunque la Nike greca che offre a Narsē di Persia il serto della vittoria. Di questo non dobbiamo meravigliarci, poichè al tempo dei Sassanidi la Nike era una figura divina già molto nota tra gli abitanti dell'altopiano iranico, come ci fanno vedere le molte sue raffigurazioni segnatamente sui sarcofagi nel periodo precedente, che fu l'epoca dei Parti. Essa era una divinità già iranizzata e perciò poteva ben conferire ai Sassanidi la corona del trionfo senza che in questo atto si debba ravvisare un'intrusione di elementi religiosi stranieri occidentali.

Il Herzfeld vede Anāhitā ancora nella parete di fondo della grande grotta di Tāq-i Bustān<sup>1</sup>. Il re Cosroè (Hosraw) II Parwīz, 590-628, vi sarebbe ritratto tra Ahuramazdā e Anāhitā. Ma anche qui invece la dea è la Nike Apteros. Essa porge al re colla destra l'anello o la ghirlanda dell'investitura o meglio della vittoria. Essa porta abiti lunghi che arrivano fino in terra. Sul capo ha una corona murale dalla quale pende un velo. Nella sinistra, che pende al lato, ha un vaso dal quale versa un liquido, secondo il Herzfeld acqua, poichè egli vuol vedere nella dea, come abbiamo visto, proprio Anāhitā.

La figura della Nike ricorre inoltre in parecchie gemme sassanide, nelle quali tutte il Herzfeld ravvisa Anāhitā<sup>2</sup>. In una gemma del Museo Britannico<sup>3</sup> della dea è raffigurato soltanto il busto. Essa porta dei ricci e nastri. In questo caso i suoi caratteri

<sup>1</sup> Herzfeld, *Felsreliefs*, fig. 95 nella p. 201, descritto nelle pp. 201-202. Se ha ragione V. Minorsky sarebbe da dire Tāq-i Wustām, 'Grotta di Wistahm', e non Tāq-i Bustān, 'Grotta del Giardino', E. Herzfeld, *Ein sassanidischer Elefant*, Arch. Mitteil. aus Iran, III (1931), 26-28, p. 27, n. 1.

<sup>2</sup> Herzfeld, *Felsreliefs*, 85-86.

<sup>3</sup> P. Horn, *Sasanidische Gemmen aus dem British Museum*, ZDMG, XLIV (1890), 650-678, No. 365, tav. II a.

non sono ben espressi e perciò si può dubitare della sua retta interpretazione. In una gemma di Berlino<sup>1</sup> si vede una dea con abito lungo, con treccia lunga pendente sulla schiena, con due nastri svolazzanti dietro il capo, un basso diadema in capo. Colla destra essa tiene un fiore, mentre la sinistra pende al lato e sembra reggere un ramo o sollevare un lembo dell'abito o di un velo. Al collo essa porta una collana di dischetti o perle. In un'altra gemma, pure di Berlino<sup>2</sup>, sono riprodotti soltanto la testa e il collo: due trecce, il diadema, la collana. Davanti alla faccia sta una stella.

Come si vede dalla nostra descrizione, le dee delle gemme non combinano del tutto colla figura caratteristica della Nike e perciò non vogliamo sostenere a tutti i costi che anche in questi casi abbiamo a che fare proprio con questa divinità di origine greca. Anche il vaso della dea di Tāq-i Bustān potrebbe indurre qualcuno a vedervi piuttosto Anāhitā che Nike.

Molto incerti siamo sull'interpretazione da dare a una figura divina femminile intagliata su di una gemma di stile greco-persiano che dovrebbe risalire alla seconda metà del quinto o alla prima metà del quarto secolo a. Cr.<sup>3</sup>. Questa gemma fu rinvenuta in un sarcofago greco del quarto secolo di Kerč. A sinistra si vede un re persiano in atto di adorazione, con tutte e due le mani levate in atteggiamento adorativo, in piedi davanti a una dea ritta sulla schiena di un leone. La figura della dea è tutta circondata dal capo ai piedi da un'aureola formata da bastoncini ingrossati nella parte vicina alla dea, alternativamente uno più lungo e uno più breve<sup>4</sup>. In tutto se ne contano ventidue. Essa porta una bassa corona a merli, con una punta nel mezzo. Porta un mantello lungo colle maniche ampie e sulla schiena ha un velo che pende dalla corona. Nella destra regge un piccolo fiore e colla sinistra si appoggia a un bastone. Secondo il mio modo di vedere potrebbe

<sup>1</sup> Herzfeld, *Felsreliefs*, fig. 41.

<sup>2</sup> Herzfeld, *Felsreliefs*, fig. 42.

<sup>3</sup> Furtwängler, *Gemmen*, 120, fig. 81.

<sup>4</sup> Per forme simili dell'aureola in raffigurazioni di divinità assire v. Furlani, *L'aureola delle divinità assire*, RRAL, VI, VII (1931), 223-237, p. 227.

essere raffigurata una Ištar iranizzata. Credo che si potrebbe escludere Anāhitā. Ma potrebbe essere Anaitis, vale a dire Anāhitā ellenizzata.

Si potrebbe supporre che dall'esame delle riproduzioni della dea Anaitis, derivata appunto da Anāhitā, noi potremmo ritrarre qualche lume per cercar di ricostituire la figura della dea iranica<sup>1</sup>. Purtroppo questo non è il caso. Anaitis è un prodotto di fusione, per così dire, tra Anāhitā persiana e Afrodite e Artemide greche, con prevalenza però degli elementi caratteristici delle due dee greche<sup>2</sup> e se la spogliamo di questi ultimi elementi non ci resta quasi più nulla del suo carattere primitivo.

Comunque sia di ciò, credo di aver dimostrato con argomenti saldi e inconfutabili che le figure femminili dei sarcofagi di Kakzu, di Aššur, di Nippur, delle figurine di Aššur, dello stampo di Berlino, del settimo rilievo rupestre di Naqš-i Rustem e di qualche gemma del periodo sassanidico sono tutte raffigurazioni della Nike Apteros, molto adorata nel periodo dei Parti e venerata ancora dai Sassanidi.

PS. - Vedo ora che il Baur in P. V. C. Baur and M. I. Rostovtzeff, *The excavations at Dura-Europos. Preliminary Report of Third Season of Work November 1929-March 1930*, New Haven-London 1932, p. 135, afferma che i Parti adoravano Atargatis sotto il nome di Anāhitā, come sarebbe attestato dallo stampo di Berlino da me già addotto. La tesi dell'identità di Anāhitā e Atargatis è affatto insostenibile. Dello stampo suddetto si è trovata a Dura un'impressione parziale, pubblicata in *Preliminary Report of Fourth Season of Work October 1930-March 1931*, New Haven-London 1933, tav. VIII, 3. Dello stampo parla anche la Van Buren in *Clay figurines*, No. 951 alla p. 191, la

<sup>1</sup> Sulle immagini di Anaitis si v. C. Leemans, *Grieksche opschriften uit Klein-Azië in den laatsten tijd voor het Rijks-Museum van Oudheden te Leiden aangevonden*, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, XVII (1886), stele II-VII, pp. 7-15.

<sup>2</sup> Basta pensare alle raffigurazioni della dea: ha la falce lunare dietro il capo e un cervo da ciascun lato.

quale ne dà una accurata descrizione, limitandosi a dire che si tratta di una dea. Esso risalirebbe circa all'anno 200 d. Cr. Si v. ancora la Nike Apterous che sta ponendo sul capo della Dea della Buona Fortuna di Palmira la corona della vittoria in un rilievo trovato recentemente a Dura, *The Illustrated London News*, del 31 agosto 1935, p. 351, 9.

GIUSEPPE FURLANI

# THE INSTITUTION OF THE IMPERIAL CULT IN THE WESTERN PROVINCES OF THE ROMAN EMPIRE\*

## Preliminary Statement

As early as 29 B. C. Octavian permitted two eastern provinces, Asia and Bithynia, to erect temples consecrated to himself and Roma<sup>1</sup>, but it was not until about two decades later that he established a western provincial cult when an altar to Roma and Augustus was dedicated in the Three Gauls<sup>2</sup>. The history of the extension of this cult in various western provinces is complicated by problems which are worthy of a fresh discussion. It is my purpose in this paper to consider fully the question of the date of its institution in provinces where we have no definite literary evidence for the origin of the cult but where we have sufficient epigraphical and numismatic evidence to justify the attempt to reconstruct the time and circumstances of institution.

In treating the institution of the imperial cult in the provinces, it is desirable to consider what is meant by *provincia* and to define the meaning of the term *provincial* in relation to the cult. *Provincia* in the time of the republic was used for the sphere of operation of the Roman magistrates and most particularly for

\* This article contains the most important results of a dissertation presented in 1932 to the faculty of Bryn Mawr College for the degree of Doctor of Philosophy. The text of the entire dissertation is on file in the Bryn Mawr College Library. The article published in the *Studi e Materiali* was written during my term as Fellow of the American Academy in Rome.

<sup>1</sup> Dio, LII, 20, 7.

<sup>2</sup> Livy, *Epl.* 139; Dio, LIV, 32, 1; Suet. *Claud.* 1; Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum* (London, 1923), I, pp. 92 ff., 127-128, 185 n., 196, 279 n., 395.

the military commands exercised by them<sup>1</sup>. With the growth of the empire these military commands were gradually organized into administrative units which paid tribute to Rome. Such organized commands are what we ordinarily understand by the Roman provinces, but in this discussion we shall consider also regions like Germany, which in the reign of Augustus was a province in the making, not yet a *stipendiaria provincia*<sup>2</sup>. With this broader meaning of *provincia* in mind we may define the *provincial cult* of the emperor as an official worship (of the emperor and related deities) conducted by an organization of local units meeting at an important center within a territory administered by a proconsul, imperial legate, prefect, or procurator<sup>3</sup>.

In the west the datable evidence for the institution of the provincial cult begins with 12 B. C. when in the midst of a revolt over the census the Three Gauls under Drusus as governor voted the erection of an altar to Rome and Augustus at Lugdunum<sup>4</sup>. Later a temple also was constructed here<sup>5</sup>, but its date is unknown. Between the years 9 B. C. and 9 A. D. another altar was constructed in Lower Germany in the land of the Ubii<sup>6</sup>. In 2 B. C.

<sup>1</sup> The use of the word in Plautus seems to indicate that this was the broader meaning of *provincia* (*Capt.* 474; *Miles*, 1159; cf. Terence, *Phorm.* 72). Livy uses it not only for the sphere of activity of the consuls in the early republic but also for the jurisdiction of the *praetor peregrinus* and *praetor urbanus* (XXXII, 28; XXVIII, 38; *et passim*). See also Chapot in Daremberg-Saglio, IV, 1, s. v. *provincia*, p. 716 and note; Mommsen, *Staatsrecht I*, pp. 50 ff., III, 1, pp. 748 ff.

<sup>2</sup> Vell. II, 97, 4: *sic perdomuit < Tiberius > eam, ut in formam paene stipendiariæ redigeret provinciae.*

<sup>3</sup> *Federal cult* would have been a more accurate term, but since *provincial cult* has been sanctioned in application to the organized federal cults within the provinces, I have kept that term in this paper.

<sup>4</sup> Livy, *Epit.* 139; Dio, LIV, 32, 1; Suet. *Claud.* 2. For the date of the altar's dedication see Hirschfeld, *Zur Geschichte des römischen Kaiserkultus, Kleine Schriften*, p. 479, n. 1 (*Sitzber. der Berl. Ak.* 1888, 35 p. 839 n. 30) and Gardthausen, *Augustus*, I, 3, Leipzig, 1904, p. 1086. The year 10 B. C. is definitely used by Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romaine*, I, Paris 1907, p. 32 and p. 32, n. 3; see also his article in *Rec. de mem. cent. société nationale des antiquaires de la France* (1904), pp. 455 ff.; H. Mattingly, *op. cit. Introd.* pp. cxiii f. See also the discussion in Heinen, *Klio XI* (1911), *Zur Begründung des Römischen Kaiserkultus*, p. 162, n. 2.

<sup>5</sup> C. I. L. XIII, 1706, 1691, 1714, 1716, 1712, 11174.

<sup>6</sup> Tac. *Ann.* I, 39, 57.

when the Roman army had occupied much of Germany, L. Domitius erected an altar of Augustus on the Elbe<sup>1</sup>. All of these monuments date from the time of Augustus, and all of them are altars. There is no evidence for any temple built by any western province in the reign of Augustus.

Immediately following the death of the first emperor a new phase in the growth of the imperial worship appeared in the provinces. This was the erection of temple to the deified Augustus. We are indebted to Tacitus for the brief account we possess of the event which brought about the new development. He tells us (*Ann. I, 78*) that Tiberius granted permission to the Spaniards in the year 15 A. D. to erect a temple to Augustus in Tarraco: *templum ut in colonia Tarracensi strueretur Augusto potentiibus Hispanis permissum*. This was an act of importance. But as the historian looked back over the first century of the empire it was the result of this single act which impressed him, for he adds: *datumque in omnes provincias exemplum*. As he wrote this statement Tacitus must have had in mind other provincial temples of Augustus constructed after the temple at Tarraco.

The next datable shrine of the western provincial cult is the temple of Claudius in Britain, for there is little doubt that the temple was instituted as a result of the Claudian organization of that province. It was in existence during Nero's reign<sup>2</sup>, and it is unlikely that Nero provided a shrine in a remote province for a predecessor whose temple in Rome he almost completely destroyed<sup>3</sup>. The construction of a temple instead of an altar to a living ruler in the west is again a new phase of the provincial cult.

There is one more western shrine which we can date with a fair amount of probability under Trajan - the *Ara Augusti* in the province of Dacia<sup>4</sup>. In this case the emperor returned to the policy of Augustus in the west as it began with the dedication of the altar of the Three Gauls at Lugdunum.

The western provinces which present special difficulties are

<sup>1</sup> Dio, LV, 10a, 2.

<sup>2</sup> Tac. *Ann. XIV, 31*.

<sup>3</sup> Suet. *Vesp. 9: prope funditus destructum*.

<sup>4</sup> See p. 35, n. 4.

Germany, where the true status of the *Ara Ubiorum* has to be determined; the Spanish provinces, where the relation of the Augustan altars to the provincial cult needs clarification; Gallia Narbonensis, where the date of institution has had to be reconsidered; and Africa Proconsularis, where the era according to which the priests dated their year of office must be defined. We proceed immediately to Germany.

### Germany.

It was not until the year 12 B. C. that Augustus undertook the task of establishing a military command in Germany. His decision to do so was apparently in line with a policy suggested by his step-son Drusus, who was governor of the Three Gauls<sup>1</sup>, and to Drusus was given the generalship of the legions which were dispatched for that purpose<sup>2</sup>.

After the subjection of Lower Germany, the conquests of Drusus continued southward and eastward to the Elbe, where he set what was at that time the farthest limit of the empire<sup>3</sup>. On his return he received the mortal injury which cut short his brilliant career<sup>4</sup>. His body was accompanied to Rome by the chief men of the *coloniae* and *municipia* and Tiberius, who had

<sup>1</sup> Dio, LIV, 25, 1.

<sup>2</sup> *Ibid.* 32, 1 f; *C. I. L.* XIII, 1668. Throughout the Augustan age Germany was to remain under the chief *legatus* of the Three Gauls. It was not until the reign of Tiberius that a separate military command was established in Germany. This was after the recall of Germanicus in 16 A. D. when the latter was promised the triumph which he celebrated in 17 A. D. We do not know exactly when the provinces of Upper and Lower Germany were formed. The period of Germanicus' campaigns is the earliest possible date, for the language of the *Res Gestae*, V, 26, with reference to Germany precludes the possibility that the provinces existed in the Augustan age: *Gallias et Hispanias provi(n)cia[s], item Germaniam, qua clau]dit Oceanus.... [.pacavi...]* (Sandys' text). For the evidence on *legati* see Marquardt, *Röm. Staatsver.* I, p. 274, n. 3 and 4. For a special discussion of the status of Germany in the early period see Oldfather and Canter, *The Defeat of Varus*, *Univ. of Illinois Studies in Hist.*, 1915. Dessau, *Gesch. der Röm. Kaiserzeit*, II, 2, Berlin, 1930, 520-521, seems to date the organization under Domitian.

<sup>3</sup> Suet. *Claud.* 1; cfr. Tac. *Ann.* II, 8, Dio, LV, 1, 3.

<sup>4</sup> Livy, *Epit.* 142; cf. Suet. *Claud.* 1, Dio, LV, 1, 2-4.

gone to meet the procession, went before the cortège on foot<sup>1</sup>. Drusus was to rest forever in the mausoleum of Augustus in the Campus Martius, but somewhere in the land of his conquest there was erected to him a cenotaph, where every year on a stated day the cities of Gaul came to worship<sup>2</sup>. This cenotaph-cult of the Gallic *civitates* is perhaps an offshoot of an institution previously established; we may ask whether it was related to a provincial cult and where was the center in which it was located. Another incident in the Romanization of Germany may throw some light upon the subject.

In the year 14 A. D. the son of Drusus, whom we know as Germanicus, in accordance with the honorary title bestowed upon Drusus and his posterity, was sent to quell a mutiny of the legions in Germany, which, like those in Pannonia, had taken Tiberius' accession to the principate as an opportunity to rebel against the term of service and the amount of remuneration<sup>3</sup>. In the course of the mutiny Tiberius sent an embassy from Rome. This embassy, headed by Munatius Plancus, met Germanicus at a certain altar- the *Ara Ubiorum*<sup>4</sup>. Later, after a night of riot resulting from a misinterpretation of the purpose of the embassy, Germanicus rebuked the rebels for their disloyalty. Towards the close of his speech as reported by Tacitus he appealed to his predecessor for aid: *Tua, Dive Augste, caelo recepta mens, tua, pater Druse, imago, tui memoria .... eluant hanc maculam irasque civiles in exitium hostibus vertant!*<sup>5</sup> In these lines, which, in-

<sup>1</sup> Suet. *Tib.* 7; Livy, *Epit.* 142; Dio, LV, 2, 1.

<sup>2</sup> Suet. *Cloud.* 1: *exercitus honorarium ei tumulum excitavit, circa quem deinceps statu quoannis miles decurreret Galliarumque civitates publice supplicarent.* Cf. Eutrop. VII, 13; qui (*Drusus*) *apud Mogontiacum monumentum habet.* See Hirschfeld, *Die Kaiserlichen Grabsätteln in Rom, Kleine Schriften*, pp. 453-454 for a discussion of the location of the cenotaph. *Decurreret* seems to imply military manouvers; the same thing occurred at an altar of Drusus in central Germany. See Tac. *Ann.* II, 7, 8 for the restoration of this altar ( *veterem aram Druso sitam*) and the military manouvers held in honor of Drusus at the time of restoration.

<sup>3</sup> Tac. *Ann.* I, 31.

<sup>4</sup> Tac. *Ann.* I, 39. For an analysis of Tacitus' phraseology, a discussion of the altar's status at this time, and its site with reference to modern Cologne see Dünzter, *Die Ara Ubiorum und das Legionslager beim Oppidum Ubiorum, Festschrift zum fünfzigjähr. Jubiläum des Vereins v. Altertumsfreunden im Rheinlande* (Bonn, 1891).

<sup>5</sup> Tac. *Ann.* I, 43.

cidentally, were effective in pacifying the soldiers, Germanicus speaks of the *mens* of Augustus, which in a prayer of this sort seems to be not unlike *numen* or *genius*. Why should Germanicus ask the *mens* of Augustus to avert the evil? It seems not improbable that as he was speaking the son of Drusus saw from his tribunal an altar that had some time ago been dedicated to the living Augustus or his *genius*, and to that deity he appealed for practical help in a crisis. This altar was the *Ara Ubiorum*, where Germanicus had met the embassy under Munatius Plancus. That it belonged to the imperial cult is clear from the fact that in 9 A. D. the priest broke his fillets in rebellion, *profugus ad rebelles*<sup>1</sup>. Probably a statue of Drusus, the *imago* of Germanicus' speech, stood close by. Was there located here also the cenotaph of Drusus *circa quem deinceps statio die quotannis miles decurseret Galliarumque civitates publice supplicarent?*<sup>2</sup> Dio tells us that the cenotaph was on the Rhine<sup>3</sup>. If it was at Cologne its central location between large sections of Gaul and Germany was convenient for the strictly Gallic towns as well as for German units. And even if the cenotaph was not at Cologne, this would not eliminate the possibility that there was a statue of Drusus near the altar of the Ubii. There was more reason to honor Drusus than Augustus in Germany.

We may now ask when and by whom the *Ara Ubiorum* in the territory of the Ubii was instituted. We know that the altar existed in 9 A. D., for we are told that in the year of the German revolt Segimundus, the son of the chief Segestes, who had been made *sacerdos* at the altar of the Ubii, broke his fillets as a token of rebellion<sup>4</sup>. Thus the altar was in existence during Augustus' lifetime and was dedicated to the emperor or to his *genius*. When we consider the long-standing friendship of the Ubii and the Romans<sup>5</sup>, and when we recall that during the period of his

<sup>1</sup> Tac. *Ann.* I, 57.

<sup>2</sup> Suet. *Claud.* 1.

<sup>3</sup> Dio, LV, 2, 3; cf. Eutrop. VII, 13: *qui <Drusus> apud Mogontiacum monumentum habet* and Tac. *Ann.* II, 7, where Germanicus restores a *veterem aram Druso sitam*. See p. 157 n. 2.

<sup>4</sup> Tac. *Ann.* I, 57.

<sup>5</sup> For Caesar's relations with the Ubii see B. G. IV, 3; 16. In 38 B. C.

campaigns in Germany Drusus was the leader in the erection of the altar of the Three Gauls, it seems probable that the *Ara Ubiorum* was constructed by Drusus in the period of his German campaigns. While our definite *terminus ante quem* for this altar, then, is 9 A. D., it is likely that it was erected in or before 9 B. C. when Drusus died.

Although Tacitus has not indicated the status of the altar in the land of the Ubii, a few historical facts may enable us to determine whether the altar was purely local or whether it served a large administrative territory. The position of the Ubii gave them political and commercial importance; their capital, the modern Cologne, was a strategic point of blockade against possible German invaders into Gaul. Thus it occupied in the Lower Rhine territory a position similar to that of the provincial capitals and an even more important one from a military point of view. The location of the altar in this town is therefore significant. The monument proved to be of more than passing interest, for the town, even after it became a Roman colony in honor of the younger Agrippina — *Colonia Claudia Ara Agrippinensis* — from which the modern name Cologne comes was very frequently called simply *Ara*. Soldiers' inscriptions bearing this name are numerous<sup>1</sup>. It was not purely a local altar; Segimundus, priest of the altar, was not of the Ubii, but of the Cherusci<sup>2</sup>. The altar therefore belonged to a union of Germans in the time of Augustus. *Ara* was the seat of early and late commanders; there Vitellius<sup>3</sup> and Trajan<sup>4</sup> were hailed *imperatores*. We know that it was the capital of imperial legates and that a *praetorium* was

Marcus Agrippa arranged for their transfer to the west bank of the Rhine to form a bulwark against tribes less friendly to the Romans. Strabo, IV, 3, 4; Tac. *Germ.* 28; Ann. XII, 27; cf. Dio, XLVIII, 49. Some historians attribute this movement to the period of Agrippa's second visit to Gaul. See M. Reinhold, *Marcus Agrippa*, New York, 1933, p. 88, n. 74, who holds that there is no convincing evidence for either date.

<sup>1</sup> For a list of these inscriptions see *C. I. L.* XIII, 2, p. 505. Cf. *Arae Flaviae*, *Ptol.* II, 11, 15, *Tab. Peut.*, the modern Rottweil on the Neckar.

<sup>2</sup> Tac. *Ann.* I, 55-57.

<sup>3</sup> Tac. *Hist.* I, 57; cf. Plutarch, *Galba*, 22; Suet. *Vitellius*, 8; Dio, LXIV, 1, 1.

<sup>4</sup> Dio, LXVIII, 3, 4; Eutrop. VIII, 2; Hieron. *Chron. Olymp.* CCXVIII; Oros. VII, 12, 2; Sidon Apoll. *Carm.* VII, 114 f.

located there<sup>1</sup>. Apparently the institution here, like that in other new territories, was primarily a military affair<sup>2</sup>.

Before we leave German soil, we must take note of one more important official act — this time at the eastern boundary. In the year 2 B. C., L. Domitius penetrated the territory of the Elbe and even crossed the river, on the west bank of which Drusus had erected a trophy to mark the boundary<sup>3</sup>. The most surprising thing about this expedition is the fact that Domitius established friendly relations with the natives and set up an altar to Augustus<sup>4</sup>. The promptitude with which the latter act was performed is very striking. It seems to indicate that this procedure was a kind of ritual expected of a commander who occupied territory within new limits. The founder of the altar, moreover, was the husband of Augustus' niece, Antonia Maior<sup>5</sup>. The extension of the worship of Augustus beyond the farthest limit of the empire was again an act of the emperor's own family. Clearly this cult outside accepted limits of the empire could not attain the development of those within the provinces. Perhaps it is too much to say that there was an incipient provincial cult here, but the altar on the Elbe is a parallel for other altars dedicated by imperial officers engaged in the subjection of territories which were attached to Roman provinces or eventually became separate provinces. Such altars were the *Arae Sestianae* in Spain, which will be discussed in the next section, and the *Ara Ubiorum* in Germany. If a province of political significance had been formed from the Elbe territory, doubtless Domitius' altar would have served as a center for the provincial cult.

<sup>1</sup> C. I. L. XIII, 8170.

<sup>2</sup> At this time, of course, the German provinces were part of Gaul, a fact which may justify us in including Germany in Suetonius' phrase *Galliarumque civitates* for the participants in the cult of Drusus. The separation of the Rhine command from the governorship of Gaul was effected by Tiberius.

<sup>3</sup> Dio, LV, 1, 3.

<sup>4</sup> *Ibid.* 10a, 2. The two altars in Germany probably included the worship of Roma. Ancient historians were inclined to neglect mentioning this goddess in provinces where inscriptions prove that she shared the cult. See the discussion on p. 166.

<sup>5</sup> Suet. *Nero* 5; Plutarch, *Ant.* 87; cf. Dio, XLVIII, 54, 4.

### The Spanish Provinces.

#### *The Arae Sestianae in North-Western Spain.*

In the north-west corner of Spain the territory called Callaecia and Asturia seems to have been transferred from the domain of Farther Spain to that of Hither Spain in the reorganization of the Augustan age<sup>1</sup>. In this territory there stood three altars dedicated to Augustus, known as the Sestian altars<sup>2</sup>. The imperial cult had been introduced into a remote territory apparently by a Roman officer who may have been identical with L. Sestius, consul-suffectus in the year 23 B. C.<sup>3</sup>. We have no record of him or of any other Sestius in connection with Spain, and the identification must remain doubtful, but the association of the name with the altars probably means that a Sestius dedicated them. Why were there three altars? Perhaps they signified ethnical groups. In Lugdunum each of the sixty-four cantons dedicating the altar of Rome and Augustus was represented by a statue near the altar<sup>4</sup>. The cantonal organization had persisted in this part of Spain. Like the statues at the altar in Gaul, the Sestian altars may have represented tribal units. Or perhaps they were shrines of the three legions which were stationed in Asturia and Cantabria- the Fourth Macedonian, the Sixth Victrix, and the Tenth

<sup>1</sup> Pliny, *N. H.* IV, 22, 118; Strabo, III, 4, 19-20. See also Mommsen's discussion, *Provinces*, (Trans. Dickson, London 1909), I, p. 104, n. 2; Van Nostrand, *The Reorganization of Spain by Augustus*, Berkeley, 1916, pp. 106, 111.

<sup>2</sup> Pomponius Mela, III, 13. *In Astyrum litora Noeca est oppidum et tres arae quas Sestianas vocant, in paeninsula sedent et sunt Augusti nomine (numine: Hübner) sacrae illustrantque terras ante ignobiles; Pliny, N. H.* IV, 20, 3: *regio Asturum, Noega oppidum — Neri et super Tamarei, quorum in paeninsula tres arae Sestianae Augusto dicatae; Ptol. II, 6, 3: μετά τῷ Νέπτου ἀκρωτήριον Έταρον ἀκρωτήριον, ἐπὶ τῷ Σηστίου (ἡλίου) βραστό.*

<sup>3</sup> C. I. L. I, 1<sup>2</sup>, p. 162: See Ronald Syme, *The Spanish War of Augustus*, (26-25 B. C.), *A. J. P.* LV (1934), p. 316, for comments on L. Sestius and the date of these altars. The author proposes 19 B. C. as a conjectural date for the institution of the altars, since in that year Spain was finally and completely pacified. H. Stuart Jones in the *Cambridge Ancient History*, vol. X, p. 137, comments on Sestius' position as a Republican and the significance of his appointment to the consulship in 23.

<sup>4</sup> Strabo, IV, 3, 2.

Gemina<sup>1</sup>. At any rate, we have here an incipient cult of the emperor during the principate of Augustus, probably founded during or after the Cantabrian Wars.

When we come to the cult in the rest of Spain, we deal, on the other hand, with its establishment in a territory where, as in Gallia Narbonensis, which we shall discuss later, Rome had already spread her own municipal organization and culture, and where the province had its beginnings in the earliest colonial expansion of the republic.

#### Hither Spain.

It has been generally assumed that the provincial cult was instituted in Spain with the erection of a temple to Augustus, permission for which was granted to the Spanish provincials by Tiberius in 15 A. D. As we have said before, Tacitus records the event in a single statement: *templum ut in colonia Tarraconensi strueretur Augusto potentibus Hispanis permissum, datumque in omnes provincias exemplum*<sup>2</sup>. To be sure, there was an altar to Augustus in Tarraco during his lifetime, but that, scholars have maintained, was merely a municipal institution. Our only information about this altar in the time of Augustus is found in an anecdote related by Quintilian: *Augustus nuntiantibus Tarragonensibus palmam in ara eius enatam «apparet», inquit, «quam \* saepe accendatis»*<sup>3</sup>. This altar has, by an association of two historical facts, been dated in the year 26 B. C.<sup>4</sup>, for in the previous year, the citizens of Mytilene, having decreed manifold honors to Augustus, had a copy of the decree sent to various cities,

<sup>1</sup> See Kubitschek in Pauly-Wissowa, s. v. *Legio*, col. 1550; 1600; 1678-1679. See also Sir George F. Hill, *Notes on the Ancient Coinage of Hispania Citerior*, New York, 1931, p. 87 and Pl. XV.

<sup>2</sup> Tac. *Ann.* I, 78. For a resumé of the interpretations of this passage see Pippidi, *Note despre Cultul Imperial*, *Revista Clasică*, II (1930) pp. 25-35 (summary in French, p. 105).

<sup>3</sup> Quint. *Inst. Or.* VI, 3, 77.

<sup>4</sup> Heinen, *Zur Begründung des römischen Kaiserkultus*, *Klio*, XI (1911), p. 153, n. 2. The possibility of a later date (perhaps 15 or 13 B. C.) has been suggested by C. H. V. Sutherland in his article, *Aspects of Imperialism in Roman Spain*, *J. R. S.* XXIV (1934), p. 32.

among them Tarraco<sup>1</sup>. The Mytilenean embassy found Augustus in Tarraco, and it has usually been assumed that the citizens of that city therefore immediately followed the example of the Mytileneans in worshipping him and erected the altar which Quintilian mentions. Since this assumption has led to the unquestioning acceptance of the year 26 as the date of the altar at Tarraco, it is well to point out that this date has been reached by combining events which may have no historical relation at all. The Mytilenean decree was sent to Tarraco because Augustus was there; it does not necessarily follow that the altar at Tarraco was instituted as a consequence of this decree. In fact, we know nothing about the institution of this altar. The question of whether the altar was municipal or provincial is by the evidence inextricably connected with the temple at Tarraco. Hence we must proceed to a discussion of the character of the temple before we try to reach a solution for the altar.

The evidence of inscriptions and coins proves that the Spanish temple was erected to *Divus Augustus*. In Lusitania, where the cult was certainly based on that of Hither Spain, there is a *flamen divi Aug(usti)*,<sup>2</sup> and there is abundant evidence from Hither Spain and Baetica for the cult of the *divi*. The most striking evidence for the character of the temple, however, is a series of temple coins issued at Tarraco under Tiberius. Plates of these coins have been made available in recent years in a monograph by Sir George Hill, published by the American Numismatic Society<sup>3</sup>. The

<sup>1</sup> Cichorius, *Rom und Mytilene*, Leipzig 1888, pp. 34 f.; also, *Sitzungsber. der Berl. Ak.* 1889, p. 959 ff.

<sup>2</sup> C. I. L. II. 473.

<sup>3</sup> *Op. cit.* p. 47 and Pl. V, nos. 6, 8, 11. I am greatly indebted to the American Numismatic Society for assistance in the study of these coins and especially to Mr. E. T. Newell for casts made from the altar and temple-coins in his collection. The only available reproductions of these coins before the publication of Sir George Hill's *Notes* (see above, p. 162, n. 1) were, so far as I know, the old drawings of Florez in his *Medallas de las colonias, municipios, y pueblos antiguos de España*, Madrid, 1757-1773, II, Pl. XLIV, 2. Professor Fiske, *Harvard Studies* XI (1900), p. 130, assumes that the temple is that of *Divus Augustus*, but he does not discuss the question of its status and the deity to whom it was dedicated.

Heinen, *op. cit.* p. 153 and Hübner, *Tarragona, Hermes* I, (1866), p. 110, have read the legend on the altar-coins *Deo Augusto* instead of *Divus Augustus*. *Deo Augusto* appears on the temple series. A reconstruction of this temple is

coins are sestertii, probably first struck in 15 A. D. They show on the reverse an octostyle temple with the name of the colony *C. V. T. T.* (*Colonia Victrix Triumphalis Tarragonensis*) and *Aetern(itatis) Augustae*. On the obverse of one type is a head of Tiberius, and on others is a portrait of Augustus seated either on a throne or curule chair and the legend *Deo Augusto*<sup>1</sup>. There are in addition altar coins, one of which has on the obverse a portrait of Augustus and the legend *Divus Augustus Pater*; on the reverse is an altar and *C. V. T. T.*<sup>2</sup> Another type of altar coin shows the head of Tiberius and the legend *Ti. Caesar Divi Aug. f. Augustus* on the obverse, and on the reverse is the altar. On the face of the altar are filleted bucrania. Between the bucrania a shield and spear are represented<sup>3</sup>, and beneath the shield are garlands of oak-leaves, apparently suspended from the bucrania. Growing from the top are branches of a palm tree; this is a striking confirmation of Quintilian's story that a palm grew on the altar. The legend on the reverse is *C. V. T. T.* The weights of the coins with the exception of the one bearing the portrait of Augustus seated<sup>4</sup> are approximately the same.

All doubt that this temple was dedicated to *Divus* (cf. *Deus*) Augustus is excluded by the obverse legend of the coins bearing the head of Augustus. Several facts about these coins, moreover, indicate a relation between the temple and the altar. The same

shown in J. Puig i Catafalch, *L'Arquitectura Romana a Catalunya*, I (ed. 2), Barcelona 1934, p. 101.

<sup>1</sup> *Deo Augusto* is considered by Sir George Hill, *op. cit.* p. 50, to be an expression of provincial flattery; cf. C. H. V. Sutherland, *op. cit.* p. 32, who disagrees; Dessau, *Gesch. der röm. Kaiserzeit*, II, 2, Berlin 1930, p. 456, thinks that Augustus was *deus*, not *divus* in Hither Spain. The omission of *divus* in Tacitus, *Ann.* I, 78 is not unusual immediately after the death of Augustus. Cf. *numen Augustum* on an inscription relating to an altar of the imperial cult at Forum Clodii (*C. I. L.* XI, 3303) in the year 18 A. D. In this inscription Augustus is referred to as *Augustus Caesar*.

<sup>2</sup> No photograph is available. See the drawing in Florez, *op. cit.*, Pl. XLIV.

<sup>3</sup> These details may be related to the emperor's victories in Spain, as Hübner, *op. cit.* pp. 110-111 suggests. For the identification of the shield cf. contemporary coins issued at Emerita (Mattingly, *CREBM*, I, Pl. 5, nos. 1-3, 17, 18).

<sup>4</sup> This coin is approximately 10 gr. lighter than the rest of the series, but this is not unusual in the issues of sestertii.

issue of coins, the same denomination, the same cult represented on them — to judge from the legend *Divus Augustus Pater* on the altar series — what does this mean for the status of the altar at Tarraco? The coins were struck for a purpose — to commemorate the foundation of the new temple cult under Tiberius. Altar types were struck along with temple types. Since the two types are associated in this commemorative issue, it can hardly be denied that they represent a single organization and that the altar was therefore in the service of the provincial cult at the time our coins were struck. The shrine may have been municipal originally, but there is now good reason to suppose that it was more than local, since it was regarded as provincial under Tiberius.

The deities worshipped in the sacred precinct at Tarraco were Roma, Augustus, the *Augusti*, and the *divi* (=the *Divi Augusti*)<sup>1</sup>. One would normally assume that the first two were introduced with the dedication of the altar under Augustus and that the last two groups appeared as a natural consequence of the cult of Divus Augustus in the same precinct. The addition of new cult statues of emperors and *divi* would complicate the original worship of Roma and Augustus.

A different story of the cult's development was conceived by Kornemann, who considered the worship of Roma an addition coincident with Hadrian's restoration of the temple<sup>2</sup>. Of priests' inscriptions including Roma in the list of deities worshipped, one

<sup>1</sup> The titles in the following list are variously abbreviated. *Flamen Augustalis P. H. C.* (*C. I. L.* II, 4223), *flam. Aug. Prov. Hisp. Citer.* (*Ibid.* 4226), *flamen Divorum Aug. Provinc. Hispan. Citer.* (*Ibid.* 4239, 4258), *flamen Augustorum Provinc. Hispaniae Clt.* (*Ibid.* 3329), *flam. Romae et Divorum August. P. H. C.* (*Ibid.* 4191), *flamen Divor. et Augustorum Provinciae Hispan. Citerioris* (*Ibid.* 4199, 4217), *flamen Romae Divor. et August. P. H. C.* (*Ibid.* 4205, 4222, 4228, 4235, 4243, 4247, 4249, 4250). The rest of the priests' inscriptions, by far the greater part, do not include the names of the deities in the cult.

<sup>2</sup> Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte, *Klio* I (1902), p. 112 and n. 1. Kornemann here follows Krascheninnikoff, *op. cit.* p. 175, n. 132. The fact that Hadrian changed the name of the *Parilia* at Rome to *Romata* influences Kornemann to believe that the cult of Roma was brought into Tarraco at this time. Hadrian also built a two-cell temple to Venus and Roma (*Dio*, LXIX, 4, 3) near the Colosseum where the Colossus of Nero had formerly stood.

or two can be dated in Hadrian's time<sup>1</sup>. Therefore, argues Kornemann, all inscriptions including Roma are to be dated under Hadrian and mark the introduction of the goddess into the precinct<sup>2</sup>.

It is to be doubted that the cult of Roma was a late addition to the temple cult of Hispania Citerior; the author of the *Vita Hadriani* does not mention such a development when he speaks of Hadrian's restoration of the temple: *post haec Hispanias petit et Tarracone hiemavit, ubi sumptu suo aedem Augusti restituit*<sup>3</sup>. The author of the *Vita Severi* mentions the *templum Tarracense Augusti*<sup>4</sup>. There is no literary trace of a cult of Roma in Hither Spain, and certainly no evidence that Hadrian introduced her worship. To be sure, the lack of literary evidence cannot be taken as a denial of the existence of the cult, for the inscriptions are definite enough. On this question let us compare the cult of Roma in the Three Gauls. A survey of the literary sources for the altar at Lugdunum will reveal the fact that Roma is completely<sup>5</sup> neglected by the authors<sup>6</sup>. And yet the inscriptions and coins are convincingly profuse in the honor they pay to the goddess at Lugdunum<sup>7</sup>. It seems to be general that there is no emphasis on this side of the cult in literature with the exception of Suetonius' statement that Augustus accepted a temple in no province *nisi communi suo Romaeque nomine*<sup>8</sup>. The condition here attached to the dedication of temples probably held in Spain, and if it did, Roma had a share in the Augustan altar. The altar

<sup>1</sup> *C. I. L.* II, 4249, 4225 (cf. 4609, the son).

<sup>2</sup> Kornemann's whole classification of the titles of priests in Hispania Citerior is based on an assumption that the titles were fixed in a given period. On the contrary, there was a certain amount of flexibility of the titles in a given period. For instance, the same man is represented by *Flam Aug. Prov. Hisp. Citer.* (*C. I. L.* II, 4226) and *flamen Romae et Aug. Provinc. Hispan. Citer.* (*Ibid.* 4225). Likewise the same flamen is called *flam. Romae Divor. et Aug. [P]rovinc. Hisp. Citerior* in *C. I. L.* II, 4250 and *flamen P. H. C.* in 3584 and 3585, unless one is the son or grandson of the other. From this evidence it is clear that the province did not require uniform titles in any single period; Kornemann's classification is therefore unjustified.

<sup>3</sup> *S. H. A.*, *V. Hadr.* 12, 3.

<sup>4</sup> *Ibid.*, *V. Sev.* 3, 4.

<sup>5</sup> See the evidence in n. 2, p. 153.

<sup>6</sup> *C. I. L.* XIII, 1674, 1675, 1036, 1042-1044, 1706, 1710, 1718, 1722, 1714, 1716, 1712, 11174, and note 2, p. 153 for references to coins.

<sup>7</sup> Suet. *Aug.* 52; cf. Dio, LI, 20, 7.

in Tarraco, then, was provincial under Tiberius, probably provincial under Augustus, and was almost certainly dedicated to Roma as well as to Augustus from the time of its institution.

#### Baetica.

The earliest evidence for the provincial cult in the province of Baetica may be an inscription of the *flamen Augstalis in Baetica primus*<sup>1</sup>, parallel to one in Hither Spain of a *flamen Augstalis P. H. C. (C. I. L. II, 4223)*. The inscription can be dated shortly after Tiberius from the fact that the *flamen Augstalis* was a *curator Divi Tiberii* in Baetica. But the name is missing; the reading is doubtful and obscure, and on the whole the evidence is not satisfactory.

At the latest an official cult of Augustus must have existed in the senatorial province of Baetica soon after the erection of the temple to *Divus Augustus* in Hither Spain. In 25 A. D. the Spaniards of the farther province sent an embassy to Tiberius requesting permission to erect a shrine to the emperor and his mother, Livia<sup>2</sup>. Tiberius apparently refused to grant the request, but he took the occasion to express to the senate reasons for his previous and future policies<sup>3</sup>. He had permitted the erection of a temple to himself and the senate in Asia, since in doing so he was only following a policy laid down by Augustus, who had long been worshipped with Roma in that province. He felt, however, that the cult of Augustus would command respect only if honors were accepted with discrimination by his successor. Devotion to Augustus must remain unadulterated: *vanesget Augsti honor, si promiscis adulationibus vulgatur*. Applied to the

<sup>1</sup> *C. I. L. II, 3271.*

<sup>2</sup> *Tac. Ann. IV, 37.*

<sup>3</sup> With this speech we may compare the recently discovered letter of Tiberius to the city of Gythium in the Peloponnese, S. K. Kougeas, Προσθήκη σιγ τάς ἀπογραφικάς ἐκ Γυθίου συμβολάς, 'Ελληνικά, I (1928) pp. 7-44; 152-157; H. Seyrig, *Rev. Arch.* XXIX (1929), pp. 84-86; for a discussion of the significance of the letter see L. R. Taylor, *Tiberius' Refusals of Divine Honors*, *T. A. P. A.* LX (1929), pp. 87 ff.; Rostovtzeff, *L'Empereur Tibère et le culte impérial*, *Rev. Hist.* CLXIII (1930), pp. 1-26.

province of Baetica this statement takes on a very concrete meaning; it seems to indicate that the worship of Augustus was already established in that province, as we would suppose. A temple had doubtless been devoted to the cult of Divus Augustus following the precedent set by Hither Spain, and a similar temple to Tiberius and Livia would only have detracted from the grandeur of the cult of the first emperor.

Whether or not Tiberius refused the homage of the Spaniards is not so important for us as the single fact that the provincials in this instance asked for a temple. The temple was denied them, and Tiberius indicated that his action was based on Augustan precedent. In Asia Augustus had furnished an *exemplum* for a temple to the living emperor in conjunction with a deity symbolizing Roman power. We can be fairly sure that there was no Augustan precedent for a temple of the living emperor in Spain.

#### Lusitania.

Probably the earliest record of the provincial cult in Lusitania is a dedication to Divus Augustus: *Divo Augusto Albinus Albini f. flamen Divi Aug. Prov. Lusitaniae*<sup>1</sup>. The simple form of the name may indicate that the *flamen* had only recently received Roman citizenship. Thus there is no indication of a provincial cult in Lusitania during the lifetime of Augustus. It is possible that the cults in Hither Spain and the unruly northwest were considered sufficient in the early period; perhaps the concentration of the legions in the north made the further pacification of Spain impossible at the moment. Native institutions in Lusitania were not supplanted by Roman as easily as in Hither Spain and Baetica. On the other hand, it is also possible that the early evidence for the cult has failed to survive.

When we turn to the municipal cult for parallels, it is equally difficult to find certain indications of the worship of Augustus during his lifetime. There is a *flamen* of Tiberius Caesar Augus-

<sup>1</sup> C. I. L. II, 473. Dessau, *op. cit.* II, 2, p. 457, seems to think that the provincial cult was instituted in Baetica and Lusitania soon after 25 A. D.

tus<sup>1</sup>, and a *flamen* of Germanicus seems to point to a cult of the heir-designate<sup>2</sup>. Otherwise where the deity is mentioned the emphasis is on the cult of the *divi*<sup>3</sup>. The provincial institution probably received its impetus from the precedent of Hither Spain and accordingly erected a temple to Divus Augustus. But for the Augustan age there is a strong probability that the imperial administration regarded the institution of the cult at the *Arae Sestianae* in the north-west the only peaceful means of controlling the remote tribes of Spain. And if that institution was founded before the north-west was separated from Lusitania proper, our lack of Augustan evidence may be the answer to the problem: Augustus failed to substitute in Lusitania as it was finally administered a cult center to take the place of the one defined by the Sestian altars in the north.

### Gallia Narbonensis.

There is no evidence for a provincial altar in the senatorial province of Gallia Narbonensis, where unlike the provinces we have discussed, with the exception of Hispania Citerior, there was a long history of Romanization and colonization. Our only definite evidence of a provincial shrine in honor of the emperor is the *templum* mentioned in the *Lex Narbonensis*<sup>4</sup>, a fragmentary bronze tablet on which is inscribed a series of regulations for the provincial cult of Gallia Narbonensis<sup>5</sup>. The law provides consecutively for honors of the *flamen*, taboos placed upon his wife, honors to be conferred upon the retiring *flamen*, the method of filling a vacancy in the flamine, and the disposal of surplus funds in the treasury. Here we are chiefly concerned with the

<sup>1</sup> *C. I. L.* II, 49.

<sup>2</sup> *Ibid.* II, 194.

<sup>3</sup> See Geiger, *De Sacerdotibus Augustorum Municipalibus*, Halle diss. 1913, pp. 23 ff; also p. 101.

<sup>4</sup> *C. I. L.* XII, 6038, lines 13, 30.

<sup>5</sup> Found in the vicinity of Narbonne in southern France in 1888. Héron de Villefosse, *Bull. Crit.* 1888, pp. 111-115; Mispoulet, *ibid.* 253-260; restored texts in *C. I. L.* XII, 6038, Dessau, *I. L. S.* 6964, and Alibrandi, *Bull. di diritto romano*, 1888, pp. 173 ff.

third section, dealing with the honors of the ex-priest, the formula for whose honorary inscription has parallels in other provinces and may therefore have some bearing on the date of the law and the temple. The name of the retiring *flamen*, his father's name, and the locality from which he came were to be included in the honorary inscription associated with his statue<sup>1</sup>. Formulae similar to the one here provided for, as we learn from inscriptions of ex-priests, were used in the Three Gauls, in Spain, and in Africa Proconsularis. In the Three Gauls<sup>2</sup> and in Spain<sup>3</sup> the name of the priest's father and the locality from which he came were mentioned (cfr. *L. N.* line 12: *[ius esse sta]tuae ponendae nomenque suum patrisque et unde sit .... [inscribendi]*), and in Africa<sup>4</sup> the year in which he held office was indicated, not by consulships or other conventional methods of Roman dating but by the *annus* of a certain era (cfr. *L. N.* line 12: *et qua anno fla[m]en fuerit*). These similarities suggest that a single policy was at work in different provinces. We have seen that in the reign of Tiberius the dedication of one provincial temple in

<sup>1</sup> *L. 12.*

<sup>2</sup> *C. I. L.* XIII, 1042-45, father's name included; the inscription is probably Augustan; 1699, the father's name; 1541 (fragmentary), the father's name. Cf. 1680 (late). The father's name and the tribe appear in 1674, cf. 1675, 1706, 1712, 5353; cf. 1714, where the name of the tribe appears, but the stone is broken where the father's name would be. 1036 is inscribed on the arch at Orange and would not come under the inscriptions under discussion. Where neither the father's name nor the tribe or only one appears, the inscription is very early (before *Lex Nabronensis*), very, fragmentary, or outside the class of inscriptions we are considering.

<sup>3</sup> *C. I. L.* II, 4189, 4191, 4193, 4195, 4197, 4200, 4203, 4204, 4205, 4207, 4209, 4212 (not by province), 4213, 4214, 4215, 4218, 4220 (not by province), 4222, 4223, 4227, 4229, 4230, 4231, 4234, 4237, 4239, 4240, 4244, 4245, 4247, 4249, 4250, 4251, 4254, 4257, 6093, 6094, *Rev. Arch.* XXXI (1897), p. 441, n. 100 (not by province); *flaminicæ: C.I.L.* II, 4243 (not by province), 4241 (not by province), 4236 (husband's name), 4242, 4252. Of other inscriptions cut by the province about ten mention the father's name, while only one fragment has neither father nor municipality, tribe, or *conventus*: father's name appears in 4225, 4217, 4206, 4211, 3793, 4188, 4228, 4235, 4243, 4238, 6096. Without name of father or locality: 4258.

<sup>4</sup> The inscriptions in honor of the priests or ex-priests of Africa Proconsularis are with a single exception local or private dedications. The exception is a fourth-century inscription apparently set up by the *concilium* (*C. I. L.* VIII, 11025). For the two inscriptions in which the year of the priest's office is indicated see the section on Africa Proconsularis.

Hispania Citerior set a precedent for other provinces<sup>1</sup>. Undoubtedly there were regulations controlling the provincial organization which met in the temple precinct. In Spain these laws would have existed at least from the time of the dedication of the temple of Divus Augustus at Tarraco. The regulations for the Spanish cult as well as for the temple at Tarraco may have set a precedent for other provinces; this would explain the similarity which we have noted between the honorary inscriptions of the ex-priests of Hither Spain, the Three Gauls, Africa Proconsularis, and the formula of the *Lex Narbonensis*. If similar laws as well as similar temples were based on the *exemplum* of Hither Spain, we are justified in suggesting an early date for the *Lex* and the temple mentioned therein.

The question of the date of the *Lex Narbonensis* is ultimately dependent on the restoration of line thirteen, where the name of the emperor who is to grant permission for the erection of the statues in honor of retiring priests is lost at the break in the tablet<sup>2</sup>. It is almost certain that the document on the basis of letter-forms belongs to the first century A. D<sup>3</sup>, but the principate in which it was inscribed is still an open question. Kornemann following Krascheninnikoff, who restored *Caesar Vespasianus Augustus* in line thirteen, [Narbo]ne intra fines eius templi statuae ponendae ius esto, nisi cui Imperator [Caesar Vespasianus Augustus concesserit. Eique (14) i]n curia sua, etc.),<sup>4</sup> has accepted a Flavian dating<sup>5</sup>. Recently I have shown that Krascheninnikoff's restoration was based on an error in his estimate of the space available for the name and that it is impossible to restore *Caesar Vespasianus Augustus* in full and restore the rest of the line properly<sup>6</sup>. Although several other restorations are possible, including Hirschfeld's *Caesar Augustus*, I prefer to read

<sup>1</sup> Tac. *Ann.* I, 78.

<sup>2</sup> For a description of this part of the tablet see my article, *The Dating of the Lex Narbonensis*, *T. A. P. A.* LXIII (1932), p. 257, n. 3 and Pl. I.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 258. Cf. Hirschfeld, *C. I. L.* XII, p. 864: *itterae.... bonae actatis imperatoriaie.*

<sup>4</sup> Ueber die Einführung des provinzenialen Kaiser cultus im römischen Westen, *Philol.* I.III (1894), pp. 159-161.

<sup>5</sup> *Op. cit.* p. 126.

<sup>6</sup> *Op. cit.* p. 259.

*Ti Caesar Augustus* (followed by *interdixerit eique* or *intercesserit eique*)<sup>1</sup>. In the first place, this reading fits the space permitted for the name of the emperor granting permission for the erection of statues. The law, moreover, mentions a *templum* (ll. 13, 30), as we have said, and the provision for a temple in the *Lex Narbonensis* falls in line with the dedication of temples to Divus Augustus, a general movement which Tacitus ascribes to the reign of Tiberius. The practical application or the provisions of this law in other provinces, evidence for which is provided by inscriptions, suggests that laws similar to the *Lex Narbonensis* accompanied the dedication of temples after the *exemplum* provided by the action of Hispania Citerior. These temples were built some time during or after 15 A. D., and there is reason to suppose that the provinces which followed the precedent of Hispania Citerior were not slow to act. One may therefore assume that laws attending the dedication of temples were issued shortly after 15 A. D.. If the *Lex Narbonensis* may be taken as typical of regulations for the provincial cult as carried out in Spain, in the Three Gauls, and in Africa, we have good reason to prefer the restoration *Ti. Caesar Augustus* in line thirteen and to attribute the dedication of the temple mentioned in lines 13 and 30 to the reign of Tiberius.

The *Lex Narbonensis*, then, especially with its provision for a temple and regulations for priests' honors, appears to be typical of a general development in the imperial cult under Tiberius. It may therefore be studied in connection with other documents revealing the emperor's policy on the question of divine honors. In the Conclusion we shall return to a discussion of the *Lex* in relation to these documents.

<sup>1</sup> *Ibid.* p. 259, n. 9; pp. 260 ff. The suggestion that the *Lex Narbonensis* probably belonged to the reign of Tiberius was first made by L. R. Taylor, *op. cit.* p. 93 and *The Divinity of the Roman Emperor*, Middletown 1931, p. 281. This date has been accepted by Charlesworth in his bibliography for the reign of Tiberius in vol. X of the *Cambridge Ancient History*, p. 960, Inscr. no. 2.

*Africa Proconsularis.*

The date of the introduction of the provincial cult into Africa has remained a mystery. This statement will be vigorously contested, for with one or two exceptions scholars have generally held that, however little we know of the African organization, the date of its introduction is established beyond dispute by significant inscriptions pertaining to the provincial priest<sup>1</sup>. They are:

C. I. L. VIII 12039: P. Mummo L. Papir. Saturnio Sac(erdos) P(rovinciae) A(fricae) a(nno) CXIII dec(urialis?) II vi[ra]l(is) municip(es) Furnitani cui cum ordo honorem fl(amonii) obtulisset pron(aum) cum ornament(is) temp(li) Merc(urii) [ob] ex-cusation(em) honor(is)....

Cf. 12028: Pro salute Imp. Caes. M. Au[relii] Commodo, etc.] P. Mummius [S]aturninu[s] ....]; 12029: [tribunicia]e potes[tatis] .... m fecit [dedicav]it P. Mum[mius Saturninus]; 12030: [potestat]is Cos. IIII p. p. Furnis ob excu[sationem] ... m pronaum Ex HS VI [m. n. ...] ex liberalitate sua ...; with 12039 we may compare 14611: sacerdoti provinc. Afric. anni XXXVIII, which is undated.

The year given in the first inscription — CXIII — has been thought to be calculated as the year from the founding of the provincial cult. P. Mummius Saturninus was then the priest of the province in the one-hundred-and-thirteenth year of the cult. His inscription has been placed within the years 183-185 A. D. This dating is based on the similarity between 12039 and 12030, and the fact that the latter mentions the fourth consulship of the emperor, presumably Commodus. Accordingly, the two inscriptions are considered synchronous, and the date of 12030 is

<sup>1</sup> Cagnat, *Nouvelles explorations en Tunisie*, p. 17; *Arch. des miss. scientif. et littér.* 3, ser. XIV, Paris, 1888, pp. 24 ff; Pallu de Lessert, *Nouvelles observations sur les assemblées provinciales et le culte provincial*, pp. 9-11, 51-52; Hirschfeld, *op. cit.* p. 481 (cf. *Sitzungsber. der Berl. Ak.* XXXV (1888), p. 841); Audollent, *Carthage romaine*, Paris 1901, p. 414. Kornemann, *op. cit.* p. 113. Krascheninnikoff, *op. cit.* p. 173. Toutain, *Les cultes*, I, p. 80, takes a different point of view. See p. 177.

attributed to 12039<sup>1</sup>. It has therefore been assumed that the imperial cult was brought into Africa between the years 71-73 A. D. under the regime of Vespasian. But this interpretation is not the only possible one. CXIII may be intended primarily to indicate not a religious but a political year based on a provincial era. That is, P. Mummius Saturninus was priest in the 113th year after a political act which marked a new era for the province of Africa. I would offer this suggestion not only as a possibility but as a real parallel for what was a very general custom in Mauretania. In 40 A. D. Gaius instituted the province of Mauretania. Innumerable sepulchral inscriptions of Mauretania read *A(nno) P(rovinciae)*, taking the year 40 as the *terminus a quo*<sup>2</sup>.

Turning aside from provincial matters for a moment, let us consider a number of Carthaginian inscriptions which seem to indicate a similar system. They relate to priests of Ceres<sup>3</sup>. It has been suggested that these inscriptions bear the year of the founding of the colony of Carthage<sup>4</sup>, but again the general opinion has followed the theory that the era is here a religious one — that of the cult of Ceres in Carthage. One of these priests held office in the year CCXXXV (*sacer. Cerer. C. I. K. CCXXXV*). His inscription can be dated about the middle of 197 A. D. Thus we have approximately as the beginning of the era the year 38 B. C. We may assume, of course, that the inscription was cut a few years after the man held office; in any case, 38 B. C. is roughly the *terminus ante quem* for the era. Now this date falls within the period of the Julio-Augustan colonization of

<sup>1</sup> *C. I. L.* VIII, 12039, note.

<sup>2</sup> Cf. *C. I. L.* VIII, 8426, 8430, 8433, etc. These Mauretanian inscriptions are too numerous to list.

<sup>3</sup> *C. I. L.* VIII, 805; 12318; 26255, 26419, 26615, *Rev. Arch.* XX (1924), p. 382, no. 33; Cagnat, *I. L. A.* 38, 238, 382, 384. Cf. 390, for the dating. I cannot understand *Rev. Arch.* I (1915), p. 358, no. 22, *I. L. A.* 238 *Sacerd. Cer. An. CLXXIII*; where, if the reading is correct and the inscription dates after the accession of Antoninus Pius, 36 or 35 B. C. is the earliest date for the era. It may record another office held previously.

<sup>4</sup> Mommsen in a note on *C. I. L.* VIII, 12318; also Carcopino, *Rev. Hist.*, CLVIII (1928), p. 1 f., who points out that the cult of Ceres must have been brought to Carthage in the fourth century B. C.

Carthage, the exact date of which is somewhat obscure<sup>1</sup>. Whether Octavian fulfilled the dead Julius' intentions in colonizing Carthage or whether he merely completed what Julius had already begun, the period immediately preceding or following Philippi is a reasonable date for the establishing of the *Colonia Iulia Karthago*. Thus, there is some reason for accepting the political era as a means of dating, but so far as I know, there is no real basis for accepting a religious era in the case of Carthage. Recently it has been suggested that the era of the priests dates from the building of a cult temple at Carthage, following the establishment of the Roman colony<sup>2</sup>. The difficulty with this suggestion is that it comes into conflict with the fact that the cult of Ceres in Carthage had a long Punic history<sup>3</sup> and with the probability that a reorganization in the cult would have dated from the foundation

<sup>1</sup> Apparently land had been promised or assigned to the soldiers at the time of Caesar's death (*App. B. C.* II, 125). Another story of Appian's (*Pun.* 136) tells that Octavian found a memorandum of Caesar's in which the colony was authorized, and consequently he built the present Carthage. Caesar had previously arranged to send some of the poor to the colony. The date is here given as 44. A passage in Dio (XLIII, 50, 3-4) apparently means that Caesar began the task; we can only assume that he left it incomplete and Octavian finished it. For the complete evidence see Gsell, *Rev. Hist.* CLVI (1927), p. 228 f., who holds that colonies were sent by Caesar in 44 and by Octavian in 29; also Broughton, *The Organization of Africa Proconsularis*, Baltimore 1929, pp. 56, 57.

<sup>2</sup> C. I. L. VIII, 805, has been placed in the third century. This is inconsistent with 38 B. C. as a starting point, whether 38 is considered the era of the colony or the cult of Ceres, for in either case the inscription would fall almost fifty years before the third century.

<sup>3</sup> Gsell, *op. cit.* p. 229. Guiraud, *Les assemblées provinciales dans l'empire romain*, Paris 1887, p. 78, note 6, rejects the theory of a religious era for Carthage and Africa Proconsularis. The Spanish provincial era dates from 38 B. C. In Tarragona this era was in use until 1180. The same method of dating remained in Aragon until 1358, in Castile until 1383, and in Portugal until 1420 (Kubitschek in Pauly-Wissowa, s. v. *Aera*). The fact that the era based on the year 38 B. C. or a slightly earlier date is used only by the priests of Ceres in Africa Proconsularis may be taken as an argument against a political basis for the era. But there is no reason why the priests of Ceres should not have adopted or continued a method of reckoning based on the foundation of the colony, while the rest of the province used the conventional method of dating according to consulships, etc.

<sup>3</sup> Carcopino, *op. cit.*, p. 1 f; Audollent, *Cereres, Mélanges Cagnat*, Paris, 1912, pp. 359-381.

of the Punic autonomous settlement at Carthage in 28 B. C.<sup>1</sup> Since 38 B. C. is the latest date for the beginning of the era, we must hold to a political era dating from the Roman colony at Carthage, or, if we assume a cult reorganization, we may suppose that the priests of Ceres adopted the Roman colony's method of reckoning when the Punic settlement was united with the latter. In either case we return to the same conclusion; it is impossible to distinguish between the political and religious eras. The fact that one inscription of the priests of Ceres omits *C. I. K.* is not surprising; in Mauretania *A(nno) P(rovinciae)* is omitted in one case (8524); another inscription has simply *P(rovinciae)*.

To return to the province of Africa, then, the era indicated in our inscription may well be a political one. There were a number of political changes in Africa after 25 B. C.,<sup>2</sup> and before Diocletian. The first it that established under Gaius in 37 A. D.<sup>3</sup>. Perhaps this date was regarded as beginning a new era in Africa; it would be interesting if both Africa and Mauretania used the organization under Gaius as a terminus from which to date monuments<sup>4</sup>. But a reorganization more sweeping in its results, though perhaps for us less clearly indicated in the sources, was carried out under Vespasian, who instituted the policy of re-defining and strengthening the boundaries of the empire. After the reign of Nero and the turmoil of the year 69 Vespasian set about the task of putting in order the legacy of the Julio-Claudian

<sup>1</sup> For the evidence for this foundation see Broughton, *op. cit.* pp. 53, 57.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 72. 25 B. C. as the initial years of the era is out of question since Mummius was living in the time of Marcus Aurelius (?), and, allowing adequate time for his holding the priesthood before this date, 25 B. C. is still too early.

<sup>3</sup> Tac. *Hist.* IV, 48; Dio, LIX, 20, 7.

<sup>4</sup> In this case P. Mummius Saturninus was a priest in the year 150 A. D., the one-hundred-and-thirteenth year of Gaius' reorganization. Now it will be recalled that his inscription is dated 183-185. Assuming the date given by Cagnat and Schmidt to be correct, it follows that the inscription was cut about thirty years after Mummius was *sacerdos* of the province. This is not necessarily inconsistent with the wording of the inscription, for although the priesthood is the most important office mentioned, it is not the significant element of this inscription. The fact that Mummius had attained the highest municipal honors and had at this time retired may indicate that this inscription was set up toward the end of his life. Perhaps he refused the honor here offered him because he considered his official career completed.

line. In Africa the question of a new land development was in the emperor's hands, for Nero had confiscated the large estates formerly owned by private individuals<sup>1</sup>, and the management of these had to be taken over by government officials. It is a fair assumption that Vespasian undertook the administration of these lands<sup>2</sup>. We know that he actually surveyed the provincial boundaries<sup>3</sup>, and reorganized the interior through the establishment of new colonies<sup>4</sup>, the repair and construction of highways across the province from Carthage to Theveste in Numidia and from Hippo to Theveste<sup>5</sup>; he even brought new tribes into military service as auxiliaries<sup>6</sup>. The strengthening of the exterior and the development of the interior seem to have been prosecuted with a new vigor. It was a movement which touched the provincials themselves rather than the proconsul and the legate only, as in the reorganization of Gaius. For that reason it is probable that a calendar which was based on an era of the province would take its beginning from a general reorganization, such as that of Vespasian rather than from a transfer of the army from the proconsul to a legate. Now Vespasian represented a new dynasty of rulers; the *Gens Flavia* succeeded the *Gens Julia* and *Domus Augusta* and the associated *Gens Claudia*. The political reorganization therefore may easily have been attended by a reorganization of the provincial cult, especially with the accession of a family new to divine honors. An era of reorganization in the cult or province was suggested by Toutain,<sup>7</sup> but he did not bring the two ideas together. The line of demarcation between the political and religious was practically nonexistent in the imperial cult, and the era with which the priests were concerned probably began with the reorganization of the Flavians.

<sup>1</sup> Pliny, *N. H.* XVIII, 35.

<sup>2</sup> See Broughton, *op. cit.* pp. 114, 158, 162.

<sup>3</sup> *C. I. L.* VIII, 23084; cf. 25860, 25967.

<sup>4</sup> Ammaedara, *C. I. L.* VIII, 308; Madauros, *I. L. Al.* 2070, 2064, 2152, cf. Apul. *Apol.* 24; probably Hippo Regius, see Broughton, *op. cit.* 109.

<sup>5</sup> Geell, *I. L. Al.*, 3885; *C. I. L.* VIII, 10116, 10119.

<sup>6</sup> Cagnat, *L'Armée romaine d'Afrique*, Paris 1912, p. 245. *C. I. L.* VIII, 4879 (Musulami); *Rev. Arch.* XXVIII (1896), p. 267, no. 10.

<sup>7</sup> *Op. cit.* pp. 79 f.

Municipalities in the east offer several interesting parallels for the institution of a new era under Vespasian. Flaviopolis in Cilicia long used an era that began in 73 or 74 A. D.<sup>1</sup> Samosata in Commagene appears to have had an era dating from 71 A. D.<sup>2</sup> By far the most interesting parallel, however, comes from Paphos in Cyprus, where for the last three years of Vespasian's reign coins were struck bearing the legend ἔτους νέου ἱεροῦ η, ϑ, or τ in the new sacred year 8, 9, or 10<sup>3</sup>. It seems certain that this new sacred year had nothing to do with a rebuilding of the temple of Aphrodite at Paphos and that it was in fact an era based on the advent of the new imperial regime<sup>4</sup>.

The 113th year of the era in Africa, then, was very likely the 113th year from the beginning of Vespasian's reorganization in Africa and can hardly be used to date the beginning of the provincial cult. Inscriptions of C. Caecilius Gallus, a priest of Divus Julius at Cirta, Numidia, (*C. I. L.* VIII, 7986) and a *flamen provinciae* (VIII, 7987), may have some bearing upon the problem. The inscription recording his priesthood of Divus Iulius dates after Caligula. Mommsen and Hirschfeld placed it in the first century<sup>5</sup>, and their dating has not been effectively disputed. If we accept a first century dating for 7986, we must explain *flamen provinciae* in 7987, since the priest cannot be a priest of Numidia, which became a separate province under Septimius Severus<sup>6</sup>, and since the priests of Africa seem to have been regularly *sacerdotes*. A recently discovered inscription dating in the time of Antoninus Pius (*Rev. Arch.* XXII <1925>, p. 344, no. 23) seems to indicate that Numidia at that time shared the cult of the pro-

<sup>1</sup> Hill, *Greek Coins in the British Museum*, Cilicia, pp. 78 ff. For further references see Kubitschek in Pauly-Wissowa, s. v. *aera*, p. 646.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 646-647.

<sup>3</sup> Hill, *Greek Coins in the British Museum*, Cyprus, pp. 76-81 (Pl. XV, 7); see also the discussion, *Introd.* pp. cxxi-cxxiv.

<sup>4</sup> *Ibid.* and Gardner's comments in *Excavations in Cyprus*, *J. H. S.* IX (1888), p. 208.

<sup>5</sup> *Die Stadtverfassung Cirtas und der cirtensischen Colonieen*, *Hermes* I (1866), p. 60; *Gesammelte Schriften* V, p. 484; *Ann. des Inst.* 1866, p. 76; see also Krascheninnikoff, *op. cit.*, p. 174, n. 128.

<sup>6</sup> *C. I. L.* VIII, I, p. xvi, col. 2; Gsell, *I. L. Al.*, Preface, p. x; Schulze, *Das römische Africa*, Leipzig 1899, p. 99; Marquardt, *op. cit.* I<sup>2</sup>, p. 470.

vince of Africa; .... C. Iulius Crescens flam(en) [*p(erpetuus) sacerdotalis provi]nciae Africae qu[i pr]imus ex col(onia) sua Cui-cultita[na hu]nc hon[orem consecutus esl]. Several other *sacerdotes* of the province of Africa are found on Numidian soil<sup>1</sup>. It is possible that Caecilia, the daughter of C. Caecilius Gallus, under the influence of the municipal flamine of Cirta, called her father *flamen provinciae* by mistake and that the father was really a *sacerdos provinciae Africae*. But another recently discovered inscription, from Bulla Regia (*Rev. Arch.* IV, 1916 p. 468, no. 75), records a *flam(en) Aug. provinciae*, apparently a priest of the province of Africa. If the failure of the *sacerdotes* to mention the deity of the cult is a mark of a later phase in the cult, and if the inclusion of *Aug.* in the above inscription indicates an earlier period — a period to which C. Caecilius Gallus also belonged as *flamen provinciae* — it is possible that the *sacerdotes* of the province date from a reorganization of the cult while the *flamines* go back to an earlier period. If this is true, we have further reason to believe that the era mentioned by the *sacerdotes* of Africa represents a reorganization under Vespasian and that a provincial cult with *flamines* existed in Africa before Vespasian's time.*

The foregoing discussion leads to the conclusion that the accepted basis for dating the institution of the provincial cult in Africa is open to doubt; that there is no certain reason why the year named as the year of the priesthood follows an era dating from the institution of the provincial cult; and that the tendency to date the institution on such an *a priori* assumption has been too strong. Can we offer an alternative theory for the institution of the provincial cult in Africa? The worship of Augustus first presents itself in African municipal life as that of *Divus Augustus*<sup>2</sup>, although Dessau attributes a recently discovered dedication reading *Deo Augusto* to the first principate<sup>3</sup>. But Julius

<sup>1</sup> *C. I. L.* VIII, 11025 (Gigthi); 11546 (Ammaedara).

<sup>2</sup> *C. I. L.* VIII, 1494, 15529; 26517 (48 A. D.); cf. *Flaminica Di[vae Augustae]* VIII 6987 = *Suppl.* 19492 (42 A. D.). This inscription shows how quickly the cult could be brought into the provinces through imperial officials.

<sup>3</sup> *I. L.* S., 9495; Cagnat, *I. L.* A., 306.

Caesar had his worship in Cirta, Numidia, before that time<sup>1</sup>, and Tiberius with Roma was thus honored in Mograwa in his lifetime<sup>2</sup>.

If we consider the situation in other provinces, we shall find that the municipal and provincial cults generally appear to be synchronous in organization. The municipal cult of Divus Augustus in Africa was in existence in the first half of the century. It is therefore probable that a provincial cult had also been organized in Africa at that time. The lack of inscriptions of early date is not proof that the institution was not in existence early in the first century, for in other western provinces where we know the cult was established early imperial inscriptions recording the names of priests are rare<sup>3</sup>. In Africa, where there is an extraordinary dearth of records from the first century of the empire, the lack of early evidence for the provincial cult is not strange. When we consider the fact that a cult of Roma and Tiberius was in existence in an African town during the life of Tiberius and that Divus Augustus was worshipped in municipalities at the same time<sup>4</sup>, it seems probable that the province of Africa in the early empire developed a cult organization similar to that in other provinces.

In the brief section on Gallia Narbonensis I pointed out that African priests who mention the year in which they held office seem to be following a rule similar to the provision in the *Lex Narbonensis* that the retiring *flamen* indicate his year on the base of his statue in the sacred precinct. To be sure, the African inscriptions under discussion are local dedications<sup>5</sup>, but they were set up in honor of provincial priests, and it is therefore probable that the priest's full title with his father's name and

<sup>1</sup> *C. I. L.* VIII, 7986. The inscription is dated after Caligula, but the cult must have been early, for Julius Caesar was the founder of the colony of Cirta.

<sup>2</sup> *C. I. L.* VIII, 685 (= 11012). Mr. Charlesworth in *Class. Rev.* XXXIX (1925), p. 114, n. 2, cites this inscription as evidence for a *temple* to Roma and Tiberius, but the evidence does not seem to me conclusive.

<sup>3</sup> *C. I. L.* XIII, 1541; II, 3271, and II, 473 may be early. *C. I. L.* XIII, 1036 records a priest of the Three Gauls under Tiberius.

<sup>4</sup> See n. 2; p. 179, n. 3.

<sup>5</sup> *C. I. L.* VIII, 12039 (*Furnos Maius*) and 14611 (*Simitthus*).

the year of his priesthood was inscribed in accordance with a provincial formula like the one prescribed in the *Lex Narbonensis*<sup>1</sup>.

It is clear, then, that similar laws for the provincial cult may have been set up in Africa and Gallia Narbonensis. We have stated that the Three Gauls and Hither Spain probably possessed such a set of laws. Hither Spain had constructed a temple to Divus Augustus in the year after his death, and this temple was the model for similar shrines in other provinces: *datumque in omnes provincias exemplum* (*Tac. Ann.* I, 78). This was in the reign of Tiberius. Under Tiberius the *Lex Narbonensis* was probably codified<sup>2</sup>. The natural inference is that the temple of Hither Spain and the laws for the provincial cult, the provisions of which we have in the *Lex Narbonensis*, belong to the same phase in the history of the cult. The custom of recording the year of the provincial priest in Africa is probably synchronous with the introduction of a temple and a set of cult laws. I do not hesitate to assign this movement to a period shortly after Tiberius gave permission for the construction of the temple to Divus Augustus in Hither Spain when a precedent was established for provincial temples *in omnes provincias*.

### Conclusion.

#### The Development of the Imperial Cult in the Western Provinces.

A consideration of the distribution and date of the provincial shrines in the west brings to light some significant facts. In a preliminary statement the shrines dated from literary sources were listed. These were the altar of Roma and Augustus at Lugdunum, the *Ara Ubiorum* at Cologne, and the altar of Augustus on the Elbe. To these we can with a strong degree of probability

<sup>1</sup> The requirement of the *Lex Narbonensis* that the retiring priest inscribe his place of residence would be superfluous for local monuments; hence the locality is not indicated in one case and in the other only because it is necessary for the context of the inscription.

<sup>2</sup> See my section on Gallia Narbonensis, p. 172.

add the *Arae Sestianae* in north-western Spain, where for a time there seems to have been an independent administrative unit. We can even more confidently add the altar at Tarraco, which now from the evidence of coins seems to have been not municipal but provincial. This is a full list of shrines of the cult that can be dated under Augustus. A fact which has not hitherto been recognized is that all of these altars are either in fully organized imperial provinces or in regions under the command of an imperial legate. All of them except perhaps the altar at Tarraco belong to regions whose loyalty was a source of anxiety to central authorities. The Three Gauls had been through a period of opposition to the census<sup>1</sup>; Germany was not yet a *stipendiaria provincia*<sup>2</sup>; and the Elbe territory was in a position which later had to be abandoned. The cult seems to have accompanied the Roman legions and to have played a part with them in the pacification of subject territory. It is clear that the new institution had the sanction of the emperor. Certainly in the Three Gauls and on the Elbe and perhaps at Cologne members of the imperial family had a share in establishing the cult centers<sup>3</sup>. The altars were built immediately on the acquisition of new territory or at a time when the wavering allegiance of the subjects made the institution of the cult seem advisable. It is to be noted that the regions in which the altars were built were not strictly defined and there may have been in one or two cases several cult centers. In this connection we must point out that in German territory, where presumably the governor of the Three Gauls was in command, there were at least two shrines where more than one local unit gathered to worship. To the cenotaph of Drusus came the *civitates* of Gaul; at the *Ara Ubiorum* at least two tribes, the Ubii and Cherusci, were represented<sup>4</sup>. It may well be that several cults of a provincial nature were needed in the territory under the control of the governor of the Three Gauls<sup>5</sup>. In addition to the

<sup>1</sup> Livy, *Epit.* 139.

<sup>2</sup> Vell. II, 97, 4.

<sup>3</sup> See pp. 154, 159, 160.

<sup>4</sup> See p. 159.

<sup>5</sup> Altars at Lugdunum and Cologne; the cenotaph of Drusus. The temple of the Lingones (Cass. *Chron.* II, 135) was probably not a provincial monument.

foregoing facts we learn that there is no record of a provincial temple in the west in the Augustan age. After this period, however, a new development in the cult, the construction of provincial temples to *Divus Augustus*, takes place.

In the year after the death of Augustus the province of Hither Spain, which already had an altar in Tarraco, received from Tiberius permission to build a temple to the new god, *Divus Augustus*<sup>1</sup>. Other provinces followed the precedent which, as Tacitus tells us, this permission provided. As we have pointed out, there is good reason to date the temple of Gallia Narbonensis in the reign of Tiberius<sup>2</sup>. This was a senatorial province where there probably had been no altar at an earlier date<sup>3</sup>. I have argued in the last chapter that other provinces acted speedily upon the precedent provided. Some facts have come to light from the municipal cult which give support to the theory. Recently there was discovered in the Peloponnesian city of Gythium a stone copy of a letter from Tiberius to the Gytheates, in which the emperor commends the city for the honors it has decreed to his father but deprecates similar honors for himself<sup>4</sup>. The important thing to notice in this letter is the statement Tiberius makes with reference to honors for Augustus: « for these I commend you and I think it fitting that all men in general and your city in particular should reserve honors that befit the gods for the greatness of my father's benefits toward the whole world ». In this case the honors were a statue, sacrifice, and contest<sup>5</sup>. When Wither Spain

The institution of the *Arae Flaviae* (Ptol. II, II, 15; Tab. Peut.), at the modern Rottweil on the Neckar, will be discussed by Professor K. Scott in his forthcoming book on the imperial cult under the Flavians.

<sup>1</sup> Tac. *Ann.* I, 78; see p. 162.

<sup>2</sup> See pp. 171-172.

<sup>3</sup> The altar at Narbo (*C. I. L.* XII, 4333) apparently was only municipal. This altar was dedicated to the *Numen Augusti*. Altars were consecrated to the same deity in Rome and in Forum Clodii. For Tiberius' connection with this group of altars see Pippidi, *La date de l'<sup>e</sup> Ara Numinis Augusti*\*, *Rev. des études lat.* XI (1933), pp. 435-456. Tiberius' promotion of the cult of the *Numen Augusti* seems to date from the end of the reign of Augustus.

<sup>4</sup> See p. 167, note 3. For the translation see L. R. Taylor, *T. A. P. A.* LX (1929), p. 89.

<sup>5</sup> These honors are listed in the Gytheate decree to which Tiberius' letter replied.

asked for a temple, Tiberius' reply may well have been similar to his letter in the case of Gythium. Both were given about the same time. We know from Dio that the cities of the empire were expected to build shrines to Augustus<sup>1</sup>. One city, Cyzicus, was punished for neglecting to complete the shrine which it had begun to build<sup>2</sup>. Just as the Gytheate inscription shows that Tiberius expected from other cities decrees like those honoring Augustus in Gythium, so the emperor's answer to the Spanish provincials when they requested permission to build a temple to Augustus may have contained a clause suggesting that other provinces would do well to follow the precedent of Hither Spain. To overlook the suggestion would have been disloyal to the regime of Tiberius as well as to the house of Augustus. When Baetica asked permission to honor Tiberius and Livia with a temple in 25 A. D., it is improbable that the province had not already carried out Tiberius' expressed wishes that Augustus be honored like the gods. Certainly both Baetica and Lusitania had provincial priests of the deified emperors, and one of the priests in Baetica may date from the reign of Tiberius<sup>3</sup>. A temple which we find associated with the altar in the Three Gauls was probably built at this time, and the precedent seems to have applied to other provinces where our information about the cult is more scanty. The evidence we have, then, points to separate phases in the history of the western provincial cult under Augustus and Tiberius. The former introduced the cult into imperial provinces with altars as the shrines; the latter allowed the construction of temples of Augustus after his death in imperial and senatorial provinces alike. He forbade a provincial temple devoted to his own worship and that of his mother.

The earliest temples of the provincial cult in the west seem then to have belonged to the reign of Tiberius. They differed from the temples in the east in that they were dedicated not to the living emperor but to a dead ruler who had been officially deified. Thus they followed the precedent set for the imperial

<sup>1</sup> LVI, 46, 3.

<sup>2</sup> *Id.* LVII, 24, 6.

<sup>3</sup> *C. I. L.* II, 3271.

cult in the city of Rome<sup>1</sup>. Perhaps there was already in existence a temple to Divus Augustus which prompted the people of Baetica to request the privilege of following the example of Asia in multiplying shrines of the imperial cult. But when they asked in 25 A. D. that permission be given them to build a shrine of Tiberius and Livia, the emperor, true to the policy of his predecessor, refused the request, though he had already allowed the people of Asia to build a shrine to himself and the Roman senate<sup>2</sup>. Tiberius, like Augustus, accepted the full prerogatives of divinity only in the east.

The first provincial temple of the living emperor known in the west was the one dedicated to Claudius in newly conquered Britain<sup>3</sup>. It was in a province that was remote from contacts with other portions of the empire, and evidently the emperor did not there find himself restricted by the precedents of his predecessors. Our study of inscriptions has brought to light no other case of a provincial temple of the living emperor in the west. Apparently Trajan in Dacia and Pannonia Inferior preferred to go back to Augustan models, for the shrines which were the cult centers in these provinces seem to have been altars<sup>4</sup>.

In this paper I have not discussed the relation of all the western provinces to the imperial cult. For this reason a brief outline has been appended in order to present as concisely as possible the date or probable date of institution in each province, the types of shrines, and a classification of provinces to show imperial policy reflected in the development of the cult.

<sup>1</sup> The temples of Divus Julius and Divus Augustus.

<sup>2</sup> Tac. *Ann.* IV, 37.

<sup>3</sup> *Ibid.* XIV, 31; Seneca, *Apoc.* 8. For a reference to altars also, see n. 132. A. Momigliano, *L'opera dell'imperatore Claudio*, Florence 1932, p. 61, note 2, indicates that Seneca's very words (*Apoc.* 8: *parum est quod templum in Britannia habet*) show that the temple in Britain was the only one of its kind, that is, the only one dedicated to the living Claudius.

<sup>4</sup> C. I. L. III, 1209, 1433, 1513, 1509. For Pannonia Inferior, C. I. L. III, *Suppl.* 1, 10496. It is reasonable to suppose that the altars here mentioned were dedicated under Trajan, who organized the new province of Dacia (C. I. L. III, 1627, dating in 109/110 A. D.; see Dio, LXVIII (epit.), 14 and Mommsen's comments on C. I. L. III, 1, 550 and discussion; Q. Glitius Agricola was *legatus propractor* of Pannonia in 102 and Hadrian of Pannonia Inferior about 107, the end of the second Dacian war.). Cf. *Arae Flaviae*, p. 159, n. 1; p. 161.

PROVINCE	STATUS	INSTITUTION OF ALTAR	INSTITUTION OF TEMPLE
Three Gauls	Imperial	12-10 B. C.	Tiberius?
Lower Germany	"	9 B. C.-9 A. D.	
Elbe	"	2 B. C.	
N. W. Spain	"	Augustan	
Hither Spain	"	Augustan	15 A. D.
Narbonese Gaul	Senatorial		Probably Tiberius
Africa Proconsularis	"		" "
Baetica	"		" "
Lusitania	Imperial	Claudius <sup>1</sup>	Claudius
Britain	"	Trajan	
Dacia	"		
Pannonia Inferior	"	"	
AUGUSTUS : altars in imperial provinces, Three Gauls, Lower Germany, Elbe, N. W. Spain, Hither Spain. <sup>2</sup>	TIBERIUS : temples in senatorial as well as imperial provinces, Hither Spain, probably in Baetica, Lusitania, Three Gauls, Narbonese Gaul, Africa Proconsularis. <sup>3</sup>	CLAUDIUS : altars and temple in Britain, new province.	TRAJAN: altars in newly organized provinces, Dacia and Pannonia Inferior.
<i>Augustus</i> alone? or with <i>Roma</i> .	<i>Divus Augustus</i> in all Spanish provinces and probably in Gall. Narb. (cf. <i>C.I.L.</i> XII, 392) <i>Augustus</i> in Three Gauls.	<i>Claudius</i> .	The living <i>Augustus</i> .

EVIDENCE TOO LIMITED TO CONJECTURE TYPE OF SHRINE OR DATE OF INSTITUTION:

Alpine Provinces	Priests of cult in all
Dalmatia	
Pannonia Superior	
Sardinia	

There is no certain evidence for the provincial cult in Raetia, Noricum, Sicily, or Mauretania, though all had municipal cults.

ALINE L. ABAECHERLI  
American Academy in Rome

<sup>1</sup> Altars are mentioned in Riese, *Anth. Lat.*, Leipzig 1894, I, 1, ed. 2, 419; on the attribution of these lines to the elder Seneca, see *Praef.* p. xl.

<sup>2</sup> Cf. the analysis of Krascheninnikoff, *op. cit.*, who argued for an early institution of the cult in unromanized provinces and a Flavian institution for old Roman provinces like Baetica, Gallia Narbonensis, and Africa Proconsularis.

## DIKTYNNA

Diktynna è una figura molto attraente nel campo della religione antica; e forse tanto più attraente in quanto essa non si presenta a noi nella forma nitida e inconfondibile di altre creature del mito e della religione, ma ci si mostra circonfusa di leggende variopinte, le quali non tutte le appartengono, e attraverso le quali noi vorremmo intravedere la figura originaria della dea e coglierne l'intima essenza. Purtroppo questo non è facile; è, anzi, molto difficile essendo abbastanza scarsi ed incerti gli elementi di giudizio che noi possediamo. Tuttavia ci si può provare a diradare un poco la nebbia che s'addensa intorno a questa figura, cercando di separare l'una dall'altra le tradizioni che intorno a Diktynna si adunarono nel corso dei secoli, e studiandoci di riconoscere fino a quale punto debbano essere accettati i rapporti che gli antichi stabilirono fra Diktynna ed altre divinità.

Callimaco, nel suo inno ad Artemis, canta di una ninfa che la vergine dea cacciatrice ebbe cara sopra tutte le sue compagne. Questa ninfa era Britomartis di Gortina; la quale, avendo acceso un ardентissimo amore nell'animo di Minosse, fu dal potente re lungamente inseguita per i monti di Creta, fino a che, vicina ormai a cadere nelle mani del persecutore, la ninfa non si gettò nel mare dall'alto di una rupe. Ma il caso volle che Britomartis cadesse nelle reti di alcuni pescatori, e però si salvasse. D'allora in poi, dice il poeta, i Cidoni chiamarono la ninfa Δίκτυννα e il monte dal quale essa aveva spiccato il salto Δίκτυον, e le dedicarono altari e la onorarono con il loro culto<sup>1</sup>.

La medesima tradizione cantata dal poeta alessandrino fu seguita circa un secolo dopo da Nicandro, della cui poesia noi pos-

<sup>1</sup> Callimaco, *Hymn. Art.*, 189 ss.

siamo cogliere una eco nelle *Metamorfosi* di Antonino Liberale<sup>1</sup>. Nicandro, però, intesse altri fili nella trama del mito, narrando come Britomartis, figlia di Karme e di Zeus, fosse di origine fenicia, e come dalla Fenicia si recasse ad Argo e poi a Cefallenia, dove gli abitanti avrebbero preso a venerarla sotto il nome di Λαρηπία. Di lì essa venne in Creta, e, per salvarsi dall'inseguimento di Minosse, si rifugiò presso alcuni pescatori, i quali la nasconsero nelle loro reti e cominciarono ad onorarla come Diktynna. Da Creta, poi, la ninfa si recò ad Egina, sulla barca del pescatore Andromenes; ma, insidiata anche da costui, si rifugiò nel bosco dove poi fu edificato il suo santuario, e lì giunta scomparve. Onde, per essersi la ninfa resa invisibile (*ἀφανῆς*), gli Egineti la venerarono come Ἀφάία.

La ninfa che, per sfuggire all'inseguitore, si getta nel mare e viene salvata dalle reti formava oggetto di un canto in dialetto dorico, il quale fu composto a quanto pare durante l'età ellenistica, ed i cui resti ci furono tramandati da un papiro di Ossirinco<sup>2</sup>. Altre volte, poi, la leggenda di Britomartis-Diktynna con relative reti e peregrinazioni più o meno lunghe compare nelle fonti letterarie di età romana; fra le quali è notevole quella di Pausania<sup>3</sup>, dove la ninfa spicca — come nel canto di Callimaco — il salto nel mare e poi viene fatta dea, e dove si accenna — come presso Nicandro — alla sua parentela con Aphaia di Egina. Anzi, secondo Pausania, una sola è la dea — Britomartis —, il cui epiteto fu ad Egina Ἀφάία, in Creta Δίκτυννα<sup>4</sup>.

Si tratta ora di vedere se la figura di Britomartis-Diktynna, emersa dall'onda armoniosa dei versi callimachei e più o meno ritoccata e adornata dai poeti e dai mitografi che seguirono Callimaco, corrisponda o no alle sembianze religiose che furono proprie di questa dea. E in primo luogo conviene indagare quali

<sup>1</sup> Antonino Liberale, *Met.* XL.

<sup>2</sup> Maass, « Hermes », LVIII (1923), 175 ss.

<sup>3</sup> II 30, 3.

<sup>4</sup> Σέβουσι δὲ οὐ Κρήτας μόνον ἀλλὰ καὶ Αἰγαῖας, λέγοντες φαίνεσθαι σφισιν ἐν τῇ νήσῳ τὴν Βριτόμαρτιν ἀπίκλησοις δέ οἱ παρὰ τα Αἰγαῖας δεστίν Ἀφάία καὶ Δίκτυννα ἐν Κρήτῃ. Il verbo φαίνεσθαι allude evidentemente a qualche pretesa apparizione di Britomartis ad Egina.

siano le tracce del culto di Diktynna nell'isola di Creta, regione alla quale la tradizione poetica insistentemente ci riporta.

Anzitutto bisogna osservare che in Creta Britomartis ci appare completamente distinta da Diktynna, e che, mentre il culto di Britomartis sembra essere proprio della parte centrale dell'isola, quello di Diktynna sembra avere esistito solamente nella regione occidentale<sup>1</sup>. La religione di Britomartis (il cui nome cretese fu, veramente, Britomarpis<sup>2</sup>) ci è testimoniata per Chersonesos<sup>3</sup> e per Olous, dove la tradizione riconosceva nella statua di culto della dea un'opera di Dedalo<sup>4</sup>; nè fu ignota questa figura divina ai Latii, ai Drerii ed ai Littii, i quali invocavano Britomarpis fra gli altri dèi aviti nei loro giuramenti<sup>5</sup>. All'infuori di questa zona settentrionale della Creta centrale, in nessun altro luogo dell'isola compare Britomartis; nè credo si possa prendere alla lettera la notizia di Callimaco, che chiama Λοπτούλα la ninfa Britomartis, per dedurne l'esistenza di un culto di Britomartis a Gortina, perchè è manifesto che in quel verso del poeta alessandrino Λοπτούλα deve essere preso non già nel senso specifico di *Gortinia*, bensì in quello generico di *Cretese*.

Invece Diktynna compare, come ho detto, nella regione occidentale. Ivi il suo più celebre santuario sembra essere stato quello le cui rovine ancor oggi si vedono nella solitaria baia del promontorio *Spatha*, all'estremità occidentale dell'ampio golfo di Kydonia: santuario che, secondo Erodoto<sup>6</sup>, sarebbe stato fondato dai Samii durante il breve ma felice dominio ch'essi ebbero di Kydonia sulla fine del sec. VI. Sappiamo poi che il culto di Dik-

<sup>1</sup> Diktynna è ricordata anche in due iscrizioni imperiali di Gortina (*C. I. L.*, III 13566; suppl. II 14120); ma queste non ci costringono ad ammettere l'esistenza di un culto gortinio di Diktynna, perchè si tratta sempre della medesima Diktynna di Kydonia, e precisamente del tesoro di quel santuario, al quale gli imperatori romani attingevano. Ma di queste due iscrizioni gortinie tratterò più diffusamente in altro luogo.

<sup>2</sup> Cfr. il commento all'iscrizione di Chersonesos citata sotto.

<sup>3</sup> *Inscr. Cret.* I, *Chersonesos*, 4. L'immagine di Britomartis ricorre sulle monete di Chersonesos.

<sup>4</sup> Pausania, IX 40, 3; cfr. *Inscr. Cret.* I, p. 244.

<sup>5</sup> Ibid., *Lato* 5, ll. 43 e 75 ss.; *Dreros* 1, A 29; *Lyttos* 9\*, c 7.

<sup>6</sup> III 59.

tynna esisteva anche a Polyrhenia<sup>1</sup> ed a Phalasarna<sup>2</sup>, mentre il nome del mese Δικτύννας in un decreto di Aptera appartenente alla fine del III secolo av. Cr.<sup>3</sup> ci testimonia che Diktynna doveva essere venerata anche in quella città. Infine una importante iscrizione inedita ci prova l'esistenza del culto di Diktynna a Lissos, sulla sponda del mare libico.<sup>4</sup>

Callimaco ricollega, come si è visto, il nome di Diktynna con quello del monte Diktaion, cantando che Diktynna appunto da questo monte si sarebbe gettata nelle provvide reti che la salvarono. Ma se la figura di Diktynna appartiene alla regione occidentale, il monte Diktaion sorge nella parte orientale dell'isola, dovendo esso venire identificato non già col gruppo montuoso dei *Lassithi*, nel quale gli studiosi per lungo tempo lo riconobbero, bensì con la montagna dell'estrema regione orientale, là dove sorgeva il santuario di Zeus Diktaios<sup>5</sup>. Questa contraddizione fu notata dagli antichi stessi, come ci fa sapere Strabone<sup>6</sup>; secondo il quale più d'uno avrebbe rimproverato al poeta di avere unito con i Κόδωνες il monte Δίκτη, appunto perchè — dice il geografo — Kydonia è molto lontana da quel monte, mentre la montagna sulla quale si trova il santuario di Diktynna si chiama Tityros, e il nome Δικτύννας non ha che vedere con quello di Δίκταιος. Gli studiosi moderni si sono dimostrati più indulgenti verso il poeta alessandrino, ed hanno cercato di liberarlo dal rimprovero di non conoscere la geografia cretese. Così, ad esempio, il Wilamowitz<sup>7</sup> ha affermato che il nome della dea Diktynna non può in alcun modo essere separato e dal nome della montagna dictea, e anche da quello del dittamo (*θέλξτραμον*), pianticella abbastanza

<sup>1</sup> Strabone, X, p. 479, 13.

<sup>2</sup> Dionisio f. di Calliponte, *Descr. Graeciae*, 118 ss. Veramente qui Δικτύννα appare come epiteto di Artemis.

<sup>3</sup> Blass, *SGDI*, 5173, 1, 13.

<sup>4</sup> Il De Sanctis (*et Mon. Ant.* 2, XI [1901], 496) ritiene che il Dictinneo di Polyrhenia, ricordato da Strabone, e quello di Phalasarna siano una sola cosa col Dictinneo famoso di Kydonia. Ma nulla ci vieta di credere che anche in quelle città, come pure ad Aptera, sia esistito un culto di Diktynna. E la sicura testimonianza della esistenza di un Dictinneo a Lissos conferma questa opinione.

<sup>5</sup> Cfr. *Inscr. Cret.* I, p. 1, e la bibliografia ivi citata.

<sup>6</sup> X, p. 479, 12.

<sup>7</sup> *Glaube der Hellenen*, I, 57 n. a 1, 119 s.

comune in Creta, ed utile nei parti, dei quali — secondo il Wilmowitz — Diktyenna sarebbe stata la protettrice. Altri poi ha voluto giustificare la parentela di Diktyenna col monte Dikte e insieme con la figura di Britomartis, pensando che Britomartis, venerata in origine intorno alla montagna dictea, si affermasse nella regione occidentale sotto il nome della sua provenienza<sup>1</sup>. A me sembra che, quanto alla contraddizione geografica, vi sia un modo assai più semplice per giustificare Callimaco: quello, cioè, di prendere in un senso alquanto più largo il nome Κύδωνες usato dal poeta. Si sa che ai poeti è sempre stata concessa una grande libertà per ciò che riguarda le denominazioni geografiche; e non saprei per quale ragione noi non dovremmo tenere conto, nel nostro caso, di questo privilegio, intendendo alla lettera il Κύδωνες come Cidoniati o almeno come abitanti della Creta occidentale, quando il medesimo nome ha, negli altri due luoghi in cui esso viene usato da Callimaco, un senso generico di *Cretese*. Così nell'inno a Zeus (v. 45) è detto che i Κύδωνες chiamarono Ὀμφάλιον la pianura dove cadde l'όμφαλός del dio bambino; e, siccome la pianura Onfalia deve essere collocata nella Creta centrale<sup>2</sup>, mi sembra non ci possa essere dubbio sull'interpretazione del nome Κύδωνες come *Cretei*. E parimenti nell'inno ad Artemis (v. 81) il Κυδώνιον τόξον deve essere inteso come *arco cretese*, senza la minima allusione alla regione occidentale, che dei Κύδωνες fu la sede<sup>3</sup>. Callimaco, dunque, conosceva una figura della religione *cretese* — Diktyenna — e conosceva d'altra parte una montagna *cretese* — Dikte — celebre per il culto che intorno ad essa fioriva, se pure questo culto riguardava, per quanto noi sappiamo, Zeus e non la dea fanciulla. Quale meraviglia se i due nomi, tanto simili fra loro, si unirono nella mente del poeta e furono

<sup>1</sup> Nilsson, *Minoan- Mycenaean rel.*, 438 ss.

<sup>2</sup> Su questa pianura e sulla questione ad essa relativa, v. il mio articolo in « Historia », VIII (1934), 627 ss.; cfr. *Inscr. Cret.* I, p. 45 s.

<sup>3</sup> Cfr. il frammento callimacheo 284, e Schneider, *Callimachea*, I, 238. Poichè, quindi, Callimaco allude genericamente a Creta, resta ancora più incerta la relazione che alcuni hanno voluto stabilire fra il culto locale di Diktyenna presso Kydonia e la notizia tramandatoci dal poeta che le corone intrecciate nella solennità della festa di Diktyenna non potevano essere di mirto, perché un ramo di mirto avrebbe trattenuto per la veste la dea mentre questa cercava di sfuggire al suo persecutore. Per l'avversione di Diktyenna contro il mirto, cfr. Nicandro, *Alexiph.*, 618, e scolio alle ll. 618 e 621.

da lui insieme intessuti nella trama variopinta della leggenda ch'egli cantava? Quanto poi a Britomartis, è inutile cercare di giustificare con ragionamenti più o meno sottili la sua parentela o, per meglio dire, la sua identità originaria con Diktynna, quale essa risulta dai versi di Callimaco. Diktynna e Britomartis furono e sempre rimasero, in Creta, due figure distinte, e se Callimaco le identifica l'una con l'altra, ciò deve essere considerato come uno di quei non rari esempi di fusione fra due o più figure della religione o del mito, fusione dovuta a qualche comune carattere essenziale, e che di solito deriva dalla erudizione di un mitografo o dalla fantasia di un poeta. Nel nostro caso, non sarebbe improbabile che la fusione di Britomartis con Diktynna dovesse essere attribuita proprio alla splendida fantasia di Callimaco, per quanto non si possa escludere una sua maggiore antichità. Riguardo poi ai nomi delle due figure divine, Δίκτυννα può forse avere qualche parentela, nello strato linguistico pre-greco, col nome della montagna Δίκτη, ed anche, se si vuole, con quello del dittamo. Purtroppo le nostre ricerche urtano, in questo campo, contro una muraglia quasi impenetrabile, e saggio consiglio è quello di confessare la nostra incertezza<sup>1</sup>. Al massimo si può stabilire che il nome della dea diede origine a quello geografico del promontorio, prima chiamato Tityros, così come il nome della dea Latona (Λατώ) denominò la città cretese di Lato<sup>2</sup>. Invece del nome Britomartis (cretese: Britomarpis) sappiamo, se non altro, che è un nome composto, del quale la prima parte significa *dolce*, come ci dimostra la glossa di Esichio βριτό·γλυκύ, Κρῆτες<sup>3</sup>. La seconda parte del nome dovrebbe significare *fanciulla*, almeno se vogliamo credere a Solino<sup>4</sup>, il quale traduce *Britomartis* con *virgo dulcis*; ma intorno al significato di questa seconda parte non mancano le incertezze<sup>5</sup>. Comunque noi abbiamo ogni buona ragione per credere che tanto Diktynna quanto Britomartis fossero considerate dai Cretesi quali divinità fanciulle,

<sup>1</sup> Cfr. Fick, *Vorgriech. Ortsnam.*, 32.

<sup>2</sup> Cfr. *Inscr. Cret.* I, *Lato* praeif.

<sup>3</sup> Neanthes da Cizico (*Fragm. Hist. Graec.*, III 8) spiega, nel nome di Britomartis, βριτόν come ἀγαθόν.

<sup>4</sup> XI 8.

<sup>5</sup> Cfr. Marinatos, *Ἄρχ. Δελτίον*, IX (1924-5), 81 ss.

così come ci induce a ritenere la leggenda stessa cantata da Callimaco e ripetuta più o meno fedelmente dagli altri, e come ci confermano i legami che non solo nella tradizione letteraria ma anche in quella epigrafica e figurata uniscono Britomartis e Diktynna (siano esse considerate come due figure o come una sola) con la dea fanciulla per eccellenza, con Artemis.

In Creta Diktynna ci è rappresentata durante l'età ellenistica e romana (monumenti più antichi non ci sono pervenuti)<sup>1</sup>, come una giovane donna armata per la caccia, e di solito accompagnata dai suoi cerbiatti<sup>2</sup> e dai suoi fidi cani, che pare fossero proverbiali nell'antichità per la loro indole selvaggia e aggressiva<sup>3</sup>. Tale, ad esempio, ci appare Diktynna nella testata di un trattato del III secolo av. Cr., che venne alla luce fra le rovine del Dictinneo di Kydonia, e dove la figura di Diktynna rappresenta con ogni probabilità la città di Polyrrhenia, mentre l'altra città che stringe il trattato, Phalasarna, è personificata da una figura di Afrodite Εὐπλοιά<sup>4</sup>. Molto interessante è la rappresentazione di Diktynna in una moneta dell'età di Traiano, intorno alla quale non sono mancate le discussioni<sup>5</sup>. In essa si può vedere chiaramente la caratteristica imagine di Diktynna in veste succinta, con alti calzari; la quale è seduta su di una roccia e, mentre nella destra impugna la solita arma della caccia, sul braccio sinistro regge Zeus bambino. Di qua e di là stanno due Coribanti, e sopra e sotto si leggono i due nomi ΔΙΚΤΥΝΝΑ e KPHT, il quale ultimo è, come tutti sanno, l'abbreviazione di Κρητῶν, indicante il κοτύρων cretese d'età romana. Lo Svoronos<sup>6</sup> aveva interpretato il ΔΙΚΤΥΝΝΑ non tanto come il nome della città, ossia del piccolo abitato che si trovava nei pressi del maggiore Dictinneo di Kydonia, quanto come l'abbreviazione

<sup>1</sup> Le rappresentazioni di Diktynna sono uscite quasi esclusivamente dal santuario presso Kydonia. Resta incerto se la figura di Diktynna possa essere riconosciuta nelle monete di Polyrrhenia e di Phalasarna.

<sup>2</sup> Intorno ai cerbiatti cretesi cfr. Apollonio R., IV 175; Plinio, *Nat. Hist.*, VIII 58.

<sup>3</sup> Cfr. Filostrato, *Vita Apoll.*, VIII, 30.

<sup>4</sup> Cfr. Blinckenberg, *Knidia*, 203 s., fig. 82.

<sup>5</sup> V. Imhoof-Blumer, *Journ. intern. d'arch. numism.*, IX (1908), tav. IX 8.

<sup>6</sup> *Numism. de la Crète anc.*, 123.

dell'etnico Δικτυννίον; e nell'associazione di Diktynna col bambino Zeus aveva trovato una eco di quei versi di Callimaco<sup>1</sup>, i quali cantano le ninfe Dictée, nutrici del divino fanciullo. Contro l'opinione dello Svoronos è stato osservato<sup>2</sup> che ΔΙΚΤΥΝΝΑ non può essere riferito alla città, perchè sarebbe assai strano che questo piccolo centro insignificante avesse battuto moneta in una età nella quale soltanto Kydonia e Lappa, le due uniche città cretesi che Augusto aveva dichiarate libere<sup>3</sup>, avevano il privilegio di una loro propria zecca, al di fuori di quella del κοτύνων; chè anzi tutto ci induce a ritenere che il piccolo centro di Diktynna non abbia mai coniato monete<sup>4</sup>. ΔΙΚΤΥΝΝΑ, dunque, deve essere il nome della dea stessa la cui imagine ci appare nella moneta e questa deve essere stata coniata dal κοτύνων cretese, e con ogni probabilità a Kydonia, una delle due sedi (l'altra era Gortina) dove il κοτύνων batteva moneta. Quanto poi all'associazione di Diktynna con Zeus bambino, si è pensato anche ad una evoluzione del mito di Diktynna, per cui Diktynna, che in origine era considerata figlia di Zeus<sup>5</sup>, sarebbe divenuta con l'andar del tempo nutrice di lui. Ma forse c'è una maniera più semplice<sup>6</sup> per spiegarci la singolare imagine della moneta traiana: quella, cioè, di pensare che la figura di Diktynna, ossia della principale divinità dei Cidonii, sia stata introdotta quasi meccanicamente e senza alcuna giustificazione da parte del mito in una scena figurata che era, a quei tempi, largamente conosciuta in Creta e fuori di Creta. Ad ogni modo si può essere certi che la rappresentazione della moneta traiana è ben lontana dal confermare la creduta parentela fra la dea di Kydonia e il monte Dikte.

La figura di Britomartis ci è nota solamente dalle monete di Chersonesos e di Olunte, dove questa dea possedeva, come si è detto, templi antichi e circondati di molta venerazione. Come Diktynna, anche Britomartis ci appare nelle sembianze di una giovane donna munita di faretra, mentre in un esemplare essa

<sup>1</sup> *Hymn. Iov.*, 46 ss.

<sup>2</sup> Imhoof-Blumer, *op. cit.*, 142 ss.

<sup>3</sup> Cfr. Cassio Dione, II 2.

<sup>4</sup> Sarebbe, poi, ancora più difficile ammettere ch'essa avesse coniato monete d'argento, quale quella di cui nel nostro caso si tratta.

<sup>5</sup> Così presso Nicandro (Antonino Liberale) ed altri: vedi sopra.

regge, sul braccio destro proteso, un piccolo cerbiatto<sup>1</sup>. Vediamo, dunque, che anche Britomartis si avvicina molto, per i suoi caratteri, alla classica figura di Artemis.

Ma ora è tempo di riprendere il filo del canto callimacheo, e di considerare gli altri elementi ch'esso ci presenta. E subito dovremo fermare la nostra attenzione sul particolare caratteristico della ninfa che si precipita nel mare dall'alto di una rupe, e cade nelle reti dei pescatori. A dir vero gli elementi del mito sono qui due, e non uno: il salto e le reti; e mentre quello delle reti appartiene, come vedremo, senza alcun dubbio a Diktynna, non è detto che anche quello del salto le debba venire attribuito, e non appartenga piuttosto a Britomartis<sup>2</sup>. Il salto nel mare è un tratto molto frequente nella mitologia classica; la quale ora ci parla di Thetis che dall'alto Olimpo si precipita nelle onde, ora di Asteria che in sembianza di quaglia viene scagliata per volere di Zeus nel mare Egeo, ora di Teseo che saltato fuori della nave s'innabisce nel regno azzurro di Anfirite, e così di altre figure divine ed eroiche, le quali sia costrette sia di loro propria volontà vengono a cadere fra le onde del mare. Però questi salti marini non debbono essere considerati come esclusivamente propri del mondo mitologico, bensì debbono essere collegati ad usi antichissimi del culto, che forse risalgono alla stessa religione pre-ellenica. Pare, insomma, che in un tempo lontano fossero in uso questi tuffi rituali: consuetudine della quale alcuni, forse non a torto, vedono una sopravvivenza nell'abitudine, testimoniata per l'età classica, di precipitare un malfattore dalla rupe di Leucade nella ricorrenza annuale delle feste di Apollo<sup>3</sup>, e nella rappresentazione di Saffo che si precipita dalla medesima rupe fra le scene mistiche ornanti le pareti della famosa Basilica di Porta Maggiore<sup>4</sup>. Non sarebbe pertanto irragionevole ammettere che la leggenda del salto spiccato da Diktynna o da Britomartis derivasse da un uso rituale antichissimo, proprio come ad altri luoghi del Mediterraneo così

<sup>1</sup> Cfr. Cook, *Zeus*, I 542, fig. 473.

<sup>2</sup> Mi pare che non sia necessario ammettere, come fa il Nilsson (*Minoan-Mycenaean rel.*, 440), un rapporto indissolubile fra le reti e il salto nel mare.

<sup>3</sup> Strabone, X 2, 9.

<sup>4</sup> Cfr. Kerényi, « Arch. für Religionswiss. », XXIV (1926), 61 ss.

specialmente a Creta, al centro luminoso della civiltà pre-ellenica; e il mito stesso di Icaro che, troppo fiducioso nelle sue ali, precipita nel mare dall'alto del cielo potrebbe in qualche modo aiutarci a riportare anche il salto della dea fanciulla nell'ambiente minoico. Altra cosa è, come ho detto, il particolare delle reti. Queste vengono considerate dalla maggior parte degli studiosi come il prodotto di un ingenuo tentativo per chiarire il nome di Diktynna, tentativo che volontieri si attribuisce al gusto poetico dell'età ellenistica<sup>1</sup>; mentre altri prende queste reti molto sul serio, pensando agli antichi *omphaloi* coperti da una trama di maglie e di fiocchi, ed a quell'abitudine, che dobbiamo supporre arcaica ed abbastanza diffusa, di *irretire*, per una esigenza religiosa, gli oggetti del culto<sup>2</sup>. Sebbene non ci siano elementi sicuri per decidere la questione, è tuttavia molto probabile che si tratti unicamente di una falsa etimologia del nome di Diktynna. Ad ogni modo conviene osservare che i rapporti fra Diktynna e le reti non sono creazione né di Callimaco né dell'età callimachea, ma già esistevano alla fine del V secolo, come ci dimostra un verso delle *Vespe* di Aristofane (v. 368), dove il poeta fa un'allusione appunto alla *rete* di Diktynna. Inoltre bisogna riconoscere che l'associazione, sia pure artificiosamente creata, fra Diktynna e le reti, si adattò molto bene al carattere della dea, se pure non contribuì essa stessa a conferire a Diktynna la fisionomia che le fu propria, almeno durante l'età classica, di benevola patrona della caccia per terra e per mare<sup>3</sup>.

La tradizione di Nicandro, che ci è riportata da Antonino Liberale, e risuona anche in Pausania ed in altre fonti dell'età romana, collega la figura di Britomartis-Diktynna con quella di Aphaia, la dea di Egina, in onore della quale gli Egineti costruirono il famosissimo tempio. Questi legami di parentela fra la dea di Creta (sia che si tratti di Britomartis sia di Diktynna) e quella di Egina furono ritenuti possibili dal primo illustratore del tempio eginetico, dal Furtwängler, il quale, dopo avere constatato che

<sup>1</sup> Questa è, per esempio, l'opinione del Wilamowitz in *Glaube der Hellenen*, locc. citt. e p. 388.

<sup>2</sup> Così Maass, «Hermes», LVIII (1923), 181 ss.

<sup>3</sup> Cfr. Diodoro, V 76; Plutareo, *De soll. anim.*, 8.

lo strato più antico del santuario può essere attribuito alla fine dell'età micenea, ricordò che secondo Strabone (VIII 575) fra gli altri colonizzatori di Egina vi sarebbero stati anche dei Cretesi<sup>1</sup>. Altri invece si fermò sulla notizia di Erodoto (III 59) che nel 519 av. Cr. gli Egineti avrebbero vinto in battaglia i Samii colonizzatori di Kydonia ed i Cidonii stessi, ed ammise che a questa occasione dovessero essere attribuiti i primi rapporti cultuali fra Egina e Kydonia e la *importazione* del culto di Aphaia-Diktynna da Egina in Creta<sup>2</sup>. In realtà è molto probabile che la parentela tra Aphaia e Diktynna, o Britomartis, debba essere considerata del tutto artificiosa, perchè, se da una parte essa si trova molto bene a posto nell'ambiente dei mitografi e dei poeti dell'età ellenistica, al quale si addice anche la peregrina etimologia di Aphaia da ἀφανῆς<sup>3</sup>, dall'altra bisogna riconoscere che il nome stesso di Aphaia (anticamente Apha)<sup>4</sup> ed i ritrovamenti dello scavo di Egina sono ben lontani dal confermarci la tradizione letteraria. Tutt'al più si potrà convenire nell'ammettere che l'antica Apha di Egina abbia avuto un carattere non dissimile da quello delle contemporanee dee femminili cretesi. Con un'altra divinità è messa in rapporto Britomartis-Diktynna nel racconto di Antonino Liberale: con l'etolica Laphria. Ma anche questa parentela ci appare fondata, come quella di Aphaia, su basi debolissime; e non si può esitare ad attribuirla, come la prima, al desiderio che animava gli eruditi ed i poeti dell'età ellenistica di collegare tra loro figure più o meno simili del mondo mitologico e religioso. Quanto poi all'esistenza di un culto di Britomartis (o Diktynna o Laphria) ad Argo, culto che si è voluto leggere fra le righe di Antonino Liberale là dove egli parla di una sosta di Britomartis ad Argo, mi sembra che le tracce o non ci siano o siano così evanescenti da non meritare di essere prese in considerazione.

Piuttosto gioverà considerare le testimonianze esplicite e sicure che ci sono pervenute intorno al culto e di Diktynna e di Britomartis fuori di Creta, per vedere se da tali testimonianze qualche

<sup>1</sup> Furtwängler, *Aegina*, 470, 473.

<sup>2</sup> Maass, *op. cit.*, 179.

<sup>3</sup> Così Nicandro (Antonino Liberale).

<sup>4</sup> Cfr. Wilamowitz, « Berl. Ber. », 1921, 952, 1; e *Pindaros*, 274 ss.

elemento si possa ricavare che ci faccia meglio comprendere l'evoluzione e poi la fusione tra loro di quelle due figure divine.

Diktyenna ricompare in diverse località del mondo antico. Anzi-tutto si può ricordare un'iscrizione del IV secolo av. Cr. (l'iscrizione è ancora στοιχηδόν) trovata nell'isola di Astypalaia e contenente la dedica di una donna alla dea Δίκτυννα<sup>1</sup>. Il culto di Diktyenna ci è testimoniato poi per la Laconia, dove Pausania ci ricorda un santuario di Diktyne a Sparta<sup>2</sup> ed un altro di Artemis-Diktyne non lontano da Las, nella parte meridionale della regione<sup>3</sup>. Ad Atene, presso il teatro di Dionysos, fu rinvenuta una dedica, appartenente forse all'inizio del II secolo av. Cr., di una donna ad Artemis-Diktyne, dedica che la donna fa per i suoi bambini<sup>4</sup>. Interessante è, poi, un culto di Artemis-Diktyne, che veniva praticato fra Ambryssos ed Antikyra nell'appartata regione della Focide. Esso ci è testimoniato da un'iscrizione del I secolo d. Cr., trovata ad Antikyra e relativa ad una sacerdotessa di Artemis-Diktyne<sup>5</sup>; e da Pausania<sup>6</sup>, il quale ricorda appunto fra Ambryssos ed Antikyra un santuario di Artemis Δίκτυννα, la cui statua di culto era in pietra nera e di arte egizietica<sup>7</sup>. Infine quanto mai singolare è la comparsa di Diktyenna in una iscrizione di età ellenistico-romana trovata nella lontana Gallia, a Massalia: una dedica del popolo dei Massalioti alla dea Δίκτυα<sup>8</sup>.

Molto minore diffusione ebbe, fuori di Creta, il culto di Britomartis; il quale è testimoniato sicuramente soltanto a Delos,

<sup>1</sup> *I. G.*, XII 3, 189.

<sup>2</sup> Pausania, III 12, 8. Cfr. Livio XXXIV 38, e l'iscrizione spartana di età imperiale *I. G.*, V 1, 559, dove a 1. 25 s. si ricorda un sacerdozio di Demeter e Kore δύ Δίκτυννη (forse è il medesimo santuario ricordato da Pausania, nel quale la religione delle dee eleusinie aveva trovato ospitalità).

<sup>3</sup> Pausania, III 24, 8.

<sup>4</sup> *I. G.*, II-III<sup>2</sup>, 4688.

<sup>5</sup> *I. G.*, IX 1, 5.

<sup>6</sup> X 36, 5.

<sup>7</sup> Alcuni hanno trovato un disaccordo tra l'essere quella sacerdotessa di Antikyra e l'affermazione di Pausania che i cittadini di Ambryssos tenevano in grande onore il culto di Artemis-Diktyne. Ma il disaccordo, in realtà, non esiste, perché Pausania non dice in alcun modo che il santuario appartenesse ad Ambryssos.

<sup>8</sup> *C. I. Gr.*, III 6764. L'età piuttosto recente dell'iscrizione è tradita dalle lettere lunate: EC.

dove tra la fine del IV e il principio del II secolo av. Cr. le iscrizioni ci ricordano delle feste Βριτομάρτια<sup>1</sup>. Molto dubbia è, invece, l'associazione fatta da Pausania<sup>2</sup> fra Britomartis e Artemis Ἰστωρία o Λιμναῖα degli Spartani<sup>3</sup>, parentela che con ogni probabilità deve essere attribuita ad epoca tarda, in ogni modo posteriore alle elaborazioni poetiche e mitografiche dell'età ellenistica.

Callimaco e gli autori che più o meno dipendono da lui mettono Britomartis-Diktynna in rapporto con Artemis, considerando la ninfa cretese come una compagna, la più cara compagna, della dea. Pausania, poi, rende talvolta così stretto questo rapporto da usare il nome Diktynne come attributo di Artemis, da confondere cioè le due figure in una sola. Tale fusione ci è anche testimoniata dall'epigrafe di Atene; mentre il ricordo delle feste Αρτεμίσια accanto alle Βριτομάρτια nelle iscrizioni di Delos che ho citate ci dimostrano che, pur trattandosi di due feste diverse, una certa comunità di caratteri doveva esistere fra le due figure divine. La fusione di Artemis con Diktynna esisteva in Atene già fino dal V secolo. La prima testimonianza è quella di Euripide, il quale nella sua *Ifigenia in Tauride* (fra il 417 e il 412) invoca esplicitamente Diktynna come figlia di Latona (vv. 126 s.: ὁ πατή τῆς Λατοῦς, Δίκτυνν' οὐρεία); la seconda è quella di Aristofane nelle *Rane* (405), dove Δίκτυννα compare come attributo di Artemis (v. 1359: ἄμα δὲ Δίκτυννα πατής Ἀρτεμίς, κτέ.). Invece Euripide stesso nell'*Ippolito*, cioè una decina d'anni prima di comporre l'*Ifigenia in Tauride* (l'*Ippolito* è del 428) aveva cantato Diktynna come la dea dalle molte fiere, la quale s'aggira per le terre e per i mari (vv. 145 ss.: οὐδὲ ἀμφὶ τὰν πολύθηρον | Δίκτυνναν — φοιτὴ γὰρ καὶ διὰ λίμνας | χέρσον θ' ὑπὲρ πελάγους | δίναις ἐν νοτίαις ἀλμαῖς), senza fare alcun accenno ad una parentela con Artemis; e il nome isolato di Diktynna compare

<sup>1</sup> I. G., XI 2, 145, l. 34; 203 A, l. 42; 205 B b, ll. 10 s.; 219 A a, l. 24; « Bull. Corr. Hell. », VI (1882), p. 23, l. 186. Fra Britomartis e la Βριτώδη delia mi sembra non si possa stabilire alcun rapporto.

<sup>2</sup> III 14, 2.

<sup>3</sup> Lo Ziehen, in R.E., s. v. *Sparta*, col. 1463 emenda il Λιμναῖα in Λιγναῖα, ammettendo però che forse questo epiteto non aveva che fare, almeno in origine, con l'isola di Egina.

anche nel verso, che sopra ho citato, delle *Vespe* di Aristofane, commedia che, come è noto, deve essere attribuita al 422 av. Cr. Che si debba, dunque, riportare la fusione tra Artemis e Diktynna agli anni intorno al 420, e riconoscerne l'origine appunto nella grande poesia tragica che allora fioriva in Atene? La data, naturalmente, non si può stabilire con sicurezza; ma, quanto al luogo, è molto probabile che la dea cretese sia stata assimilata alla dea panellenica proprio in Atene. Una cosa, poi, è sicura, ed è che la fusione fra Artemis e Diktynna fu completamente estranea a Creta, dove il nome della dea compare sempre isolato, anche in piena età romana<sup>4</sup>. E parimente il nome di Britomartis è sempre separato, in Creta, da quello di Artemis<sup>5</sup>.

Diktynna, dea veramente cretese<sup>6</sup>, si diffuse per una larga estensione fuori dell'isola natale, segnando in ogni luogo dove il suo culto venne a stabilirsi un'affermazione dell'incremento commerciale dei navigatori cretesi. Con ogni probabilità questa diffusione del culto di Diktynna non deve essere attribuita al primitivo impero marittimo del popolo minoico, ma alle relazioni commerciali che sappiamo essere state assai frequenti fra Creta a gli altri paesi del Mediterraneo durante l'epoca classica. Così si comprende assai bene l'esistenza di un culto di Diktynna ad Astypalaia<sup>7</sup>, ed ancora meglio si capisce la sua presenza nella Laconia, dove è ragionevole ammettere che Diktynna si sia stabilita dapprima sulla costa e poi sia penetrata a Sparta<sup>8</sup>. In Atene pure il culto della dea cretese è facilmente giustificabile quando si pensi che neppure all'Attica mancarono relazioni con le città costiere di Creta<sup>9</sup>; e, quanto alla Focide, si possono ri-

<sup>1</sup> Così nelle due iscrizioni di Gortina che ho citate sopra, p. 189, n. 1, ed in un'altra epigrafe, pure latina, che fu trovata presso il Dictinneo di Kydonia (De Sanctis, « Mon. Ant. », XI [1907], 497, n. 27).

<sup>2</sup> Cfr. le iscrizioni citate sopra, p. 189, n. 3 e 5.

<sup>3</sup> Gli antichi stessi mettevano in luce l'appartenenza di Diktynna a Creta (cfr. Palefato, *De incredib.*, 32; Apuleio, *Met.*, XI 5).

<sup>4</sup> Secondo Ovidio (*Met.*, VII 461 s.) Astypalaia sarebbe stata sottomessa da Minosse. Ma è naturale che rapporti fra Creta e la non lontana isola delle Sporadi debbano sempre esserci stati. Per il II secolo av. Cr., cfr. gli omori decretati da Olous ad un cittadino di Astypalaia (*Inscr. Cret.*, I *Olus*, 4 B, 35 ss.).

<sup>5</sup> Cfr. Wide, *Lakon. Kulte*, 239 s.

<sup>6</sup> A queste relazioni di Creta con l'Attica possono avere contribuito anche Egina (v. sopra, p. 197) e l'Argolide.

cordare i rapporti che vi furono, sino da tempi molto antichi, tra l'isola di Creta e Delfi, rapporti senza dubbio favoriti dall'Argolide e specialmente da Sicione<sup>1</sup>. Riguardo poi all'inaspettata comparsa di Diktyynna nella lontana colonia greca di Massalia, gioverà ricordare che secondo la tradizione riportataci da Strabone<sup>2</sup> l'antica patrona di questa città della Gallia sarebbe stata Artemis efesia, la cui imagine i Focesi avrebbero ottenuta dalla sacerdotessa di Efeso prima di fondare la nuova colonia. Ora, la presenza sulle antiche monete marsigliesi della solita figura di Artemis, al posto di quella caratteristica di Artemis efesia dal corpo ricoperto di mammelle, e la testimonianza del culto reso a Diktyynna nell'antica Massalia hanno fatto credere che la originaria patrona di Massalia sia stata non Artemis efesia ma Diktyynna cretese, la cui effigie si è voluto ritrovare in una scultura del Museo di Avignone rappresentante, in una copia d'età romana, un tipo arcaico di Artemis fra due tori<sup>3</sup>. Non solo, ma la tradizione di Stefano Bizantino<sup>4</sup> secondo la quale i Cretesi avrebbero colonizzato nella Gallia Biennos, omonima alla città della Creta centrale, e il nome di Μασσαλία, il quale ricorda un fiume cretese Μασσαλίας<sup>5</sup>, hanno indotto alcuni nella persuasione che la colonizzazione tradizionale dei Focesi sarebbe stata preceduta da una più antica dei Cretesi<sup>6</sup>. In realtà la notizia di Stefano Bizan-

<sup>1</sup> Dei rapporti fra Creta e la Focide ho intenzione di trattare più diffusamente altrove. Intanto voglio rammentare la tradizione che Dipoinos e Skyllis, i due celebri scultori cretesi scolari di «Dedalo», avrebbero dimorato a Sicione e di lì sarebbero passati in Etolia (Plinio, XXXVI q. s., 14); cfr. Deonna, *Dedale*, II, 144 s. Se, dunque, una voce dell'arte cretese pare giungesse fino a quella remota regione della Grecia, ed anzi, come afferma Plinio, sino ad Ambracia, non dovremo stupirci nel trovare presso Antikyra, in una località situata quasi di fronte a Sicione, una traccia della religione e forse anche dell'arte di Creta, non essendo escluso che a quell'indirizzo di arte del quale Dipoinos e Skyllis furono i due tradizionali rappresentanti si debba attribuire la statua di pietra nera che Pausania vide nel santuario di Artemis Δικτυνναῖα: ipotesi alla quale forse non si oppone la definizione di *egineetica* data da Pausania all'arte di questa statua (per il significato di questa definizione presso Pausania, v. Hitzig-Blümner, ad Paus. V 25, 13).

<sup>2</sup> IV, p. 179, 4.

<sup>3</sup> Cfr. Bazin, «Rev. Arch.», 1886 II, 257 ss.

<sup>4</sup> s. 7. Biazvog.

<sup>5</sup> Esso è menzionato dallo *Stadiasma* fra Φετυῆς e Ψόχτεν, nella Creta occidentale.

<sup>6</sup> Maass, «Jahresh. Oesterr. Inst.», IX (1906), 142 s.; e con lui Fick, *Vergleich. Ortsnam.*, 25 s.

tino deve essere accettata con ogni riserva, avendo essa tutta l'aria di essere nata, in epoca abbastanza tarda, dalla omonimia della città cretese e di quella gallica; d'altra parte, poi, la somiglianza fra il nome della città gallica e quello del fiumiciattolo della Creta occidentale è un indizio troppo debole perché si possa da esso ricavare una conclusione così importante quale sarebbe quella di una primitiva colonizzazione cretese di Massalia<sup>1</sup>. Piuttosto, la presenza a Massalia del culto di Diktynna deve essere attribuita a traffici commerciali dei Cretesi, forse con la mediazione di Cretesi stabiliti nella Sicilia o nella penisola italica.

Quanto poi a Britomartis, si è visto che il culto di questa dea compare, fuori di Creta, solamente a Delos: comparsa che facilmente si spiega pensando che, se frequenti ed intensi furono i rapporti fra Creta e la sacra isola di Apollo durante l'età ellenistica, ce ne furono anche di più antichi, come ci dimostra fra l'altro l'importazione del culto di Eileithyia da Creta a Delos<sup>2</sup>.

Concludendo, mi pare si possa affermare quanto segue. Vi fu, nella Creta pre-ellenica, una dea chiamata Diktynna e venerata nella parte occidentale dell'isola. Il nome Diktynna, che forse era imparentato nell'antica lingua cretese con quello del monte Dikte, fu accostato per falsa etimologia alla parola greca δίκτυον (prima testimonianza: Aristofane). Diktynna, poi, fu collegata e a poco a poco fusa con la dea Artemis: fusione che avvenne certamente fuori di Creta e con ogni probabilità in Atene, ed alla quale l'isola di Creta rimase sempre estranea. C'era, poi, nella Creta pre-ellenica un'altra divinità femminile, Britomartis, venerata nella parte centrale dell'isola. Essa venne accostata a Diktynna e poi fu confusa con essa, non già nel culto ma nella tradizione letteraria, forse per la prima volta nell'inno ad Artemis di Callimaco. Anche Britomartis, come Diktynna, venne imparentata con Artemis; ma, anche in questo caso, l'associazione delle due figure rimase estranea a Creta. Se, infine, cerchiamo

<sup>1</sup> Massalia fu, com'è noto, colonizzata dai Focesi (cfr. Bilabel, *Ion. Kolonis.*, 240 s.). Sembra peraltro che i Focesi siano stati preceduti da qualche altro stanziamento di Greci, come parrebbero dimostrarci i cocci di vasi protocorinzi e geometrici rinvenuti in quel luogo (cfr. Beloch, *Griech. Gesch.*, I, 1, 251).

<sup>2</sup> Sull'antichità dei rapporti religiosi fra Creta e Delos, cfr. Gruppe, *Griech. Myth.*, I 233; Durrbach, *Choix d'Inscr. de Délos*, p. 184.

di penetrare più addentro nella ricerca per cogliere il carattere essenziale di Britomartis e della sua compagna più largamente conosciuta, potremo riconoscere che o all'una o all'altra delle due divinità cretesi dev'essere attribuito il particolare dell'antichissimo, rituale salto nel mare; ma l'una e l'altra ebbero caratteri comuni, e tali che permisero agli altri Greci di associarle tra loro e di accostare ad esse la figura di Artemis. Forse esse furono, nell'antica religione minoica, due espressioni della medesima grandissima divinità femminile, della πότνια Θηρῶν, la quale favoriva ed anzi racchiudeva in sè ogni forza della natura madre e nutrice; ma poi divennero dèe fanciulle<sup>1</sup>, le quali impersonarono la potenza della natura vergine non ancora tocca dalla fatica umana, potenza infinita che gli uomini, pervasi di ammirazione e di timore, cercavano di rendersi benigna.

MARGHERITA GUARDUCCI

<sup>1</sup> Cfr. Kalinka, in *Epitymbion Swoboda*, 114 ss.

## RASSEGNE ED APPUNTI

### **La religion d'Israël d'après un ouvrage récent.**

Les lecteurs de cette revue connaissent déjà la troisième édition de l'ouvrage de Loisy sur *La religion d'Israël*<sup>1</sup>. Mon intention serait d'attirer leur attention sur ce fait que « ce qui différencie cette édition des précédentes n'est pas seulement un effort pour en élargir le cadre et la perspective, en accroître le contenu historique, en fortifier la documentation ; c'est aussi bien sa coordination réfléchie et directe à une étude sur les origines du mouvement chrétien, dont elle sera comme le préambule » (p. 5).

Il ne s'agit donc par d'une simple réédition mais d'un remaniement complet dans la perspective d'une œuvre, aujourd'hui parue, *La naissance du christianisme*<sup>2</sup>.

On ne s'étonnera donc par de voir quelle place est réservée dans *La religion d'Israël* aux chapitres sur *le messianisme* et *la crise messianique*. L'auteur est attiré vers son but et l'on sent que les étapes du judaïsme mènent vers le christianisme qui devra finalement « se dégager » de son précurseur.

Rarement synthèse a été conçue et réalisée avec autant de suite et de largeur dans les idées. Quelques ouvrages récents ont été mis à contribution dans cette édition nouvelle. L'un des plus cités est celui de Hölscher, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion* (1922). On éprouve une certaine émotion à lire dans l'avant-propos cette déclaration : « L'auteur de ces travaux semble avoir suffisamment écrit depuis une quarantaine d'années, pour n'avoir par besoin de s'expliquer longuement touchant l'esprit qui anime ses publications. Jamais il n'a été plus pé-

<sup>1</sup> Alfred Loisy, *La religion d'Israël*, 3<sup>me</sup> éd., revue et augmentée. Paris, Émile Nourry, 1933. In-8 de 328 pag. Voir la notice de M. Simon dans *Studi e materiali*, IX (1933), pag. 244 s.

<sup>2</sup> Voir *Studi e materiali*, ibid.

nétré de l'importance du sujet qu'il traite qu'en ce moment où il l'examine et l'expose pour la dernière fois. Il ne croit pas y apporter d'autre parti pris que celui de rechercher la vérité, de la rechercher pour la dire telle qu'il a pensé la voir en appliquant selon qu'il est en lui les moyens de l'expérience scientifique» (p. 7). Les théoriciens de l'histoire des religions feront bien de se pénétrer des réflexions si opportunes que l'auteur exprime contre les méthodes unilatérales ou exclusives: «On a souvent parlé, dans les derniers temps, de méthodes récentes qui seraient désormais à suivre dans les recherches d'histoire religieuse: méthode comparative, méthode anthropologique, méthode sociologique, méthode psychologique, sans compter la vieille méthode de critique littéraire, et la méthode, fraîchement éclosée, qui consiste à suivre dans la tradition de tous les peuples et de tous les âges les thèmes mythiques et les formes de la pensée religieuse» (p. 10). Toutes ces méthodes ont du bon, sans doute, «mais il importe de n'ériger pas en système absolu telle ou telle de ces méthodes particulières, comme si elle embrassait le tout du sujet et donnait la clef de ses innombrables difficultés. Elles sont à employer toutes, simultanément ou alternativement selon les occurrences, et ensemble elles ne forment qu'une seule méthode indéfiniment perfectible, que l'on peut à volonté dire expérimentale, critique, historique, anthropologique, sociologique, psychologique, comparative, sans clore la série perpétuellement extensible de ses déterminations et de ses applications» (p. 10 s.).

Donc pas d'engouement pour tel système d'explication, et c'est avec joie qu'on salue cette protestation contre les esprits simplificateurs pour qui tous les phénomènes religieux se ramènent à une sorte de monisme primitif, alors que la complexité des manifestations est l'indice de la complexité des sentiments et des idées. La nature humaine crée ses dieux, elle les crée à son image et à sa ressemblance, lesquelles se déforment et se transforment sous tous les cieux et dans tous les temps. Même le dieu des chrétiens diffère d'un cerveau à l'autre, comme aussi le dieu des juifs. Il serait donc souverainement imprudent de traiter la religion comme l'expression d'une forme universelle, ou même générale, de la pensée. L'âme individuelle ou collective échappe à ces classifications trop méthodiques, trop rigides, que de brillants esprits ont voulu lui imposer.

Comme exemple de cette réaction contre les opinions reçues, qu'il me suffise de citer ces remarques sur le totémisme: «Au

dessus de ce premier degré<sup>1</sup>, par un effort d'organisation plus ou moins réfléchie des rapports sociaux, la horde primitive se transforme en tribus avec clans et sous-clans, aussi la loi dite d'exogamie, qui interdit le mariage entre membres du même clan. Chez beaucoup de non-civilisés, ce régime de tribu et de clan est lié au totémisme, sorte d'affiliation ou d'apparentement de chaque clan à une espèce naturelle déterminée; mais l'existence du totémisme chez les anciens peuples de l'Asie occidentale n'est pas démontrée; elle ne l'est pas non plus pour les ancêtres des peuples dits indo-européens, ni pour ceux des peuples dits sémitiques. On allègue comme indices de totémisme dans l'antiquité sémitique les tabous alimentaires et l'existence d'animaux sacrés. Mais il faudrait définir ce qu'on veut appeler totémisme. Si l'on entend par totémisme la considération mystique des êtres naturels, et une vie dominée par cette considération, le totémisme a existé dans toutes les branches de l'humanité depuis les origines; mais si l'on prend, comme on fait communément, le totémisme pour une forme déterminée de vie tribale où chaque clan est censé en affinité particulière avec un être naturel ou une espèce pour lesquels il a des égards spéciaux en raison de cette parenté mystique, l'universalité d'un tel totémisme n'est pas démontrée. La question, d'ailleurs, est sans importance pour le sujet qui nous occupe, vu que le totémisme, et les tabous, et le culte des animaux sacrés, tout culte d'êtres naturels, tout culte quel qu'il soit, a son origine dans la considération mystique de l'univers et des êtres qui le constituent» (p. 52 s.).

Nous avons tenu à reproduire tout au long ce passage qui montre bien avec quelle mesure, quelle circonspection M. Loisy évite les excès des sociologues et folkloristes pour qui la mentalité sauvage ou primitive explique tout. On relira avec profit tout le chapitre des origines (p. 50 ss.) où, à propos des premiers occupants de la Palestine, des explications très objectives sont proposées au sujet de l'exogamie et du matriarcat, des pratiques magiques et funéraires, des rites saisonniers, etc. L'invasion sémitique en Mésopotamie et en Canaan est envisagée à la lumière des grandes civilisations, en particulier la babylonienne et l'égyptienne entre lesquelles oscilleront les destinées d'Israël. Je continue de ne pas croire à l'assimilation des Hébreux aux

<sup>1</sup> La religion des sauvages à laquelle on assimile vaguement celle des hommes paléolithiques de Palestine.

Habiri (p. 60, n. 2), mais je n'ai pas le moindre doute sur l'identification d'Ur des Chaldéens avec l'Ur du pays de Sumer, malgré les réserves de M. Lods qui semblent avoir influencé l'auteur (p. 62, n. 1). J'ai montré dans une série d'articles nombre de «coïncidences» qui plaident pour une migration d'Ur des Sumériens à Harran des Araméens, migration qui se continue en Syrie méditerranéenne et en Palestine<sup>1</sup>. Beaucoup de traits des légendes bibliques sur les origines s'expliquent, selon moi, par le fait que l'esprit des Hébreux a été imprégné de babylonisme non seulement aux époques récentes, en particulier durant celle de la captivité de Babylone, mais dès la période où les *Kaldu* et les *Aramu*, c'est-à-dire les Chaldéens et les Araméens, auxquels s'apparentent les tribus nomades de la première migration en Canaan, gravitaient dans l'orbite de Sumer et d'Accad.

En traits précis et vigoureux est brossé le tableau du iahvisme ancien. Le rôle de Moïse est difficile à définir à cause de l'auréole dont la tradition a entouré le personnage. A force d'exalter certains héros, on finit par les mettre en dehors des contingences humaines, ce qui n'empêche pas de leur laisser une certaine part dans l'histoire réelle : « Quant à Moïse, historiquement parlant, il est surtout la raison sociale de la tradition lévitique touchant le culte de Iahvé; il paraît avoir été d'abord la personnification légendaire du sacerdoce lévitique au lieu saint de Cadès, et rien n'empêche d'admettre derrière cette personnification une personnalité réelle dont le rôle n'a pas cessé de grandir dans la légende mythique où se reflète l'histoire du iahvisme, jusqu'à l'élaboration définitive de la Loi » (p. 97). Ce n'est pas tout à fait ainsi que nous envisagerions le processus de la transformation mythique. Nous verrions volontiers dans Moïse le législateur, à l'instar de Jéthro (*Exode*, xviii), des groupements qui se forment avant la pénétration en Transjordanie et en Cisjordanie. La légende sacerdotale accapare ensuite Moïse et Aharon, qui deviennent les deux sources d'où doivent découler la loi et le rituel. Ces dioscures se détachent de plus en plus des réalités pour devenir les intermédiaires entre Iahvé et son peuple. Le miracle à jet continu embellira leur existence terrestre, exactement comme les mythographes multiplient les prouesses de leurs héros,

<sup>1</sup> *Abraham dans le cadre de l'histoire*, Revue Biblique, 1928, pag. 367 ss., pag. 481 ss.; 1931, pag. 364 ss., pag. 503 ss.

et les hagiographes les prodiges de leurs saints. Toute la question sera de fixer, par la critique des textes, à quoi se réduit le point de départ dans la réalité. Les traces des plus anciennes croyances sont facilement retrouvées dans le serpent d'airain, la baguette magique de Moïse, les sorts (p. 102 s.).

Sur la circoncision et les nombreux interdits tout l'essentiel, sans discussions oiseuses, est donné dans les pp. 103-111. Le sacrifice a été l'un des sujets le plus étudiés par M. Loisy. On reconnaîtra dans les pp. 111-119 les conclusions de l'*Essai historique sur le sacrifice* paru en 1920. La divination complète cet aperçu des rites et croyances de l'ancien iahvisme.

Le chapitre IV traite du prophétisme en Israël, le chapitre V du prophétisme en Juda. Il y aura lieu d'éclairer chaque paragraphe consacré aux prophètes, petits et grands, par le bref, mais lumineux exposé de la littérature prophétique inséré dans le chapitre des sources (pp. 30-36) entre la compilation du Pentateuque et la rédaction des Sapientiaux. L'évolution de la religion d'Israël est surtout sensible après l'intervention des prophètes, comme on s'en convaincra par la lecture des chapitres sur *Les commencements de la Loi* (p. 196 ss.) et sur *Le judaïsme légal* (p. 230 ss.). L'auteur cherche à faire le départ entre les éléments anciens et les éléments nouveaux dans le code ou plutôt les codes recueillis sous le nom de *torah* «loi». A retenir que «moins encore que le Deutéronome la Loi de Sainteté a été improvisée. C'est un recueil de matériaux anciens, que le collecteur a encadrés dans un formulaire à lui propre» (p. 224). On oublie trop souvent que la lettre et l'esprit de la loi ne sont pas toujours contemporains. L'esprit intervient dans l'interprétation, le commentaire, la philosophie du précepte. La lettre est lapidaire. C'est elle qui doit régir l'activité. La fatalité veut que la loi des Juifs ne nous soit parvenue que par le canal des prêtres, des scribes, des compilateurs, qui en ont donné une explication sur-naturelle et l'ont mise dans un cadre artificiel. A la critique de remonter aux sources et, par comparaison avec les autres législations orientales, de séparer le bon grain d'avec l'ivraie. L'histoire, comme la loi, s'affranchit elle aussi des exigences du réel, ce qui a pour effet de la rendre «plus apte à devenir pour le judaïsme et le christianisme la philosophie d'une antiquité qu'on avait cessé de comprendre et que notre chronique sacerdotale cristallisait dogmatiquement en formules intelligibles» (p. 231). Une analyse des dispositions du culte dans la réforme proprement judaïque aboutit à des constatations comme celle-ci: «Tout

le rituel des sacrifices et des purifications n'est que la codification systématique d'usages fort anciens. On élimina ce qui était en contradiction flagrante avec la foi monothéiste, les pratiques visiblement entachées d'idolâtrie et de superstition étrangère, ce qui avait rapport à la divination et au culte des morts » (p. 247). Mais reconnaissions, avec l'auteur lui-même, que l'épuration n'a pas été complète, qu'elle a laissé filtrer « des morceaux de vieux rituel magique », tels le rite du bouc émissaire, l'ordalie des eaux amères, les cendres de la vache rousse, etc. (p. 247). N'est-ce pas l'indice que la « codification » a été moins rigide qu'on ne serait porté à le croire et qu'elle s'est bornée souvent à une « compilation » ? J'ai l'impression que le respect de la tradition ancestrale a servi de contrepoids à la tendance spiritualisante du judaïsme de l'époque perse. Une formule heureuse me paraît la suivante : « La législation lévitique fut une façon d'inventorier l'héritage du passé en neutralisant la signification primitive, plus ou moins naturaliste, des rites anciens » (p. 249). Remarquons néanmoins que le plus souvent ces « rites anciens » sont donnés tels quels, sans commentaires qui en éclaireraient ou en modifieraient le sens. Les prêtres et les lévites ont eu à compter avec la coutume établie, avec les pratiques séculaires. Aujourd'hui encore la religion juive est affaire d'observances légales plutôt que de philosophie ou de mysticisme. Sans méconnaître « la foi des prophètes, avec ses tendances idéalistes et individualistes », il me semble que c'est principalement « la communion des croyants dans un culte traditionnellement fixé » (p. 249) que les Juifs ont emportée dans la diaspora. Le compromis entre ces deux aspects de la religion de Iahvé a bien été « ébauché dans le Deutéronome », mais a-t-il été « sanctionné » par le Code Sacerdotal ? Les questions de sacristie tiennent chez ce dernier plus de place que celles d'église. Ce qu'il a voulu, c'est faire remonter au Sinaï, à Moïse, à Iahvé les rites et coutumes dont bénéficiait le sacerdoce lévitique. Peu lui importe, en somme, « la signification primitive » de ces observances légales.

C'est par « la liturgie du temple et les chants sacrés » que nous arrivons aux Psaumes et, par les Psaumes, au problème du mal. J'ai longuement retracé, dans mon introduction au commentaire du livre de Job (1926, pp. LXXXVIII-CXX), la thèse et l'antithèse de la doctrine judaïque sur « le devoir et la vertu », « le péché et le vice », dans leurs relations avec le bonheur et le malheur ici-bas. En même temps j'ai cherché à fixer la place du livre de Job dans l'Ancien Testament (pp. CXXI-CXXXIX). On aime-

rait voir ces sujets traités avec plus d'ampleur dans l'ouvrage de Loisy. La littérature de Sagesse, si intéressante pour l'histoire des idées juives et la pénétration en Israël des philosophies étrangères, est rapidement, trop rapidement, expédiée dans les pp. 253-259, auxquelles il convient d'ajouter la brève notice du chapitre des sources (pp. 37-40).

Nous avons dit que l'auteur ne séparait point *la religion d'Israël de la naissance du christianisme*. Les chapitres sur *le messianisme* et *la crise messianique* sont le trait d'union entre la synagogue et l'église. Une synthèse des espérances éparses dans la seconde partie de Zacharie et le deutéro-Isaïe, dans la pseudo-prophétie de Daniel, les paraboles d'Hénoch et les psaumes de Salomon, montre avec une évidence qui emporte la conviction comment l'imagination populaire aime à concrétiser dans un personnage les promesses d'un avenir meilleur pour la nation et les individus. En quelques phrases riches de substance historique sont récapitulées ces aventures où les Juifs ont joué leur va-tout depuis le temps des Machabées jusqu'au règne d'Adrien (pp. 279-280). Et voici comment s'exprime ce que j'appellerais volontiers la force psychologique des rêves messianiques : « L'imagination populaire était assurément plus émue des formes sensibles où se définissait l'annonce du règne de Dieu qu'intéressée par le fond spirituel et moral des visions apocalyptiques. On songeait plus à l'heureuse révolution que Dieu était censé préparer, qu'aux conditions de justice qui étaient requises pour avoir part au règne des saints. L'espérance messianique souleva les Juifs contre la domination romaine, et le résultat fut tout autre qu'au temps des Machabées. A l'élément spirituel de cette espérance, au sentiment de foi purement religieux et moral, aspiration au bonheur par la vérité et par la justice, se mêlait l'assurance trompeuse d'une brillante fortune en ce monde, d'un triomphe temporel d'Israël sur les nations, d'une vengeance sanglante du dieu national sur ceux qui avaient opprimé son peuple. L'Évangile que nous connaissons a fait prévaloir l'élément spirituel sur l'élément matériel; mais c'est seulement le Messie crucifié qui fit évanouir chez ses fidèles l'idée d'un triomphe terrestre, national et politique; le christianisme est issu, pour ainsi dire, de l'équivoque à laquelle Jésus dut la mort. Et il est également vrai que le messianisme a tué le peuple qui en poursuivait l'accomplissement littéral » (p. 281).

Les péripéties du messianisme en action sont évoquées, en tableaux d'une grande richesse de couleur et de vie, dans le

dernier chapitre sur la *crise messianique*. On assiste aux effondrements, aux catastrophes, aux déceptions surtout du milieu juif à la période romaine. Les sectes des sadducéens, des esséniens, des zélotes, des pharisiens, autant de groupements religieux et politiques où l'on se flatte de rajeunir la loi et de perfectionner le judaïsme traditionnel. Ce qui devait arriver arriva : « A l'heure où naquit le christianisme, la religion qui se réclamait de Moïse et des prophètes avait atteint son point de maturité, si même elle ne l'avait dépassé ; tout progrès devenait impossible sous le joug de la loi, et la religion tendait à se perdre dans une casuistique stérile ou dans un fanatisme extravagant, à moins qu'elle ne se réfugiât dans l'ascétisme en se retirant de la vie commune. Pour grandir encore, cette religion avait besoin de rompre son enveloppe traditionnelle, comme le germe qui veut croître fait éclater le grain qui le contient » (p. 320). Saint Paul n'eût pas mieux dit et l'on a ici comme une adaptation de la parole évangélique : *Si le grain ne meurt...* C'est pourquoi l'on peut dire que « le christianisme dut sa fortune à sa séparation d'avec le judaïsme, qui le traitait en hérésie. Si, par impossible, tous les Juifs avaient reconnu Jésus pour Messie quand il vint prêcher à Jérusalem, la guerre d'extermination qui se termina par la catastrophe de l'an 70 aurait éclaté quarante ans plus tôt, et il n'y aurait pas eu de christianisme » (p. 321).

Nous avons cherché, dans les pages qui précèdent, à mettre en relief les traits saillants de la religion d'Israël vue par Loisy. Tous les lecteurs de cette troisième édition d'un ouvrage qui reste l'un des plus suggestifs de ceux du maître, y sentiront une rare maîtrise du sujet et une méthode d'exposition toute française. Les notes d'érudition ou de bibliographie ne paralySENT pas, à chaque moment, l'élan de la pensée. L'auteur y donne les conclusions de toute une vie d'étude et d'enseignement. Il ne prétend pas faire parcourir à ceux qu'il veut convaincre toutes les étapes de son enquête. Mais il étoffe de faits et de textes les principaux résultats de ses recherches personnelles. L'historien des religions ne peut que retirer un grand profit de l'utilisation d'une œuvre qui n'est ni un manuel, ni une encyclopédie, mais une vue systématique et profonde d'une des religions les plus durables et les plus fécondes parmi celles qu'enfanta l'ancien orient.

E. DHORME,  
directeur d'études à l'École des Hautes Études, Paris

## L'altare, trono del Signore.

(Es. XVII, 15, 16)

L'origine dei nomi propri nella Bibbia è quasi sempre accompagnata da una motivazione di carattere eziologico. Così il nome Jizhaq (Isacco) si fa derivare da *zaħoq* 'ridere'; Abramo si spiega con *abḥ hamōn* 'padre di moltitudini'; Jisrael con *sar el* 'ha lottato con un essere divino'. Ovunque si mette in evidenza, con l'aiuto d'un'etimologia popolare, una rispondenza tra il nome e il fatto che lo ha determinato. L'assonanza deve essere possibilmente perfetta. Lo stesso vale per i nomi delle città e degli altari. In Gen. XXXII, 31 si legge: « E Giacobbe pose nome a quel luogo Peniel (*pēnē el* 'faccia di Dio'), poichè vidi il Signore *panim el panim* (faccia a faccia) ». E in Gen. XXXIII, 17: « E Giacobbe... fece delle capanne (*sukkoth*) per il suo bestiame, e perciò pose nome a quel luogo Sukkoth ». E in Gen. XXXIV, 7: « Ed edificò un altare e chiamò il luogo El beth-el, poichè ivi gli era apparso il Signore (*elohīm*) ». L'altare che Giacobbe innalza al Signore dopo essere scampato al pericolo di Esaù vien nominato *el elohē Jisrael* (Gen. XXXIII, 20), 'Iddio, l'Iddio d'Israele', perchè vuol ricordare anche il cambiamento del nome del patriarca da Giacobbe in Israele.

Il passo contenuto in Es. XVII, 15, 16 sembra a prima vista costituire un'eccuzione a questa regola fissa. Il capitolo in questione contiene, dal verso 8 in poi, la descrizione della battaglia degli Israeliti con gli Amalechiti in Refidim. Durante il combattimento, Mosè salì su un colle con il bastone di Dio in mano ed avvenne che quando egli alzava la sua mano gli Israeliti vincevano, ma quando egli la posava, vincevano gli Amalechiti. Aronne e Hur gli sostinnero le mani, sicchè rimasero sempre alzate fino al calar del sole. Così gli Amalechiti vennero sconfitti e passati a fil di spada. Indi Mosè « edificò un altare al quale pose nome: *Jhwh nissî* ('è il mio vessillo'). E disse: Poichè la mano sul *kēs* (trono, seggio) di J., che guerra vi sarà pel Signore contro Amaleq di generazione in generazione ». Qui c'è un completo divario tra il nome dell'altare e la motivazione, poichè nel primo abbiamo

nissì (da *nēs* 'bandiera') e nella seconda *kēs*. Gli esegeti moderni<sup>1</sup> hanno pensato, e giustamente, che la rispondenza tra la motivazione del nome e il nome dell'altare doveva essere anche questa volta perfetta e perciò hanno pensato di emendare *kēs* in *nēs*<sup>2</sup>. Così l'altare si chiamerebbe «la mia bandiera», perchè la mano si trova sulla «bandiera» del Signore. Ma di che vessillo si parla? Essi dicono trattarsi del bastone di Dio che Mosè teneva in mano durante la battaglia, ma ciò non mi persuade, perchè la parte essenziale di una bandiera è il drappo e non il bastone. Che poi questa citazione poetica dovesse considerarsi come allusione alle lotte vittoriose di Saulle e di Davide contro gli Amalechiti — come di solito ammette l'esegesi moderna — è un'affermazione gratuita che non serve affatto a chiarire l'episodio di sè stesso, nè la disuguaglianza tra i termini *nēs* e *kēs*.

Secondo me, il verso 16 non va corretto, perchè è autentico, ma piuttosto la parola *nissì* ('il mio vessillo') del verso 15 va emendata in *kissì* ('il mio trono'). Il testo risulterebbe allora il seguente: «E Mosè edificò un altare e chiamò il suo nome 'Jhwh il mio trono'; e disse: Poichè la mano sul trono di J. che vi sarà guerra per il Signore contro Amaleq di generazione in generazione».

Che a un altare venga dato il nome di 'trono' del Signore non ci deve fare alcuna meraviglia. Noi sappiamo oggi con incontrovertibile sicurezza che gli antichissimi altari avevano in realtà la forma di un trono, di un seggiolone con uno schienale, avente talvolta agli angoli anche qualche ornamento<sup>3</sup>.

È a tutti noto che in un tempo posteriore il cielo veniva considerato come il trono del Signore e la terra lo scanno per i suoi piedi. Nelle visioni profetiche si vede il Signore seduto su un trono alto ed elevato. A proposito del 'trono' del Signore abbiamo tutta una letteratura continua, incessante, mentre invece non incontriamo in alcun testo nè in alcuna figura, l'immagine del Signore con un 'vessillo' in mano. Se egli è talvolta

<sup>1</sup> Kautsch-Bertholet, *Heil. Schr.*<sup>4</sup>, Tübingen 1922, p. 122, seguito pedissequamente dal Luzzi.

<sup>2</sup> La stessa proposta di leggere *nēs* anzichè *kēs* fa anche A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible*, Paris, Alcan, 1926, p. 13.

<sup>3</sup> Varie notizie sull'antico altare a forma di sedia, oppure composto di una tavola e uno schienale, presso i Mesopotamici e gli Ittiti, offre G. Contenau, *La civilisation des Hittites et des Mittanniens*, Paris, Payot, 1934, pag. 195 e pag. 210, fig. B.

per i suoi tementi un *nēs*, la parola ha in tal caso il significato di 'prodigo', 'forza'.

Con la spiegazione da noi proposta, Es. XVII, 15,16 rientra nella regola generale secondo cui si stabilisce un'omofonia perfetta tra il nome dell'ara e il termine relativo contenuto nella motivazione.

*Trieste.*

I. ZOLLI

**Per riduzione di spazio, la rubrica RIVISTA BIBLIOGRAFICA  
(e NOTE BIBLIOGRAFICHE) è rimandata al fascicolo suc-  
cessivo.**

11. Allwissenheit Gottes in *China*: Die Allwissenheit ein Attribut Tiens (des 'Himmels'), bzw. Schang-Tis (des 'erhabenen Herrn') nach den kanonischen Büchern (Schu-king und Schi-king). — Die Allwissenheit Gottes im spekulativen chinesischen Denken: bei Mé-ti; bei den Taoisten Lieh-tse, Han Fei-tse; beim Eklektiker Ho-kuan tse; beim Neo-konfuzianer Tschu-hsi. Allwissende Götter bei barbarischen Völkern *Süd-Chinas* und *Indo-Chinas*.
  12. Allwissende höchste Wesen bei *primitiven* Völkern: Halbinsel Malakka — Andaman-Inseln — Indonesien — Mikronesien — Melanesien — Polynesien.
  13. Allwissende höchste Wesen bei *Naturvölkern Australiens*: die höchsten Wesen der Südostaustralier.
  14. Allwissende höchste Wesen bei *Naturvölkern Nord-Amerikas* (Nordzentralkalifornien — Indianer der Nordwestpazifikküste — Algonkinen — Irokesen) und *Süd-Amerikas* (Fueginer).
- [Anhang: Allwissende Götter in der *altmexikanischen* und in der *altperuanischen Religion*].
15. Allwissende höchste Wesen bei *Naturvölkern Afrikas*: Negern, Sudanesen, Bantu, Nilotiker, Bergdama, Hottentotten, Buschmänner.

#### Ve Vorlesung.

##### Zusammenfassung:

1. morphologisch: Zwei Typen der göttlichen Allwissenheit: a) der magisch-dynamistische Typus; b) der hier besonders behandelte **beschauende** Typus.
2. systematisch: a) das 'Wer' (das Subjekt der Allwissenheit): allwissende Götter sind überhaupt Himmelsgötter; — b) das 'Was' (das Objekt der Allwissenheit): die Allwissenheit Gottes überhaupt das menschliche Handeln betreffend; — c) das 'Wie' (der Modus der Allwissenheit): die Allwissenheit Gottes überhaupt auf einem Allsehen (nebensächlich auf einem Allhören und auf einer Allgegenwart) begründet.
3. erkenntnistheoretisch: die Allwissenheit Gottes im mythischen Denken wurzelnd.
4. religionsgeschichtlich: Der Glaube an ein allwissendes Wesen eine uralte Erscheinung des religiösen Glaubens. — Allwissende höchste Wesen bei Völkern der Urkultur schon vorhanden. — Die Allwissenheit Jahwes möglicherweise urisraelitisch (nicht aus fremden [altorientalischen] Einflüssen stammend).
5. ethisch: Der Glaube an die Allwissenheit Gottes als ethischer Wert. — Altertümlichkeit des ethischen Gefühls.
6. religiös: Die Allwissenheit Gottes als Glaubens-Korrelat des religiösen Gefühls einer dauernden, immanenten, unentzerrbaren, numinösen Präsenz.

#### Una nuova Cattedra di Storia delle Religioni.

Una cattedra di storia delle religioni è stata istituita nella R. Università di Milano. Ne è stato nominato titolare il prof. Uberto Pestalozza, già da un ventennio professore incaricato della stessa disciplina nella stessa Università.

## SOMMARIO

DEL VOLUME XI (1935)

	Pag.
J. Murphy, <i>High gods among low races</i> . . . . .	I
K. Kerényi, <i>Gedanken über Dionysos</i> . . . . .	II
R. Freschi, <i>Girolamo Galateo e la sua Apologia al Senato Veneto</i> . . . . .	41
G. Furlani, <i>Ištar, Anāhitā e Nike Apteros</i> . . . . .	139
A1. A. Abaecherli, <i>The Institution of the Imperial Cult in the Western Provinces of the Roman Empire</i> . . . . .	153
M. Guarducci, <i>Diktynna</i> . . . . .	187

### RASSEGNE ED APPUNTI:

Hermann Usener als Religionshistoriker (C. Clemen) . . . . .	110
La religion d'Israël d'après un ouvrage récent (E. Dhorme) . . . . .	204
L'altare, trono del Signore (Es. XVII, 15, 16) (I. Zolli) . . . . .	212

### RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

R. Pettazzoni, <i>La confessione dei peccati, II: Egitto. Babilonia. Israele. Arabia Meridionale</i> (G. Furlani) . . . . .	125
L. Suali, <i>Gotama Buddha</i> (V. Papesso) . . . . .	128
R. Freschi, <i>Giovanni Calvino</i> (D. Cantimori) . . . . .	131

### NOTE BIBLIOGRAFICHE (L. M. Ugolini; *Annuario di Studi Ebraici; Prägungen germanischer Religiosität*) . . . . .

136

### NOTE E NOTIZIE

Il VI Congresso Internazionale di Storia delle Religioni . . . . .	137
Il Congresso di Bruxelles - Corso di lezioni alla Fondazione Olaus Petri - Una nuova cattedra di Storia delle Religioni	215

---

R. PETTAZZONI - *Direttore responsabile*

---

Bologna - Officina Grafica A. Cacciari