

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

Anno VII - 1931 - Volume VII

(Nuova serie, Vol. IV)



280
M. M.

BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI

1931 - IX

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

GLI DEI DI OMERO

Saggio sul libro di WALTER F. OTTO, *Die Götter Griechenlands: Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*,
Bonn, 1929.

Ci sono tuttora dei profani — e anche non pochi storici! — i quali ritengono che la storia esponga semplicemente ciò che è accaduto. Può darsi che essa non lo conosca o lo conosca soltanto in parte, nel qual caso è suo dovere dichiararlo apertamente. Ma se lo conosce, va da sè che essa ce lo comunica. Questa opinione dipende dal non vedere che l'uomo non ha alcun accesso all'essere vero e proprio (*Dasein*), neppure a quello attuale, neppure a quello suo personale, e che egli può parlare soltanto di un modo di essere (*So-sein*), che egli deve prima aver capito. Lo storico dispone bensì di dati tangibili: egli può metterseli davanti sul suo scrittoio sotto forma di documenti d'ogni specie: testi, atti, prodotti della civiltà materiale, fotografie di opere d'arte, ecc. Tutti questi sono documenti, testimonianze, segni: essi tutti insegnano, espongono, significano qualche cosa. Ciò che essi dicono, sia nel linguaggio delle parole, sia in quello delle linee, dev'esser capito dallo studioso. Il *quid* di cui essi parlano resta inaccessibile per sempre. Ciò che è primitivamente accaduto rimane costantemente lontano. Nella storia noi comprendiamo gli antichi sempre solo in quanto comprendiamo noi stessi. Ciò può esser molto, ma può anche essere molto poco. I documenti della preistoria, p. es., sono, per quanto concerne la religione, inesplicabili. Può darsi che i 'bastoni da comando' del Cromagnon siano degli scettri; può darsi anche che siano degli oggetti sacri del genere dei *tjurunga* australiani. Di più non si può dire, perchè non c'è nulla da capire. E il sapere che questi oggetti esistono, non è gran che. Essi potrebbero essere un dato storico soltanto se noi potessimo varnarne un senso. La storia è interpretazione, intendimento della espressione. Spiegazione dei segni¹.

¹ Vedasi il mio articolo in questo Periodico, vol. II, 1926.

Ne viene che ogni età intende il passato in maniera diversa. Ciò dipende in parte dal fatto che i documenti sono conosciuti meglio e in maggiore abbondanza e varietà. Ma l'essenziale è che ciascuna epoca è conformata diversamente, e quindi non può non intendere diversamente. Così avviene che ogni epoca spiega in modo sempre diverso il Rinascimento, la Riforma, l'Antichità. Questo avvertì giustamente O. Gruppe quando nella sua *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte*¹ si prefisse il compito di indagare « come negli studi mitologici e nell'atteggiamento di ciascuna età di fronte al mondo degli dèi e dei miti greci si rispecchi la sua cultura complessiva, l'intera sua concezione del mondo ».

Tutto questo vale, in particolare, per gli dèi di Omero. Noi non abbiamo bisogno di esporre qui partitamente come essi siano stati successivamente intesi in ciascuna epoca. Il bel libro del Gruppe fornisce a questo scopo abbondanti materiali. Per molto tempo gli dèi di Omero appartengono, al pari delle figure della storia sacra, al patrimonio comune della cultura. In un certo senso ciò si verifica anche oggi. Si deve sapere che cosa significa il dire che uno non ha tallone d'Achille, oppure che è un Ercole, e si deve anche saper adoperare all'occorrenza questi più eletti modi di dire. Gli dèi di Omero servono ancora ai giorni nostri da soggetto a poeti e scenografi. Accanto a questo modo tutt'al più puramente estetico di intendere gli dèi, si è sempre voluto intenderli anche in senso più profondo: la loro storia doveva essere la forma simbolica di una verità o conoscenza occulta. Allegorismo ed eumerismo hanno trovato in ogni tempo a partire dall'antichità i loro partigiani.

La vera e propria comprensione della mitologia greca comincia solo col classicismo. E subito dobbiamo aggiungere il romanticismo, perchè Herder è, tanto nell'uno come nell'altro, il promotore in fatto di mitologia. Per lui questa non è più un elemento decorativo o un passatempo: è un linguaggio, e precisamente il linguaggio dei poeti, che è la lingua madre dell'umanità². Il valore della forma per la poesia e il linguaggio fu qui per la prima volta messo in evidenza e a poco a poco poté affermarsi contro l'insulsa allegoria. Né in particolare doveva riuscire strana a Herder la figura divina, a Herder che avvertiva uno stretto

¹ 1921: Prefazione.

² [Herder ha un precursore in G. B. Vico: *N. d. R.*].

legame fra religione e poesia (arte). Di qui è breve il passo alla formula schilleriana: «Allora nulla era sacro fuorchè il bello». Qui il mito riesce finalmente ad essere sè stesso, cioè linguaggio, poesia, mentre fino allora aveva dovuto contentarsi della funzione di semplice rivestimento piacevole di pensieri di ogni genere, o — peggio ancora — di pura fantasia arbitraria. Per la prima volta è sentita la necessità del mito. E questa necessità della figura divina è considerata prima come fatto naturale (Rousseau), poi addirittura come nazionale. A partire da questo momento il mito poté valere idealmente come religione, come poesia, come patrimonio della coscienza popolare.

Di qui si comprende tanto il simbolismo romantico di un Creuzer quanto il classicismo di Goethe e di Schiller. Schiller accentua l'elemento vitale nella natura, che è insieme il divino e il bello. I suoi idddii sono figure poetiche rousseauiane:

Da der Dichtung zauberische Hülle
Sich noch Heblich um die Wahrheit wand,
Durch die Schöpfung floss da Lebensfülle,
Und was nie empfinden wird, empfand.
An der Liebe Busen sie zu drücken,
Gab man höhern Adel der Natur,
Alles wies den eingeweichten Blicken,
Alles eines Gottes Spur.

Wo jetzt nur, wie unsre Weisen sagen,
Seelenlos ein Feuerball sich dreht,
Lenkte damals seinen goldenen Wagen
Helios in stiller Majestät.
Diese Höhen füllten Oreaden,
Eine Dryas lebt' in jedem Baum,
Aus den Urnen lieblicher Najaden
Sprang der Ströme Silberschaum.

(Die Götter Griechenlands).

Goethe accentua la distanza e la virtù della moderazione, della *sophrosyne*, di fronte alle forme belle su cui splende il cielo di Grecia:

Was unterscheidet
Götter von Menschen?
Dass viele Wellen
Vor jenen wandeln,
Ein ewiger Strom;
Uns hebt die Welle,
Verschlingt die Welle,
Und wir versinken.

(Grenzen der Menschheit).

Noi ritroveremo questo duplice aspetto del classicismo nel neoclassicismo. Veramente all'avvento di un neoclassicismo non si sarebbe creduto trent'anni fa. Infatti tutto il secolo decimonono e anche una parte del ventesimo si è proposto come compito il superamento del classicismo. E questo, come comprensione dello spirito greco, pareva tramontato per sempre.

Da un lato questa reazione fu la conseguenza di un metodo scientifico sempre più rigoroso, cui si accompagnò un enorme accrescimento del materiale di studio. Questo studio ebbe un carattere positivo, non di rado positivistico. Ma c'è anche una reazione d'altro genere, che considera di preferenza il lato oscuro ('Nachtseite') dello spirito greco e nella civiltà omerico-olimpica non vuol vedere altro che una fase in seno ad uno svolgimento più ampio ed essenzialmente diverso. Fu l'età dei cavalieri e degli eroi a costruirsi — al pari dell'epoca aristocratica dell'India vedica e dell'antica Scandinavia — una epoca che non è punto prototipica dello spirito greco. Prima, dopo ed anche durante quest'epoca cavalleresca ci furono altri spiriti diversi da quelli di Omero. Rigorosa indagine delle fonti, comparazione romantica delle religioni, e predilezione per il fantastico, si diedero la mano e lavorarono d'accordo: fu questo appunto il periodo romantico-positivistico della storia delle religioni¹.

Basterà un nome solo. Erwin Rohde ha contribuito più di ogni altro al superamento del classicismo. Egli fece capire la religione di Dioniso (che non è un dio omerico!), egli accentuò l'elemento mistico nello spirito greco, quale si manifesta soprattutto nell'orfismo. Egli fece vedere che l'eterno motivo comune a tutta, quasi, l'umanità, il pensiero della morte e dei morti, fu presente anche allo spirito greco, nonostante l'indifferenza omerica.

Allora divenne anche possibile studiare le belle figure omeriche in rapporto alla loro origine, scomporle e risolverle nei loro elementi costitutivi. Da prima gli dèi furono ricondotti allo stato di feticci: Hermes al mucchio di pietre, la bella Elena al suo platano originario, Apollo al pilastro dell'*agorá*..... Tutto diventò più primitivo e barbarico, ma tutto, anche, più religioso e più mistico di quanto il classicismo aveva ammesso.

Noi menzioneremo soltanto due fatti principali, perchè il neoclassicismo — al quale presto arriveremo — li presenta sotto

¹ V. il mio articolo 'Religionsgeschichte' in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*².

tutt' altro aspetto. Allora, anzi tutto, fu messo in luce tutto lo strato degli dèi preellenici, e si trovò che esso era abbastanza in contrasto col mondo degli dèi omerici. Di fronte alla signoria patriarcale di Zeus quella matriarcale della Terra; di fronte al cielo splendente l'inferno oscuro, di fronte al nuovo spirito sereno, poco preoccupato dei defunti ed uso a punire l'omicidio con una ammenda, il vecchio spirito vincolato da tabù, che manda le Eumenidi a inseguire l'assassino per fargli pagare il fio dell'omicidio; di fronte alla nuova legge l'antica, come già seppe Eschilo. Si trovò che la dea della terra, soprafatta a Delfi da Apollo, era invece rimasta sempre vincitrice e che essa, almeno nella figura della madre del grano, *Demeter*, aveva nella religione una parte di gran lunga più importante che le dee dell'Olimpo. Si vide come dal suo culto fosse derivata la legge e il costume, e come i morti i *demétreioi*, seguitassero a vivere con i superstiti.

Allora Eleusi divenne qualcosa di più che un nome pieno di mistero, e, sebbene non si potesse — nè mai si potrà — conoscere il segreto dei misteri stessi, questo almeno rimase accertato, che intorno al *telestérion* aleggiava non solo una pietà sincera, ma anche un'intima preoccupazione per la 'salvezza' e una lieta speranza di una beata immortalità, ciò che al classicismo sarebbe apparso assolutamente 'non greco'.

Ma uno spirito ancor meno 'greco' nel senso classico si sconcesse nell'orfismo, il quale alla disprezzata vita terrena neppure contrapponeva un avvenire di beatitudine, ma solo un ideale negativo, cioè la cessazione dell'esistenza e la evasione dal tremendo ciclo delle rinascite.

D'altro lato si giunse ad una concezione più esatta della formazione degli dèi omerici. Si imparò a comprendere come la concentrazione di tante diverse divinità locali nelle pochissime figure dell'Olimpo, e la sistemazione del chaos polidemonistico nella teologia doveva per fatale conseguenza trascinare seco le svariate storielle equivoche che formavano il tema principale della mitologia. Si comprese la libidinosità di Zeus e l'eterna gelosia di Hera come non dipendenti dalla loro volontà, ma dalle esigenze speciali della teogonia; e si capì anche come ciò dovesse suscitare l'opposizione di un Xenofane e di Euripide, sino alla finale negazione della divinità omerica:

Ἐπτάται· γὰρ δὲ θεός, εἰπερ ἔστιν ὅρθως θεός,
οὐδένας· δοιδῶν οὐδὲ θύσινοι λόγοι.

(Euripide, *Herakles*, 1345 sg.).

Si vide come la plasmazione dei poeti fosse responsabile non soltanto della trasfigurazione della zolla e dell'animale in belle e luminose figure umane, ma anche di qualche altra cosa meno edificante. Si può venerare un fallo, ha detto Gilbert Murray, ma non è possibile adorare un dio in fregola¹.

Così agli dèi omerici finì per non restare quasi nient'altro che il vanto alquanto dubbio della bellezza. Il mondo degli dèi omerici è un bel sogno, non una realtà di fede: gli dèi sono « artist's dreams, ideals, allegories: they are symbols of something beyond themselves. They are gods to whom doubtful philosophers can pray, with all a philosopher's due caution, as to so many radiant and heart-searching hypotheses. They are not gods in whom any one believes as a hard fact (They) could awaken man's worship and strengthen his higher aspirations: but at heart they knew themselves to be only metaphors »². Ecco dunque di nuovo la concezione 'decorativa'! Si riconosce che la vera religiosità dei Greci si volge ad altri oggetti: ai misteri, al culto dei morti, ai primitivi idoli di legno, agli dèi della *polis*, all'ebbrezza dionisiaca. Ma degli dèi di Omero non si sa veramente che cosa farne.

Essi costituiscono d'ora innanzi nel complesso della storia della religione greca un residuo inesplorato e incompreso. Come va inteso il rapporto fra tutte le forme di devozione ora scoperte e l'Olimpo? fra la *sophrosyne* omerica e le profondità religiose dei tragici e del misticismo, le disperazioni e i rapimenti della credenza popolare e dei misteri? Tale rapporto non può essere puramente negativo: certo non è così che i Greci l'hanno sentito. E la religione di Omero si pone come religione, *non* come allegoria.

Così il nome di un dio omerico era diventato a poco a poco un 'term of reproach' (Murray), la religione omerica un corpo estraneo nell'organismo dello spirito greco. Il classicismo era così completamente superato che ormai non si riusciva più a trovare nelle fonti ciò che lo aveva prodotto.

In questo stato di cose il libro di Walter F. Otto, di cui il presente studio cerca di determinare più precisamente il significato, è un'opera necessaria e feconda. L'Otto si propone di intendere di nuovo in maniera positiva questo residuo morto, di trasformare nuovamente il 'term of reproach' in un titolo di gloria.

¹ V. il mio libro *Götter en Menschen in Hellas*, 1927, 160 sgg.

² Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, 1925, 99 sg.

Naturalmente egli non è stato il primo che ha cercato di rendere comprensibile il 'residuo' della religione olimpica nel quadro religioso complessivo dell'antichità greca. Qui sarebbe da menzionare già il Nietzsche, il quale intende il rapporto fra il sogno olimpico e il contenuto tragico della religione greca come « die entzückungsreiche Vision des gefolterten Märtyrers zu seinen Peinigungen »¹, e con ciò ha colto certamente un punto essenziale. Io vorrei anche ricordare il bel libro di Otto Kern (*Die Religion der Griechen*, I, 1926) e la sintesi di Raffaele Pettazzoni (*La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, [1921]), dove la differenza fra i culti mistico-agrari di Demeter e di Dionysos e quelli mitico-statali degli Olimpi è messa in relazione di parallelismo con la differenza fra la religiosità dell'anima e quella della natura. Soprattutto è da citare qui Martin P. Nilsson, il quale nel suo sguardo sintetico (*Den grekiska religionenshistoria*, 1921, ediz. inglese, 1925), nonché nel suo importante articolo *Götter und Psychologie bei Homer* (*Archiv für Religionswissenschaft*, 22, 1923-4), cerca di intendere seriamente la religione omerica. Cionondimeno l'apprezzamento degli dèi omerici in senso religioso restò generalmente negativo: la loro schietta umanità spiana la via all'arte e alla scienza, ma la religione è assente. Il Nilsson accentua l'azione dell'« apparecchio degli dèi » olimpici, la quale non riesce ad avvincere essenzialmente l'uomo e non può fornirgli interiormente nulla. « L'apparecchio degli dèi è uno schema poetico da sfruttare ». L'intervento divino — l'*ἄτμη* — è inteso come uno sdoppiamento della personalità dovuto all'instabile equilibrio psichico dell'uomo primitivo. L'uomo omerico non saprebbe spiegarsi questo sdoppiamento, e tutt'al più parlerebbe di un *démone* o di θεός τοις. Ma il poeta introdurrebbe l'apparecchio degli dèi. Eccoci di nuovo lontani come prima: gli dèi di Omero sono e rimangono pura decorazione, il rivestimento grazioso di avvenimenti umani. Non ci sorprende quindi che il Nilsson nella sua critica del libro dell'Otto (Deutsche Literaturzeitung, 1928, Hft. 28), pur ammirando alcuni punti, non riesca a trovare in Omero la religione là dove la vede l'Otto, e ritenga di doverla cercare piuttosto in ciò che sfugge completamente alla religione olimpica, cioè nella scissione fra essere e dover essere, e nelle risultanti concezioni della morale, del bisogno di salva-

¹ *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik.*

zione, ecc. Noi dobbiamo ora vedere se e fino a qual punto egli abbia ragione.

* *

L'Otto ritiene che finora si è insistito in maniera troppo unilaterale sui problemi dell'origine, dello svolgimento e della forma esterna. Così non fa meraviglia che si sia dovuto abbandonare la religione omerica come un residuo incompreso. Perciò noi dobbiamo ora prestare attenzione alla forma interiore.

L'Otto non è soltanto neoclassicista: è realista. Anche questo non è puro caso. La scienza è oggi assorta in un grande tentativo di riorientamento, in cui tutto quanto era da tempo dimenticato e condannato torna a galla. Ma in questo nuovo orientamento c'è una cosa essenziale, ed è il rispetto di ciò che è dato. Il dato non va sottoposto ad elaborazione 'scientifica': si deve lasciarlo parlare, lasciar che esso si mostri, e poi parlarne. Anche nella religione e nell'arte compare un 'nuovo realismo' ('neue Sachlichkeit') che nell'arte naturalmente tende di nuovo al classicismo. La musica si volge dal romanticismo pieno d'anima e di espressione alla bellezza formale dell'età pre-beethoveniana, la quale conserva al suo oggetto la distanza e dalle cose pretende solo che siano belle e sonore. È la pura forma che domina, e non c'è nulla da chiederle, come essa non ha nulla da esprimere, e vuole soltanto essere ammirata.

Così noi comprendiamo le due idee fondamentali della riabilitazione degli dèi fatta dall'Otto: nella religione omerica prevale a) la coscienza della distanza, che lascia stare le cose come sono e non chiede loro nulla e nulla in loro trova da ridire. È il regno della forma eterna, della figura definitiva. «Perocchè con gli dèi nessun uomo deve misurarsi». Qui non c'è posto per la morale e per la salvazione. E in questa religione si tratta b) della vita fisica quale ci è data, non di un 'tutt' altro' ('ganz Anderes'): in netta opposizione al suo omonimo Rudolf Otto!), non di un al di là, non di ciò che non è di questo mondo, ma proprio di questo mondo stesso e della sua effettiva realtà. Qui non attecchisce il misticismo:

In den heitern Regionen,
wo die reinen Formen wohnen,
raucht des Jammers trüber Sturm nicht mehr.

a) Gli dèi di Omero non possiedono né la forza strappo-tente né la volontà superiore che hanno tanta parte nelle altre religioni. Detto in termini storico-religiosi: essi non appartengono né al dinamismo né all'animismo. Essi non rappresentano «l'elemento che lotta, che vuole ed esige, l'illimitato, il mostruoso, il labirintico», ma soltanto l'essere e precisamente l'essere configurato, la forma. Il Greco vedeva «le forme esistenti del mondo umano in tale immediata realtà che doveva venerarle come idddi» (p. 229 sg.). Il dio omerico non è una volontà demónica, che si rivela agli uomini e si impone ad essi alla guisa del Dio semitico: ‘Io sono colui che è; io sono Jahve, il Dio tuo’ (305). Del pari il Greco non sentì la esigenza — così profonda presso i Semiti — della unità del divino (305). Egli vedeva la vita appunto nelle forme. Egli preferisce l'una alle altre come fa Ulisse con Athena. Non importa. «Nella sfera celeste le forme stanno grandi e pure l'una di fronte all'altra. Là può la intangibile Artemide guardare con freddo stupore la mollezza di Afrodite» (309). Punibile è soltanto il disprezzo di una divinità, come quello di cui si rese colpevole Paride verso Hera, Ippolito verso Afrodite (308).

La vita circonda il Greco come forma divina. «Presenza immediata e corporea, congiunta con un valore eterno, questo è il miracolo delle figure create dai Greci» (321). Nulla perde il suo valore, soprattutto non lo perde la natura di fronte allo spirito: è il dominio della pura forma nella sua eternamente inaccessibile assoluta realtà.

Le figure delle singole divinità sono disegnate sui modelli omerici con grande finezza poetica. Ecco Artemide, la natura solitaria, enigmatica, dove vive la purezza dell'elemento intatto, la castità della foresta inviolata. «In momenti luminosi ecco apparire improvvisamente la forma». «Una caccia vola per l'aria. È il divino spirito della natura sublime, l'alta splendente signora, la pura, che innamora sino alla follia, ma che non può amare, strana e inaccessibile come la natura selvaggia, eppure, come questa, tutta incanto e freschezza e lampeggiante beltà» (102 sgg.). La eterna lontananza della boscaglia trovò in Artemide la sua forma bella.

Hermes (145 sgg.): È il signore delle strade, lungo le quali sta il suo mucchio di sassi (*herma*), come infatti egli stesso fu una volta uno di questi mucchi (i risultati dell'indagine ‘analitica’ sono, in genere, tutt'altro che trascurati dall'Otto). Ma il mucchio di sassi diventò una figura. «Dove c'è un passaggio, dove si percorre un cammino, ivi è presente il meraviglioso compagno».

«La sua venuta, la sua presenza ha qualche cosa che è proprio degli spiriti». «Hermes è entrato», dice il Greco, là dove noi diremmo: passa un angelo per la stanza. «È come se si movessero dei misteri notturni, sebbene sia giorno chiaro». Ma egli agisce per lo più di nottetempo, su sentieri oscuri. Così comprendiamo la sua connessione coi morti. Il suo regno è il mistero della notte. «La vicinanza è dileguata e con essa anche la lontananza. Tutto è insieme lontano e vicino, prossimo a noi, eppure misteriosamente lontano». Tutto veglia e dorme ad un tempo. C'è un brivido nell'aria e un inganno. Egli è infatti il celeste impostore. La forma di vita che il Greco coglie in questo dio non è una virtù soccorritrice, e non ha nulla di eroico. È dubbia, ibrida. Ulisse e Diomede invocano Athena nelle loro avventure notturne (*Iliade*, X); ma a Dolone Euripide raccomanda il cappello di Hermes. Ma pur senza essere eroico, Hermes non è volgare: è soltanto ilare e disinvolto. E soprattutto: è una figura. Noi avevamo sempre analizzato e distinto: mucchio di sassi, pietra fallica, dio della strada, impostore, spirito notturno, ecc. L'Otto ci mostra che tutto ciò va bene e sta bene, ma solo a patto di non dimenticare che Hermes è una figura viva, la quale dev'essere intesa nella sua unità.

Lasciamo stare se questa comprensione unitaria degli dèi sia sempre riuscita al loro apologeta. Ma certo egli ha ragione in questo: delle figure che hanno avuto una parte così importante nella vita degli uomini come gli dèi di Omero, noi possiamo bensì considerarle come degli agglomerati di vari elementi eterogenei; anzi dobbiamo farlo: solo non dobbiamo dimenticare mai che questi elementi costitutivi si sono fusi in una nuova unità caratteristica che vuol esser compresa in sè stessa, e non in quei suoi elementi originari. Avere nettamente accentuato questo punto è certamente uno dei meriti principali dello studio dell' Otto.

Oltre al dinamismo e all'animismo c'è un altro momento capitale della storia delle religioni cui l' Otto ha negato ogni valore per ciò che concerne gli dèi greci, ed è la magia. Chi non chiede nulla all'essere, e gli presta soltanto la forma, riesce a realizzare il desiderio del vecchio Faust: allontanare la magia dal suo sentiero. Gli dèi di Omero non esercitano la magia, ed anche gli uomini relativamente poco. La voglia di tutto ottenere, tutto abbracciare, tutto avere in potere vien meno là dove non c'è che il puro essere. «La natura è la nuova grande parola che lo spirito greco fatto maturo contrappone alla primordiale magia». Con ciò esso si apre la via alla scienza e all'arte (47). Gli dèi non sono esponenti

di una potenza o di una impotenza, ma « forme della realtà, nelle quali l'essere molteplice della natura trova la sua completa ed eterna espressione » (49).

È per questo che l'uomo pensa a sè stesso. L'individuale è incompleto e transitorio, « ma la forma permane. In essa sta il senso di tutto l'essere e di tutto il divenire ». Essa è la vera realtà, il vero divino. Presente in tutti i fenomeni, è ad essi superiore come forma immanente.

Questa coscienza della distanza, questo valore lasciato alla forma come tale si esprime soprattutto nella figura di Apollo. Anche qui l'analisi scorge giustamente una quantità di elementi diversi: il pilastro, il dio della migrazione, il demone della pestilenzia, il demone della fecondità, ecc. Ma l'Apollo omerico non è la risultante di tutti questi elementi componenti, bensì una figura viva. Lo spirito greco « poteva con uno sguardo scevro così di cupidigia come di anelito alla salvazione vedere il mondo e la vita come forma. Nella forma tutto ciò che è elementare, momentaneo e individuale è annullato, mentre l'essere è riconosciuto ed affermato. Per cogliere la forma è necessaria una distanza di cui nessuna negazione del mondo è stata capace » (101). Apollo respinge ciò che è troppo vicino, « l'oppressione delle cose, lo sguardo offuscato, nonché il turbamento dell'anima, l'ebbrezza del misticismo, e il suo estatico sognare ». Alla brama mistica del possedere si contrappone in Apollo un aristocratico riserbo. Qui il senso intimo dell'argomentazione dell'Otto è rivolto manifestamente contro il cristianesimo e contro il più cristiano degli dèi della Grecia, Dioniso. Una figura come Apollo ci convince della nullità dell'individuo, ossia dell'anima personale. Solo ciò che oltrepassa l'individuo ha valore; « eterna resta la forma » (99 sgg.).

La virtù apollinea è la *sophrosyne*. Tutta la sua nobile riservatezza si rivela nella mirabile narrazione della battaglia degli dèi (Iliade, 21, 461 sgg). Hermes rifiuta di combattere perché è troppo furbo. Ma anche Apollo rifiuta il duello con Poseidon:

Ἐννοοῖγαι· οὐκ ἀν μαρτυροῦσα μαθήσατο
ἔμπειν, εἰ δὴ τοίγε βροτῶν ἔνεκα πτολεμίζω
θειλῶν, οἱ φόλλοισιν ἐσικάτες ἄλλοτε μάν τα
ζαφλαγέας τελέθουσιν, ἀρούρης καρπὸν ἔδοντες,
ἄλλοτε δὲ φθενόθουσιν ἀκήριοι.

E quando Artemis lo rimprovera di viltà, egli non risponde, ma si ritira in silenzio (84).

Certo qui l'Otto ha trascurato alcuni tratti dell'Apollo omerico: il suo tremendo potere demonico nel I libro dell'*Iliade*, la sua formidabile comparsa nell'*Inno omerico*, quando gli dèi balzano dai loro seggi. Ma egli può affermare con ragione che questi tratti esorbitano dalla figura ideale dell'Apollo greco, che essi sono certamente molto importanti per l'analisi, ma per la sintesi non contano nulla. Certo ci sarebbe da fare una rettifica, nel senso che accanto alla figura di Apollo quale è disegnata dall'Otto c'è stata almeno un'altra. E noi vedremo che questa osservazione ha una grande importanza. Ma il fatto è che Apollo è il più bell'esempio di un dio greco nel senso dell'Otto. « Che cos'è che differenzia gli dèi dagli uomini? »: non dèi come Demeter e Dionysos, ma come Apollo, Zeus, Artemis? Essi sono eterni, giovani, belli, grandi di statura, forti, intelligenti e felici. Essi possono non darsi gran pensiero del mondo degli uomini; questo non può turbare la loro felicità. L'uomo è una povera creatura, il dio è una forma eterna. Dopo Goethe e Hölderlin è qui che per la prima volta ricompare questa coscienza del divino.

Ihr wandelt droben im Licht
Auf weichem Boden, selige Genien!
Glänzende Götterlüfte
Röhren euch leicht,
Wie die Finger der Künstlerin
Heilige Saiten.

Schicksallos, wie der schlafende
Säugling, atmen die Himmelschen;
Keusch bewahrt
In bescheidener Knospe,
Blühet ewig
Ihnen der Geist,
Und die seligen Augen
Blicken in stiller
Ewiger Klarheit.

Doch uns ist gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruhn,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahrlang ins Ungewisse hinab.

(Hölderlin, *Hyperion's Schicksalslied*).

*
**

b) La vita della natura ha valore nella sua realtà. La limitata, ma profonda esperienza della natura è dall'Otto contrapposta come esperienza centrale della religione omerica a ciò che vi ha di violento, di eterogeneo, di indeterminato e di amorfo in altre esperienze del divino. La religione omerica non cerca un altro mondo misterioso, ma unisce ad una acuta osservazione un reverente riconoscimento della natura. Gli dèi non ci sono per spiegare il corso delle cose o per giustificarlo, tanto meno per interromperlo; il divino è il corso stesso naturale delle cose (218). Nè è sublimato lo 'spirito' a spese del corporeo. Non c'è corporeità che non sia più che pura e semplice materia. Poichè è la forma che domina. Ed anche la materia può esser considerata in questa maniera. Lo 'spirito' non è ciò che non ha limiti e che non cade sotto il dominio dei sensi, ciò che è indescrivibile e ineffabile, ma «dove è lo spirito, ivi domina la chiarezza e la forma» (205).

Questo porta ad importanti conseguenze morali e psicologiche. Per il primitivo la natura, anche la natura umana, può essere qualche cosa soltanto in senso magico. È necessario che con la natura si possa fare qualche cosa per che l'uomo possa accettarla. A questo servono i riti magici. Essi fanno della vita semplicemente naturale una vita tollerabile all'uomo. Così è anche nelle religioni superiori, nell'Islam, nel Giudaismo e nel Cristianesimo. Anche qui non si vuole accettare la vita così come essa è. Solo che i mezzi per migliorare la vita sono di altro genere: non è l'uomo stesso, ma Dio, che interviene, ed è invocato perchè conceda il suo aiuto. Se là abbiamo la magia, qui abbiamo la magia di Dio: la creazione e la salvazione. Ma il Greco rigetta, secondo l'Otto, la magia al pari della creazione. Egli contrappone alla creazione la nascita e la crescita, cioè la *φύσις*.

Così avviene che egli può sentire pentimento per una cattiva azione, ma non soltanto pentimento. Perchè l'azione cattiva «ha un valore» come la buona. Bisogna sottomettersi alle sue tristi conseguenze. Ma l'uomo non è il solo responsabile. Non c'è abiezione del peccato, contrizione, miserabilità. «Ciò che è avvenuto doveva avvenire». Sono gli dèi che l'hanno fatto. Noi ricordiamo come l'Elena di Euripide nelle *Troadi* rigetta la colpa dei suoi peccati su Afrodite: è la dea, nel pensiero di Elena, la colpa di tutto, perchè è il suo mestiere quello di suscitare l'amore, tanto l'amore legittimo quanto lo scandaloso. E sappiamo anche come

il poeta per bocca della vecchia Ecuba la sferza spietatamente per questa dichiarazione. Così egli coglie l'intero mondo degli dèi omerici. E noi, analitici, comprendiamo come qui l'apparecchio degli dèi ha compiuto ancora una volta fatalmente l'opera sua, la netta ripartizione del corso delle cose fra i membri della famiglia divina. Ma l'Otto non ha bisogno di condividere lo sdegno di Euripide né di adottare la nostra spiegazione. Egli trova per il caso Elena una risposta completamente nuova: la passione che ha prodotto la cattiva azione ha fra gli dèi la sua figura splendida ed eterna, cui «l'uomo anche dal suo nulla può alzare lo sguardo» (225). Anche le famose obiezioni di Erakle, alla fine del drama euripideo, trovano con ciò la loro risposta. Gli dèi concorrono alla colpevolezza dell'uomo mediante l' $\alpha\tau\gamma$. Agamennone, nell'*Iliade*, XIX, 85 sgg. ammette di aver avuto torto. Ma la colpa è di Zeus e della Moira e della tenebrosa Erinni, che con l' $\alpha\tau\gamma$ lo hanno sedotto (239). È vero che l'uomo decide delle sue azioni, ma soltanto fino a un certo punto. Egli può rimproverarsene, accettarne le conseguenze. Ma non ha bisogno di tormentarsi. La sua azione sta su le ginocchia degli dèi (242), i quali non esigono un «cuore angosciato ed affranto».

C'è un limite solo, ed è la misura. Non si deve essere brutali. La *sophrosyne* è la virtù suprema. Athena vuol rendere immortale Tydeo, ma si allontana da lui sdegnata quando lo coglie a vuotare la tazza del nemico ucciso (62). Le belle pagine del Murray su la tendenza umanitaria della poesia epica (*The Rise of the Greek Epic*², 1911), ricevono qui una luce nuova ed inaspettata.

La spiegazione dei miti divini erotici quale è stata escogitata dall'analisi diviene superflua per l'Otto. I suoi iddii non hanno bisogno di discolpa. «Non c'è gioia di cui il dio abbia vergogna». Qui non c'è ombra di scandalo (312). E il problema sofistico (nonchè, dobbiamo aggiungere, tragico) della giustificazione del dio non costituisce un approfondimento; esso sorge soltanto quando si comincia a sdivinizzare il mondo. «Il diritto alla felicità, che l'individuo crede di avere, sorge quando tramonta la coscienza della presenza divina» (332). Così anche l'accentuatissimo antropomorfismo della religione olimpica, combattuto già da Xenofane, non ha nulla di indegno: la figura del dio è una figura naturale, ma è la figura più alta che la natura possiede (213 sg.).

In base a queste premesse si spiega altresì perchè Omero si dà così poco pensiero della morte e dei morti. Il culto dei morti

nel sepolcro appartiene all'antica religione della Madre; nella tomba essi seguitano a vivere insieme coi vivi. Ma nella civiltà dell'epopea la cremazione dei cadaveri si è sostituita alla inumazione; i morti sono esclusi dal mondo umano-divino (33). La dimora di Hades è invisa agli dèi (*Iliade*, XX, 65). Apollo specialmente deve evitare il contatto della morte, e abbandonare la casa dell'amico, di Admeto, non appena ivi si presenta la morte, allo stesso modo che Artemide abbandona il suo fedele Ippolito in punto di morte, non per durezza di cuore, ma perchè la morte è intollerabile al dio (non così Eracle, il quale anzi aiuta a vincere la morte: ma ciò sembra alludere alla presenza di altre idee, oltre alle omeriche, nello spirito greco). Il morto è estraneo alla vita. La sua vita è forma eterna, ma statica, senza movimento, è la vita cessata, la bellezza di una statua sepolcrale, «una grandezza passata, non una grandezza demonicamente presente» (175 sgg.). Anche le altre potenze che avevano avuto un valore sotto l'impero della Madre Terra, sono insignificanti per l'uomo omerico. La pesante 'cerchia terrestre' non possiede più la santità suprema, «l'estrema virtù non appartiene più alle potenze del sangue, della terra e dell'oscurità» (194). Al loro posto compare come limite della vita, anche della vita degli dèi, la *Moira*, il destino, non in senso positivo, ma semplicemente come potenza che trattiene, che impedisce (345 sgg.).

D'altra parte, il potere che l'uomo ha, lo ha da Dio. Tanto il coraggio quanto la viltà è opera di Zeus (245 sgg., questa è del resto una concezione primitiva e universale). Corrispondentemente, l'intervento degli dèi nella vita degli uomini non è un operare magico, bensì la forma di un accadimento psichico: in altri termini, è un miracolo che non è miracolo. Con una serie di esempi illustrati con grande finezza l'Otto ci fa toccare con mano questo concetto di miracolo, mostrando volta per volta come l'accaduto in sè non ha nulla di miracoloso, ma si distingue dalla vita di ogni giorno solo in quanto appare nella sua forma eterna. Tale l'aspetto giovanile di Penelope al ritorno di Ulisse (253). E soprattutto nell'*Iliade*, XXI, 595 sgg.: Achille insegue Agenore; ma Apollo lo porta al sicuro e trae Achille fuor di strada. Così i Troiani possono salvarsi; poi, quando Achille non sa più che partito prendere, vede d'un tratto il dio. Un uomo persegue un fantasma; in ciò, nulla di straordinario. «Ma qui avviene che l'illusione mostra improvvisamente all'illuso una figura eterna e gli fa capire che

il suo furore non era che lo strumento di una superiore potenza» (257).

«Ciò che per noi è senza forma, appare al senso cosmico dei Greci come un incontro sulla strada» (280). I miracoli sono non tanto un intervento degli dèi quanto un momento di vita nella «fatale grandezza; è questa che ci stupisce, non già la potenza illimitata di un dio» (292). Tale è il mondo della credenza greca, intimamente connesso con la plastica greca (172), «sotto dalla ricchezza e dalla profondità della vita, non dalle sue preoccupazioni e dalle sue brame» (371).

*
* *

Io non cerco di fare una critica dettagliata. Già nel corso della esposizione delle idee dell'Otto, non ho potuto astenermi completamente da alcune osservazioni. Ma l'Otto invita assai più a delle riflessioni di carattere generale che alla contestazione di singoli punti. Il suo libro è un tentativo organico e disegnato a grandi linee di intendere in maniera nuova gli dèi di Omero. Solo come tale esso va discusso.

Ma anche così c'è da fare una quantità di osservazioni. Innanzi tutto l'assiomaticità con cui l'Otto pone la religione da lui illustrata come la religione dei Greci, e non per semplice presupposizione, ma per esplicita dichiarazione (11, 83). È questa una visione unilaterale, che soltanto in apparenza è una forza. Infatti ci sono per lo meno tre religioni della Grecia: anzitutto la *primitiva*, connessa con la Madre Terra, dedita al culto dei morti e aderente agli antichi santuari; in secondo luogo la religione *omerico-olimpica* della libera forma; e finalmente la religione *orfico-platonica* del disprezzo della materia, tendente alla liberazione, alla separazione dal mondo delle cose materiali, alla salvazione dell'anima. Delle tre l'ultima è senza dubbio quella che ha esercitato la maggiore e più profonda influenza; essa ha portato un contributo incalcolabile alla forma assunta dal Cristianesimo, anzi essa è ancora presente fra noi nella veste, per quanto illusoria, della 'cristianità'. Qualificarla come 'non greca' sarebbe alquanto ardito. Essa è un atteggiamento di vita così tipicamente greco che noi, nella analisi fenomenologica del Cristianesimo, dobbiamo contrapporla come l'elemento 'essenzialmente greco' all'elemento 'essenzialmente israelitico'. Noi non dobbiamo fare lo spirito greco più povero di quel che è: è invece il segno di una

ricchezza immensa, che uno stesso popolo abbia potuto trovare due atteggiamenti di vita così differenti ed originali come l'omerico e l'orfico-platonico.

Ma, fatta questa riserva, noi dobbiamo dire che l'Otto ha fatto realmente capire la religione da lui disegnata, anche se essa non è la religione greca. Noi ora vediamo come questa religione visse e poté avvincere i cuori umani. Essa non è più un residuo incomprendibile nell'insieme della storia religiosa greca, e non cederemo più con tanta facilità alla tentazione di presentarla solo negativamente come uno sfondo frivolo alla serietà del mondo tragico ed eleusino, o di adoperarla ancora una volta come decorazione. Ma ora si domanda: quale è esattamente il carattere di questa religione omerica? quale è il suo posto nella fenomenologia della religione? A quale tipo di religione appartiene essa o in che cosa si allontana essa da tutti i tipi conosciuti?

Già lo stesso Otto ha osservato che la magia è estranea al concetto della religione omerica. Noi possiamo andare anche più in là, e dire che il dinamismo in genere qui non trova posto. Non c'è posto per delle forze impersonali qui dove regna la forma, nettamente delineata. Parimenti esula di qui il conseguimento magico della potenza, lo sforzo di dominare la vita e di adoperarla per nuove possibilità. Estraneo è l'atteggiamento 'autistico' che trasferisce il mondo dall'esterno all'interno per ivi dominarlo¹. Noi siamo qui più vicini alla opposta struttura animistica: la vita interiore è proiettata al di fuori: l'uomo trova nel mondo un riflesso che ha una forma ed una volontà simile alla sua. Noi possiamo anzi usare, per descrivere l'animismo, la bella frase dell'Otto: ciò che avviene nell'uomo e nel mondo mostra un volto, un sembiante umano, ma eterno². Ma qui finisce l'analogia, Perchè, sebbene l'uomo omerico, al pari dell'animista, ritrovi nel mondo la propria figura, non così è della volontà. In Omero Dio non è una volontà che si impone, ed anche l'uomo non chiede nulla al dio. Il contrasto di due volontà, l'umana e l'altra - la divina -, che è l'elemento centrale della struttura animistica, è completamente estraneo alla credenza omerica. Ciò ha intuito assai bene lo stesso Otto, quando ha deliberatamente contrapposto la

¹ V. il mio scritto *La structure de la mentalité primitive*, Paris-Strasbourg, 1928.

² V. *Structure*, ecc., nonché l'artic. 'Animismus' in *Die Religion in Gesch. u. Geg.*².

2. - *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, VII (1931).

religione greca quale è da lui concepita alla religione israelitica, cioè alla più animistica delle religioni, in cui la volontà umana e la divina perennemente altercano, lottano, si riconciliano e si amano.

Ciò è molto importante. Perchè dimostra come nella credenza omerica noi ci troviamo di fronte ad una forma di religione completamente nuova ed originale. In tutti gli altri casi in cui nell'idea di Dio compare la forma, essa va insieme con la volontà. Qui no. Ecco perchè la religione omerica rappresenta un tipo speciale, non solo di fronte alla religione giudaico-cristiana (173), ma di fronte a tutte le altre religioni. Potenza e impotenza, volontà e sottomissione, imposizione e dedizione sono estranee a questa struttura.

Non la volontà di potenza né la rinunzia, non la obbedienza né la ribellione al volere divino, non il comando di Dio né la salvezione hanno qui alcuna parte. Ciò fa degli dèi della Grecia delle figure assolutamente caratteristiche, e della loro religione una religione a sè. Ma che questa religione non sia, come afferma l'Otto (173), prevalentemente di natura estetica, difficilmente potrà ammetterlo proprio chi si è lasciato convincere ed entusiasmare dalle sue argomentazioni. Una figura alla quale non si chiede nulla, una pura forma che ha da valere come tale: non è questa la più chiara definizione dell'oggetto estetico?

Con ciò naturalmente non è da dire che questa religione sia *soltanto* estetica e dunque non una vera e propria religione. Qui l'Otto ha pienamente ragione: gli dèi di Omero sono veri dèi e non semplici prodotti della intuizione poetica. Al contrario, essi ci rammentano efficacemente una volta di più l'azione importanzissima esercitata dalla forma in tutta la vita dello spirito, ma soprattutto nella religione. Noi col nostro pensiero artificiosamente teoretico, atrofizzato, razionale facciamo il possibile per dimenticarlo. Noi non riflettiamo che anche il naturalista, per lo meno il biologo, non può dire due parole senza disegnarci delle figure fra cui la Madre 'Natura' tiene sempre il primo posto, se pure egli non introduca addirittura, attraverso un provvidenziale finalismo, anche la volontà. Noi dimentichiamo che tutto quanto si dice della vita, anche in linguaggio cosiddetto teoretico, è mito, parola formatrice, che noi non possiamo accennare alle cose se non in base al presupposto che esse ci mostrino un 'volto'. E tutto ciò vale a più forte ragione per la religione, dove il linguaggio teoretico è fondamentalmente escluso.

Ma appunto perchè consentiamo in questo, dobbiamo domandarci che cosa può ancora essere l'elemento religioso in una religione che è essenzialmente dominata dalla forma. C'è una religione che comporta l'essere senza potenza, la forma senza volontà? Può l'uomo religioso in genere accettare l'essere come dato? E, se egli non tende né alla comprensione magica del mondo né alla credenza nella creazione e nella salvazione, in che cosa consiste propriamente la sua religione? La religione — per evitare il groviglio delle definizioni inutili e limitarsi al minimo — è in ogni caso un rapporto. Ma nessun rapporto esiste con la pura forma nel senso dell'Otto. L'accettazione dell'essere, l'ammirazione della forma eterna è, sì, un atteggiamento, ma non un atteggiamento religioso, bensì un atteggiamento estetico.

Eppure l'Otto ha ragione: la religione omerica è una religione, sebbene sia molto affine all'arte e sebbene fra i suoi grandi profeti siano da porre non tanto Empedocle o Platone quanto Fidia e Prassitele. Ma io credo che egli abbia torto nel rigettare così nettamente il 'tutt'altro'. Perchè l'uomo che si volge alla forma non si contenta del dato più che non se ne contenti colui che aspira alla salvazione o quegli che vuole il dominio magico sulle cose. È vero che egli non accetta senz'altro le forme date, ma cerca la forma *pura* ed *eterna*, senza di che egli non avrebbe bisogno di pensare a degli dèi, e potrebbe restar soddisfatto della bellezza della natura quale è. Ma il dio è qualche cosa di più che la natura empirica, la pura forma; qualche cosa di diverso dall'oggetto 'impuro'. Il Greco di Omero non è, infatti, soltanto estetico, appunto perchè nella forma eterna — non empirica — cerca l' 'altro'. Ciò finisce per congiungerlo — nonostante tutte le differenze — anche con Platone e rende, se non comprensibile, tuttavia meno enigmatico il fatto che l'Iliade e il Fedro siano prodotti del genio di uno stesso popolo. Anche in Platone le idee eterne non sono senza forma e bellezza, «affini alle imagini marmoree di Fidia, eterne figure divine»¹.

Veramente anche lo stesso Otto riconosce questo momento del 'tutt'altro' nella religione omerica, quando egli accentua la coscienza della 'distanza'. Questa distanza non può trovare il suo fondamento che nella consapevolezza della insufficienza dell'esperienza in rapporto alle eterne figure normative. Ciò sarebbe certo riuscito più comprensibile nella trattazione dell'Otto, e il senso

¹ G. Mehlis, Logos, 8. 1920, 45; v. anche *Goden en Menschen*, 190 eg.

della distanza sarebbe stato spiegato in maniera più organica, se egli avesse prestato attenzione non soltanto alla principale virtù omerica, ma anche a quella che in tale atteggiamento religioso è la principale colpa, cioè alla $\delta\beta\rho\iota\zeta$ accanto alla $\omega\varphi\rho\alpha\sigma\eta\eta$.

Ma il concetto più importante del libro dell' Otto è che lo spirito omerico non sente il bisogno di superare questa distanza, ed ancor meno di compensare la insufficienza umana e in genere terrena con la perfezione divina. Ciò differenzia questa religione da tutte le altre, anche da quelle greche. Infatti — anche lasciando interamente da parte i misteri e l'orfismo — i tragici hanno uno spirito essenzialmente diverso e sentono fortemente il problema della teodicea.

Tutt'al più si potrebbe aggiungere che anche la religione della volontà conosce l'accettazione, il non domandar nulla a Dio. Ma a questo atteggiamento essa giunge al termine di un lungo cammino pieno di disperazione e di tormento, mentre lo spirito greco sin dal principio è tutto serenità. Resta a ciascuno di decidere quale sia la religione più bella e quale la più profonda: quella del Greco pel quale Dio è sempre Dio, o quella di Giobbe pel quale Dio è Dio quando egli è stato colpito dalla volontà divina.

G. VAN DER LEEUW

Università di Groninga.

TEODORO BAR KONAY SULL'ADORAZIONE GRECA E ROMANA DELL'AQUILA

Fr. Cumont ha alcuni anni fa espresso l'opinione a proposito della dottrina ellenistica e romana dell'aquila psicopompa e di quella funeraria in genere che l'esame attento degli scrittori siriaci farebbe certamente ritrovare altre tracce di una credenza [vale a dire quella dell'aquila psicopompa] che dovette esser molto diffusa nei paesi semitici al declinar del paganesimo¹.

Una curiosa menzione dell'adorazione dell'aquila da parte dei Greci, dei Romani e degli Ebrei (anche gli Ebrei!) si trova nel *Libro degli Scoli* dell'autore siriaco nestoriano Teodoro bar Kôney (visse attorno all'anno 800 circa)². Alla domanda *Donde appresero i Romani ad adorare l'aquila?* egli risponde nel modo seguente: «Sembra che presso i Greci [Yaunâyê] l'adorazione dell'aquila sia molto antica. Testimonia ne è la città di Qenneshrîn che fu edificata col suo nome. I Romani adorarono il simulacro dell'aquila fino alla venuta del nostro Redentore. Lo testifica Pilato che la fece adorare da parte dei Giudei. La sua adorazione si diffuse però anche in altri luoghi. Il re Hatrû cioè che col suo nome costruì Hatrâ marciò una volta contro Qenneshrîn e la prese. Egli ne fece discendere il simulacro dell'aquila, costruì una città in Kashkar e là lo pose. Questo accadde, come si dice, nei giorni di Nabuccodonosor. I Hatrieni fecero a Nishar, figlio di Diphar³,

¹ Fr. Cumont, *L'aigle funéraire d'Héraclopolis et l'apothéose des empereurs*, in *Études syriennes*, Paris, 1917, 25-118, p. 65.

² *Liber Schollarum*, I (ed. Addai Scher), Parisiis, 1910, CSCO, Scr. Syri, ser. sec., t. LXV, pp. 369₂₂-370₁₁. Teodoro bar Kônay lavorava nell'anno 791-792 attorno al suo libro, A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, 218-219. - Di questo passo ha discorso diffusamente B. Vandenhoff in *Die Götterliste des Mar Jakob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder*, Oriens Christianus, N. S., V (1915), 234-262, pp. 251-258. Siccome le pagine del Vandenhoff sono quasi, si può dire, sepolte nell'articolo accennato ed io credo di dover divergere da lui nella spiegazione dell'origine del contenuto dello scolio, tratto la questione di nuovo.

³ Oppure Nêshar e Déphar o Nayshar e Daypar.

il loro principe che li aveva duramente sottomessi, un simulacro di un'aquila ».

Qenneshrin, vale a dire Qen-neshrin, vuol dire 'nido di aquile' in lingua aramaica ed è senza dubbio la nota antica città a sud di Aleppo verso l'estremità del corso del fiume Quweyq che passa attraverso la città nordsiriana¹. Il nome greco della città era Chalcis, ed essa era detta Chalcis ad Belum per distinguerla da un'altra Chalcis. Essa fu fondata da Seleuco Nicatore e fu per lungo tempo, ancora sotto gli Arabi, una città importante. Al giorno d'oggi si vedono ancora le sue rovine². Teodoro (o la sua fronte o il suo interpolatore) sembra dedurre dal nome della città e dal fatto che in essa si deve aver veduto per lungo tempo qualche simulacro di un'aquila, come se ne potevano vedere in altre parecchie città della Siria³, molto probabilmente qualche rilievo, l'adorazione dell'aquila da parte dei Romani. Egli sa inoltre che un simulacro di un'aquila fu portato via dalla città dal re Hatrū di Hatrā, leggendario fondatore di quest'ultima città⁴, situata nella parte orientale della Mesopotamia (nel senso esatto della parola) e chiamata Hatrā di Tīrhān per distinguerla da altre città dello stesso nome⁵. Il re Hatrū avrebbe dunque trasportato il simulacro dell'aquila, diciamo pure il rilievo, da Qenneshrin in Siria a Kashkar, città della bassa Mesopotamia o Babilonide, detta dagli Arabi al-Wāsiṭ, patria d'origine e sede del vescovato di Teodoro bar Kōnay. Non v'è dubbio che Teodoro (o la sua fonte) deve aver

¹ Su Qenneshrin presso Aleppo si cfr. G. Le Strange, *Palestine under the Moslems*, London, 1890, 25-26 e 36; C. Baedeker, *Palestine and Syria*⁵, Leipzig, 1912, 381; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927, 476-477.

² Ora porta il nome arabo di Qennesrin.

³ Sull'aquila in monumenti siriani si v. il Cumont, *I. c.*, 48-56.

⁴ Che fu Hatrū a fondare la città afferma altresì lo scrittore siriaco David di Bēt Rabban, P. A. De Lagarde, *Praetermissorum libri duo*, Gottingae, 1879, 246, 67. Altri autori però dicono che fosse Ṣanāṭrūg o Sanaṭrū. Perciò gli Arabi la chiamano anche Ḥaḍr al-Sāṭirān. Il nome Ṣanāṭrū è quello di alcuni re arsacidi, in greco detti Σανατρούης.

⁵ Su Hatrā si vedano G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, VII, 3, Leipzig, 1880, 184-188; G. Le Strange, *The lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905, 98-99; V. Chapot, *La frontière de l'Euphrate de Pompée à la conquête arabe*, Paris, 1907; M. Streck s. v. Hatra in PWRE, VII, 2, 2516-2523; Encyclopédie de l'Islam, s. v. al-Haḍr. L'affermazione dello Streck che Hatrā significa 'recinto' è inammissibile per ragioni di fonetica. Sulle rovine della città è da vedere W. Andrae, *Hatra*, I-II, WDOG, 9 e 21, Leipzig, 1908 e 1912.

visto tale rilievo a Kashkar¹, rilievo che non vi sarà stato trasportato però, certamente, dal leggendario fondatore di Ḥatrâ. Infatti egli afferma che gli abitanti della città fecero l'immagine di un'aquila per il loro re che aveva il nome Nîshar, cioè Aquila. Per Ḥatrâ siamo in grado di controllare in certo senso l'affermazione di Teodoro. Vi sono ancora al giorno d'oggi delle aquile in pietra nella città mesopotamica. In un fregio dell'architrave di una porta del palazzo della città si vede la faccia del Sole con una raggera attorno al capo e con a destra e sinistra due aquile le quali nel becco portano un anello². Un'architrave di un'altra porta ha in rilievo due grifi-leone disposti in posizione antitetica ai due lati di un vaso con pianta³. Questa scena risale in ultima analisi ad originali assiri. Una piccola moneta di rame, trovata probabilmente nelle rovine della superba città romana, moneta di epoca imperiale, ha nel diritto un'aquila, verso destra, colle ali spiegate, e sta sopra un ramo di palma⁴.

Quanto alla presunta adorazione dell'aquila da parte degli Ebrei vanno tenuti presenti i passi Daniele, IX, 27⁵, e Matteo, XXIV, 15⁶, colle chiose che vi ricama sopra Teodoro, I, 343, 15-22.

Ecco dunque come Teodoro bar Kônay ci attesta in modo inaspettato l'esistenza di rilievi con aquile romane in città della Siria, della Mesopotamia e della Babilonide.

GIUSEPPE FURLANI

R. Università di Firenze.

¹ Il rilievo di Kashkar coll'aquila sarà stato probabilmente di origine mediopersiana, non romana o ellenistica. Si potrebbe pensare a qualche opera d'arte ancora più antica, forse babilonese o addirittura sumera. La *Stele degli Avvoltoi* di Eannatum di Lagash a titolo d'esempio, o qualche altro rilievo simile avrebbe potuto dar benissimo adito alle deduzioni fatte dal vescovo di Kashkar.

² Andrae, I. c., I, fig. 32.

³ Andrae, I. c., II, fig. 251 a p. 149.

⁴ Andrae, I. c., II, fig. 2 a p. 6.

⁵ et erit in templo abominationem desolationis.....

⁶ Cum ergo videritis abominationem desolationis, quae dicta est a Daniele propheta, stantem in loco sancto..... L'abominazione sarebbero le aquile romane. Si cfr. i vari passi di Flavio Giuseppe, Josippo arabo, Gerolamo da Stridone, Eusebio di Cesarea e Filone d'Alessandria citati dal Vandenhoff, 253 e n. 2.

ORNAMENTI ASTRALI E CORAZZE DI DÈI DELL'ASIA ANTERIORE ANTICA

Nel mio articolo *Il bidental etrusco e un'iscrizione di Tiglat-pileser I d'Assiria*, pubblicato in questa rivista, VI, 9-49, ebbi occasione di parlare diffusamente di alcuni mantelli astrali di divinità babilonesi e assire, senza esaurire però l'argomento delibato. Nel mio presente lavoro mi propongo di studiare ancora due immagini di dèi paleomesopotamici con mantelli astrali e di allargare la ricerca a tutti i simboli astrali che l'arte neobabilonese e neoassira diedero alle persone delle divinità della Mesopotamia antica. Siccome per alcuni aspetti i mantelli astrali di cui feci parola nell'articolo succitato si riconnettono alle corazze di cui andavano rivestiti alcuni dèi dell'Asia Anteriore antica, tratterò anche di questo soggetto, tanto più che tali corazze portavano in numero veramente abbondante simboli prettamente astrali. Oltre che gettare nuova luce sulla completa astralizzazione della religione babilonese e assira nell'ultimo periodo della sua storia il mio studio dimostrerà nuove derivazioni e nuovi nessi tra il pensiero babilonese e l'ellenistico e romano.

* * *

Nel mio articolo rilevai che mantelli astrali non si conoscono affatto per il periodo paleobabilonese e neppure per il mediobabilonese, ma che essi ricorrono soltanto nell'ultima epoca della civiltà di Babilonia e Assiria. In un *kudurru* dell'epoca cassita trovato a Susa¹ ricorre tra altri parecchi simboli di divinità anche uno che raffigura il busto di una figura umana, cioè di un dio, coperto di un mantello. Questo ha quattordici dischetti con dentro un cerchio concentrico, ed essi occupano tutto il mantello.

¹ MDP, VII, tav. XXVII, e p. 147 colla fig. 458, simbolo 12. Il *kudurru* porta il numero 20; Roscher, IV, 1448.

Qualcuno ha detto che questo è un mantello astrale¹. È difficile però dire se questo sia veramente il caso. Io propenderei a vedere nei cerchietti soltanto decorazioni della stoffa senza significato astrale. Non escludo però che manti astrali si siano conosciuti già nell'epoca mediobabilonese. I due mantelli di cui discorrerò ora si trovano in due rilievi dei quali uno è una pietra di confine, *kudurru*, dell'ultimo periodo.

Nel *kudurru* di Nabû-shum-ishkun, re di Babilonia, 762-748, che ora si conserva a Berlino, VA 3031², si vedono tra altre immagini anche tre divinità, le quali stanno sopra basi formate di pietre o montagne e guardano verso destra. Tutte e tre sono completamente coperte, dal collo fino al suolo, da ampi mantelli. Le loro tiare sono molto alte e del tutto cilindriche. Cominciando da destra, viene in primo luogo una dea con un mantello tutto striato da linee oblique, serpegianti, che si incrociano e formano losanghe irregolari. Nella destra abbassata essa tiene lungo il fianco una scimitarra, nella sinistra levata invece un anello. Davanti ai suoi piedi si vede la parte anteriore di un leone accovacciato. La dea sarà dunque Istar. Il mantello ha sul davanti, dallo stomaco in giù, tre dischi di grandezza crescente, con dentro un cerchietto concentrato dal quale si dipartono sei raggi triangolari. Non si può accettare se i dischi pendano da una tracolla o se siano appesi o fissati ad una cintura. La seconda divinità è pure una dea. Il suo mantello porta alquante croci di forma cassita, a braccia egualmente lunghe, e davanti, dallo stomaco in giù, ha quattro dischi dei quali il supremo pende da una tracolla. Nei dischi stanno cerchi concentrici con sei raggi. Nella tiara si vedono parecchi cerchietti. Anche la terza divinità deve aver portato dischi sul mantello, ma causa la cattiva conservazione della pietra non si riconoscono più.

I mantelli di queste tre divinità sono dunque identici, si può dire, a quello del dio Adad del bastoncino di lapislazzuli di Ashshur-akh-iddin di Assur, da me già descritto nell'articolo menzionato.

Di un sigillo di lapislazzuli con l'immagine del dio Adad e di un re babilonese, probabilmente dell'ultimo periodo, ma forse ancora dell'epoca cassita tarda, Louvre A. 830, non si è conservata

¹ A. Jeremias, in Roscher, IV, 1448.

² Una riproduzione si trova in RV, IV, 2, tav. 202 b. Pr. X. Steinmetzer tratta delle immagini del *kudurru* in *Die babylonischen kudurru (Grenzsteine) als Urkundenform untersucht*, Paderborn, 1922, sotto il n. 73 nelle pp. 82-84.

che la parte inferiore¹. In questa si vede che il dio sta in piedi sopra una base, ha un lungo mantello che arriva fino al suolo, nella destra tiene un legno missile (o una scimitarra?), e il mantello porta tre dischi, con dentro tre cerchi concentrici, ad eguale distanza uno dall'altro. Nella prima fascia che sta tra l'orlo e il primo cerchio si vedono linee diritte trasversali, due a due; nella seconda fascia pure, però in maggior numero e ad intervalli regolari; la terza fascia e il cerchio nel centro sono vuoti. L'animale accovacciato al fianco del dio sembra portare nel petto dischi o parti di dischi, formati da due cerchi concentrici. Non saprei dire se anche questi siano da riguardare quali simboli di stelle, come quelli nel mantello. Anche l'animale sacro del dio porterebbe dunque addosso alcuni simboli astrali.

Dai mantelli già esaminati nel primo articolo e da quelli studiati nel presente resulta dunque che per lo meno gli dèi Marduk-Assur, Istar ed Adad portavano nei periodi neobabilonese e neoassiro mantelli con ornamenti di dischi astrali². È però quasi certo che tali mantelli si avevano già nel periodo mediobabilonese, al tempo della dinastia cassita.

* * *

I mantelli astrali non costituivano però l'unico mezzo che adoperassero gli artisti più recenti di Babilonia e Assiria per dotare le persone stesse delle loro divinità di simboli stellari o planetari. Essi solevano porre stelle con raggi o dischi semplici, i quali rap-

¹ L. Delaporte, *Musée du Louvre. Catalogue des cylindres, cachets et pierres gravées de style oriental*, II, Paris, 1923, tav. 93, 16. È riprodotto altresì in RV, IV, 2, tav. 195 c.

² Non conosco altri mantelli con ornamenti astrali. Vi sono bensì moltissimi — basta sfogliare il volume delle tavole di L. W. King, *Babylonian boundary-stones and memorial-tablets in the British Museum*, London, 1912 — che hanno rosette qua e là, ma le rosette sono rosette e non simboli astrali, quantunque qualche volta, sia per l'imperizia dell'artista, sia per la difettosa conservazione della pietra, sia malagevole far precisa distinzione tra una rosetta e un simbolo del Sole o una stella. Contro chi vuol confondere tutto o per amore alla dottrina del panastralismo mesopotamico crede di vedere simboli astrali anche nelle scaliture e asperità della pietra va decisamente affermato che le rosette sono rosette e le stelle sono stelle. A mo' d'esempio nelle statuette d'oro e d'argento trovate a Susa, MDP, VII, tav. XXV, i cerchietti numerosi nei mantelli, e i minutissimi e numerosissimi cerchietti simili nel busto della statua bronzea della regina Napir-Azu di Elam, MDP, VIII, tav. XV e XVI, sono motivi decorativi della stoffa, come ha osservato rettamente G. Contenau, *La glyptique syro-hittite*, Paris, 1922, 16-17.

presentano pure stelle, sulle tiare degli dèi, sulle cime degli archi che le divinità sogliono portare incrociati dietro la schiena e sull'arco teso, sulla punta della spada o della scimitarra e sullo schienale del trono nel quale stanno sedute le divinità. Spesso non si trovano le stelle che sulle tiare, altre volte però in tutti i luoghi menzionati, cosicchè il dio è quasi contornato da un cerchio di stelle, è dunque anche esteriormente un vero dio astrale. Da tale cerchio di stelle si è sviluppata nello stesso periodo l'aureola che circonda alcuni tra i più importanti dèi di Assiria. Ma dell'aureola avremo occasione di parlare distesamente un'altra volta.

I simboli astrali, come il sole, la luna e le stelle, ricorrono abbondantemente già nelle scene dei sigilli dell'epoca paleobabilonese¹, ma appena nell'epoca più recente tali simboli si riscontrano anche sulle persone stesse degli dèi, pur rimanendo altresì a fare ancora mostra di sè nel campo del sigillo cilindrico. La conquista, per così dire, della persona stessa del dio da parte delle stelle è una chiara testimonianza dell'astralizzazione sempre più profonda della religione mesopotamica, ben più vasta e completa di quella che in una certa misura si era verificata già nei periodi più antichi, nei quali gli dèi soltanto eccezionalmente portano il simbolo della luna in forma di spicchio lunare. Quale esempio del periodo antico citeremo la stele di Ur-Nammu di Uru²: il dio della luna Sin e sua moglie hanno sulla cima della tiara là dove convergono le quattro paia di corna che la cingono — essa sembra consistere addirittura per la maggior parte di tali corna — un disco (o una sfera?) e sopra questo lo spicchio lunare. È noto che già nel periodo paleosumero le tiare o mitrie portano qualche volta lo spicchio lunare in cima³.

A questo punto dobbiamo tener parola di una singolare raffigurazione del sigillo cilindrico sumero A. 144 del Louvre⁴. Vi si scorge il dio del sole Babbar, di faccia, nell'atto di emergere di dietro la montagna. Ai due lati della schiena o delle spalle gli

¹ Sui simboli del sole, della luna e delle stelle in scene paleobabilonesi, però non quali ornamenti del dio, si v. H. Prinz, *Altorientalische Symbolik*, Berlin, 1914, 53-74, e sulla raffigurazione paleobabilonese del sole 74, della luna 74-75 e delle stelle 75.

² L. Legrain, *The stela of the flying angels*, The Museum Journal, XVIII, 267-281, pp. 82, 84-85.

³ Lo spicchio lunare è riprodotto dagli artisti mesopotamici, come d'altronde quasi sempre altresì le tiare, di fronte, mentre la faccia del dio è di profilo.

⁴ Louvre, II, tav. 71.

spuntano tre e tre fiamme o raggi, i quali in cima portano ciascuno una stella a quattro punte. Ma sono queste veramente stelle? Non andrebbero per caso queste presunte stelle forse meglio accostate alle rosette, vale a dire ai fiori che la dea della vegetazione porta in cima ai gambi che le spuntano dalle spalle nell'immagine che si vede ritratta su di un frammento di vaso di basalto di Entemena di Lagash?¹ L'artista avrebbe confuso un po' le due rappresentazioni e messo in cima ai raggi del Sole i fiori o meglio stelle ariegianti fiori che non avevano senso e significato che in cima ai gambi delle piante della dea della vegetazione. D'altronde la considerazione che stelle in cima a fiamme non possono stare ci costringe ad escludere che nel sigillo l'artista abbia voluto rappresentare stelle.

Per trovare però stelle ed altri simboli astrali affini sulle persone degli dèi dobbiamo scendere all'epoca neoassira. Tanto i rilievi rupestri ed altri simili quanto i sigilli cilindrici fanno vedere dèi con simboli astrali. Parliamo anzitutto dei rilievi.

Nel rilievo di Shamash-rêsh-uççur² la dea Istar porta o sulla cima dell'arco che essa tiene per l'estremità nella mano sinistra appoggiato ai piedi in terra o più probabilmente sulla mano stessa una stella ad otto punte, consistente di due croci sovrapposte in guisa che i bracci dell'inferiore sporgono in mezzo a quelli della superiore. Nel centro la stella ha un cerchietto ed i raggi portano lungo gli orli linee parallele.

Nei quattro rilievi di Malai (Dohûk)³ risalenti al tempo di Sennacheribbo di Assiria, 705-681, con una fila di sette divinità in piedi tranne una, sulla schiena dei loro animali sacri, troviamo simboli astrali anzitutto sullo schienale del trono della seconda delle sette divinità, la quale sarà Bêlit o Ninlil. Sopra lo schienale, che è alquanto alto, sta, poggiante sopra un breve bastoncino, un disco circolare con dentro un cerchio concentrico. Lungo il lato esterno dello schienale fino al livello del sedile stanno fissati alla cima di brevi bastoncini dischi identici, in numero di sei nel terzo rilievo e di cinque negli altri. I dischi raffigurano

¹ Si conserva a Berlino, VA 1248, riprodotto in RV. IV, 2, tav. 250 b.

² F. H. Weissbach, *Babylonische Miscellen*, WDOG, 4, Leipzig, 1903, tav. davanti al frontespizio. Anche in A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig, 1920, fig. 199.

³ W. Bachmann, *Felsreliefs in Assyrien*, WDOG, 52, Leipzig, 1927, 23-27 e le tavole relative.

stelle¹. Il numero normale e per così dire regolamentare delle stelle deve esser stato di sette, per ragioni facilmente intuibili. Per le stesse ragioni nei rilievi primo e secondo le principali delle sette divinità portano sulle tiare cilindriche sette paia di corna. Altri simboli astrali gli dèi portano sulle tiare, le quali sono in tutti i rilievi cilindrici, piuttosto alte, leggermente convesse davanti, nella parte inferiore, con sopra e sotto un orlo. Da quello superiore spuntano tutt'attorno, in cerchio, piccole piume verticali delle quali si vedono raffigurate nove. Nel mezzo tra le piume sporge un piedistallo o una base formata da un piccolo cilindro sopra il quale poggia un disco dal profilo quadrangolare. Sopra questo stanno simmetricamente due foglie: in realtà avranno formato una rosetta con almeno quattro petali. Questa è la vera base sulla quale poggiano i simboli. Di questi quelli delle due prime divinità non hanno carattere astrale poichè hanno la forma di un cono con base sferica, come se esso fosse un pistillo. Questo cono sopra le tiare si vede, senza base, in parecchie tiare di re e divinità neo-assire, per esempio nel re degli stessi rilievi². Il pistillo sta tra il calice formato dalle due foglie della base ora descritta: il tutto è dunque un fiore³. Le altre cinque divinità hanno invece simboli religiosi. Nel primo rilievo le prime tre divinità portano dischi con dentro piccoli re in atto di adorazione⁴. Ciò dimostra che gli artisti neoassiri godevano di grande libertà nel variare a piacimento i particolari dei loro quadri. Perciò non bisogna mai poggiarsi per l'interpretazione di qualche scena religiosa sul modo di renderla in *una sola opera d'arte*: soltanto dal confronto di varie raffigurazioni della stessa scena può dedursi la sua vera ed esatta interpretazione. Nel secondo rilievo i dischi non hanno nell'interno che un semplice cerchio.

La terza divinità è Sin, sopra un grifo-leone con un corno. Il disco è rotondo e rappresenta naturalmente la luna piena, con dentro nella parte inferiore lo specchio lunare⁵.

Il quarto dio è Nabû. Egli sta in piedi sulla schiena di un grifo-serpente. Sulla tiara si scorge un disco rotondo con dentro una stella formata da due cerchietti concentrici dai quali si di-

¹ Bachmann, *I. c.*, tav. 26 (I rilievo), tav. 27 (II rilievo), tav. 28 (III e IV rilievo), tav. 29 (la dea Ninlil del II rilievo) e p. 25.

² Bachmann, *I. c.*, tav. 28 e 31.

³ Bachmann, *I. c.*, fig. 18 a a pag. 25.

⁴ Bachmann, *I. c.*, p. 26.

⁵ Bachmann, *I. c.*, p. 25.

partono otto raggi o fiamme dai contorni ondulati, poggiante colle punte sull'orlo del disco¹.

Viene poi al quinto posto il dio Samas sopra un cavallo. Il disco rotondo ha nel secondo rilievo nel suo interno il sole alato e caudato (?), nel primo rilievo però il disco manca e il sole alato poggia direttamente sulla base².

Il sesto dio è Adad sopra un grifo-leone alato e un toro. Nel disco sopra la tiara sta una stella ad otto raggi³.

La settima divinità è Istar, la quale sta sopra un leone. Il suo disco ha nell'interno una stella ad otto raggi⁴.

In questi rilievi le teste degli dèi sono ritratte, naturalmente, di profilo, i simboli si vedono però di fronte. Nelle statue degli dèi, le quali devono esser state prese a modello dallo scultore, i simboli, vale a dire i dischi e i soli alati, si vedevano naturalmente di prospetto quando gli adoratori guardavano il dio di fronte.

Il simbolo del cono sopra la tiara con base sferica, come se fosse un pistillo tra il calice formato dalle due foglie della base, si riscontra sulla tiara del dio Assur in un rilievo in argilla trovato ad Assur e risalente al tempo di Sennacheribbo. Il rilievo è veramente un semplice abbozzo per un rilievo in pietra⁵.

Nei frammenti di un rilievo di Assur del tempo dei Sargonidi un re sta in adorazione davanti al dio Adad (o un'altra divinità), il quale ha una tiara adornata con tre paia di corna con un disco poggiante sopra una base di forma irriconoscibile (forse fatta dalle solite due foglie) in mezzo alle piume. Nel disco si vede un piccolo cerchio con otto raggi. Il dio porta incrociate dietro alle spalle due faretre le quali in cima e alla base portano piccoli dischi con un cerchietto concentratico, vale a dire stelle⁶.

In una lastra smaltata neoassira⁷ si vede un Assiro in atto di adorazione davanti ad Assur, il quale porta una tiara bassa, cilindrica, con sopra un cerchio di penne verticali — se ne vedono cinque o sei — e sopra queste, nel mezzo, sta una base a foglie, come quelle dei rilievi di Malai, la quale regge un grande

¹ Bachmann, *I. c.*, p. 25 e fig. 18 c.

² Bachmann, *I. c.*, p. 25, fig. 18 b e tav. 30 b. Non sarà fuori di luogo ricordare che il sole alato è il simbolo di Samas e non di Assur.

³ Bachmann, *I. c.*, p. 25 e fig. 18 c (III rilievo).

⁴ Bachmann, *I. c.*, p. 26 e tav. 31 a (III rilievo).

⁵ Bachmann, *I. c.*, fig. 11 della p. 12. Su questo emblema si veda la p. 36.

⁶ Bachmann, *I. c.*, fig. 23.

⁷ W. Andrae, *Farbige Keramik aus Assur und ihre Vorstufen in altassyrischer Wandmalerei*, Berlin, 1923, tav. X.

cerchio con dentro nel mezzo un cerchietto concentrico, dal quale si dipartono verso l'orlo otto raggi in forma di foglie.

In un rilievo di Tiglatpileser III di Kalkhu¹ si vede una fila di soldati assiri che trasportano statue di dèi stranieri nordmesopotamici o nordsiriani, parte del bottino di guerra. Le due statue di dee hanno sulle tiare cilindriche un cerchietto con dentro l'immagine di una stella. Questo rilievo dimostra che i simulacri degli dèi portavano effettivamente simboli astrali: i rilievi sono per quanto riguarda le raffigurazioni degli dèi rappresentazioni di statue.

Che i re, ed anche i demoni, solevano portare attorno al collo collane con simboli astrali è noto ed è stato rilevato già parecchio tempo fa da altri². In un rilievo di Kalkhu un demone alato ha una collana con una prima fila di tre rosette e una seconda di quattro dischi solari con dentro una stella con molti raggi³.

Ed ora passiamo ai sigilli neoassiri e diamo una descrizione degli ornamenti astrali che gli dèi portano in non pochi di essi.

Nel sigillo di Adad-nâçir, ufficiale di Manu-kfma-mâtu-Ashshur, 795 a. Cr., Berlino VA 511⁴, il dio Adad porta sulla tiara cilindrica e sopra le estremità superiori ed inferiori dei due archi, chiusi negli astucci incrociati sulla schiena, un disco, cioè una stella, in tutto dunque cinque stelle.

Nel sigillo cilindrico Berlino VA 508⁵ la dea Istar ha un'auricola attorno al corpo e sopra la tiara conica una stella grande a otto punte. A questo proposito va rilevato che quasi tutte le divinità che portano l'aureola hanno stelle sulla tiara e sulle cime degli archi o delle armi.

Nel sigillo cilindrico di Rimmani-ilu, ufficiale di Bêl-tarçi-iluma, 798 a. Cr., del R. Museo Archeologico di Firenze⁶, il dio Marduk ha grandi stelle ad otto punte sulla tiara e sulle punte degli archi incrociati dietro le spalle.

La Dea Istar del sigillo de Clercq 1, 332⁷ ha dischi molto pic-

¹ A. H. Layard, *Nineveh and its remains*, II, London, 1849, 450/451. È riprodotto altresì in RV, IV, 2, tav. 197 c.

² A mo' d'esempio da A. H. Layard in *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon*, London, 1853, 351.

³ E. A. W. Budge, *Assyrian sculptures in the British Museum*, 1914, London, tav. XLI, rilievo Nimrûd Gallery 35.

⁴ RV, IV, 2, tav. 210 c.

⁵ RV, IV, 2, tav. 210 a = Weber 257.

⁶ L. Delaporte, *Les cylindres-sceaux du Musée Archéologique de Florence*, Aréthuse, IV, 53-65, tav. VIII, 25.

⁷ Weber 116.

coli sulle estremità degli archi incrociati dietro la schiena e della spada.

Nel sigillo Southesk Q c 23¹, che raffigura il combattimento di Marduk e Tiāmat mentre il dio scocca una freccia contro il mostro, si vedono parecchie stelle in vari punti: una piccola stella ad otto punte sulla tiara ed un'altra all'estremità della spada; stelle più grandi stanno sulle cime degli archi che si trovano negli astucci incrociati dietro le spalle; ancora sette stelle con otto raggi adornano l'arco all'esterno. Queste ultime stelle formano come una mezza aureola davanti il corpo del dio. La divinità è quasi del tutto contornata di stelle.

Simile è la decorazionestellare di Marduk nel sigillo Hilprecht 66²: il numero delle stelle a sei o otto raggi ascende per lo meno a dieci.

Non sono sicuro se invece sulle estremità superiori dei turcassi che Marduk porta sulla schiena nel sigillo 89, 589 del Museo Britannico³ (Marduk sulla schiena di Tiāmat) ci siano stelle o semplici dischi. Comunque, si tratta sempre in ultima analisi di stelle.

Nel sigillo neoassiro 354 della Bibliothèque Nationale⁴, di Ashshur-bēli-uççur, Istar ha una grandissima stella, sproporzionalmente grande, con otto lunghi raggi, sulla tiara, mentre le cime degli archi non hanno che piccoli dischi, i quali d'altronde forse non sono affatto raffigurazioni di stelle, ma semplicemente riproduzioni schematiche di quegli ornamenti a base di teste di uccelli che sogliono portare gli archi assiri sulle due punte. Il dio Adad di faccia ha soltanto dischi sulla tiara e sugli archi. È probabile che la grande stella sia effettivamente la stella che nel campo superiore del sigillo doveva fare da antitesi allo spicchio lunare che si vede a sinistra⁵. Ma qui essa è quasi discesa sulla tiara della dea e perciò è così smisuratamente grande. Nell'economia del quadro la stella sulla tiara deriva dunque dalla stella in cielo.

In un bellissimo sigillo del Museo Britannico, Weber 222⁶, Istar, armata di tutto punto, sta in piedi sulla schiena di un leone

¹ Weber 290.

² Weber 311.

³ Weber, 348.

⁴ Riprodotto anche in RV, IV, 2, tav. 196 c.

⁵ Si cfr. il sigillo del Louvre A. 680 RV, IV, 2, tav. 194 b.

⁶ Il sigillo è riprodotto ancora da J. Menant, *Les pierres gravées de la Haute Asie*, II, Paris, 1886, tav. VIII, 1, dal Furtwängler, *Gemmen*, tav. I, 10, nonché dall'Unger in RV, IV, 2, tav. 196 b. Il Jeremias, *Handbuch*, fig. 173 a, p. 343, vede nelle stelle armi.

accovacciato: una grande stella ad otto raggi splende sulla sua tiara conica, ornata sopra con penne, mentre cinque piccole stelle si vedono alle estremità delle faretre, incrociate dietro la schiena, e in continuazione della breve spada che spunta dietro la cintura della dea.

Anche nel cilindro Southesk Q c 1¹ vediamo Istar, questa volta però in trono, sulla schiena di un leone accovacciato: una stella sulla tiara; un'altra più grande immediatamente dietro la prima — questa posizione della seconda stella, quasi ausiliaria della prima, è del tutto straordinaria —; poi ancora tre molto grandi, ad otto raggi, dietro lo schienale, ma alquanto staccate da esso e libere nello spazio. Mancano in questo caso i bastoncini o i triangoli, alla cui cima si vedono sempre le stelle, triangoli e bastoncini che sogliono esser infissi nello schienale. A proposito delle stelle sullo schienale è verosimile che l'artista non riproduce nei cilindri e nei rilievi che soltanto una delle *due* file che devono averlo ornato. Infatti lo schienale avrà portato una fila su ciascuno dei due lati. Il numero delle stelle sarà stato quindi il doppio di quello raffigurato dagli intagliatori.

Nel cilindro neoassiro Lajard, *Mithra*, XXXV, 9 = Ward 771 Istar a sinistra ha stelle sulla tiara e sulle punte degli archi, mentre Assur (o Adad) a destra ha sulla tiara e sulle cime degli archi soltanto dischi. Nella stessa scena dunque le due divinità possono avere decorazionestellare diversa.

In un cilindro di Filadelfia, 581², dallo schienale del trono di Istar spuntano orizzontalmente quattro lunghi bastoni con in cima ingrossamenti. Le stelle sono qui ridotte dall'intagliatore a semplici ingrossamenti.

Istar raffigurata nel sigillo 357 della Bibliothèque Nationale³ ha sulla tiara e sulle punte degli archi tre stelle con otto lunghissimi raggi, mentre Assur ha soltanto dischi senza raggi. La dea ha stelle, il dio ha dischi. Ciò fa supporre che la dea Istar, il pianeta Venere, sia stata riguardata come la divinitàstellare per eccellenza. Sarà stata quindi Istar ad esser per la prima adornata con stelle.

Un bel cilindro con Istar seduta sul trono stellato è Southesk O 32⁴.

¹ Southesk, II, tav. VIII.

² Tav. XXX.

³ Tav. XXIV.

⁴ I, tav. XVII.

Sullo schienale del trono della dea Istar del sigillo de Clercq 344 bis¹ si vedono quattro grandi dischi su bastoncini ad angolo acuto, un disco sulla cima e poi, ciò che è del tutto singolare, una fila di altri quattro, combacianti coi quattro primi. L'artista non si è contentato di una fila di stelle, ma ha voluto aggiungere ancora un'altra come avrà avuto in realtà il trono della dea.

Nel sigillo neoassiro Morgan 170² in cima allo schienale della dea seduta si scorge un ingrossamento a profilo ovale, leggermente schiacciato ai lati, infisso nello schienale, poichè questo continua ancora per un tratto sopra l'ingrossamento. Si tratterà di una sfera di forma leggermente ovale infissa in un bastoncino leggero che spunta dall'angolo superiore dello schienale. Dietro lo schienale si vedono quattro grandi stelle a otto raggi molto ben marcati.

Un disco sulla tiara ha la dea nel cilindro della fine dell'epoca della prima dinastia di Babele del Louvre A. 463³.

Anche in alcuni sigilli del periodo neobabilonese, posteriori senza dubbio a quelli assiri addotti, scorgiamo la dea Istar con ornamenti stellari. Nel sigillo ovale neobabilonese della Bibliothèque Nationale 523⁴, Istar sta seduta in trono: un disco sulla punta dello schienale; cinque dischi sulle cime di triangoli isosceli lunghi, riposanti colla base sullo schienale e con un bastone che dal vertice del triangolo va alla base. I triangoli non sono altro che i sostegni delle stelle, più complicati dei semplici bastoni.

Anche il sigillo rotondo neobabilonese 522 della stessa collezione⁵ raffigura Istar in trono. Si vedono cinque dischi sulla cima di semplici bastoni sporgenti dal dorso dello schienale.

Nel sigillo neobabilonese A. 731 del Louvre⁶ i quattro dischi lungo lo schienale sono molto grandi.

Nel sigillo neoassiro A. 731⁷ Istar ha sulla tiara cilindrica un disco molto piccolo, e lo schienale del trono porta quattro grandi dischi, molto più grandi di quello sulla tiara.

Qualche intagliatore ha voluto abbreviare, per così dire, la scena della dea seduta in trono ed ha conservato di quest'ultimo

¹ Tav. XXXIX.

² W. H. Ward, *Cylinders and other ancient Oriental seals in the Library of J. Pierpont Morgan*, New Haven, 1920, tav. XXIV.

³ Delaporte, *Louvre*, II, tav. 84, 2.

⁴ Tav. XXXV.

⁵ Tav. XXXV.

⁶ II, tav. 91, 19 b.

⁷ Delaporte, *Louvre*, II, tav. 91, 19 b.

soltanto lo schienale. In un sigillo neoassiro trovato dal Layard¹ la dea Istar è ritratta in piedi. Sulla tiara sta una grande stella a otto raggi. Dietro la schiena della dea, dal collo fino ai calcagni, in terra, si vede come un bastone diritto, il quale in cima e lungo il suo orlo esterno porta nove grandi stelle ad otto raggi. Il bastone non è altro, di certo, che lo schienale del trono che vediamo in tanti altri cilindri. Ma l'artista ha ridotto qui trono e schienale a un bastone visto di profilo. Anche qui constatiamo che gli artisti assiri trattavano con grande libertà i soggetti raffigurati. Non escluderei però del tutto che il bastone non fosse che il profilo di qualche asse o di una tavola posta dietro la schiena della statua della dea ed ornata con stelle, tavola che serviva da sfondo al simulacro. Le stelle potrebbero aver ornato in questo caso i due orli laterali della tavola. Vista di faccia, la statua sarebbe apparsa al riguardante come circonfusa da un'aureola di stelle che contornavano la tavola ai due lati e sopra, posta dietro la schiena dell'immagine. Non sappiamo se nei templi babilonesi e assiri si usassero, almeno nell'ultimo periodo, adornare con stelle lo sfondo dietro le statue degli dèi. La scena di questo cilindro, se bene interpretata da noi, lo renderebbe probabile. Dell'aureola delle divinità assire parlerò in un altro lavoro.

Mentre la decorazione delle statue delle divinità con stelle era molto comune in Assiria nel periodo più recente, non si riscontrano invece che raramente simboli lunari. Una dea (o un demone femminile) in un bassorilievo di una lastra assira fatta di pasta di color celeste, ritratta di faccia, con ali, ha nel lato anteriore della tiara due specchi lunari simmetrici².

Sono ben note le imagini del demone ritratto colla testa di faccia, il quale colle mani regge una stanga con in cima un disco solare ostellare³. Oltre che in cilindri e terrecotte se ne ha qualche esempio in rilievi in pietra: bellissimo quello del rilievo della faccia anteriore di una base per statua o simboli, trovato ad Assur e risalente al secolo XIII⁴: due eroi identici, di faccia, hanno sul capo nudo una grande stella ad otto raggi chiusa in un cerchio. La stessa stella sta in cima alle due stanghe che essi tengono con ambe le mani e negli angoli superiori della base. Questo rilievo

¹ A. H. Layard, *Discoveries*, 604.

² Br. M. 118785: Layard, *Discoveries*, 357; S. Smith, *Early history of Assyria to 1000 B. C.*, London, 1918, fig. 17 nella p. 253.

³ Lo si vuol designare per convenzione col nome di Gilgamesh.

⁴ J. Jordan in MDOG, 49 = Smith, *Early history*, tav. XXIII a.

dimostra che in Assiria gli ornamenti astrali di figure divine o semidivine devono essere più antichi del periodo neoassiro. Ma nel nostro caso si tratta veramente di un demone e non di un dio.

*
* *

Le decorazioni stellari del trono della dea Istar si diffusero dall'Assiria nei paesi vicini. In una stele di Assarhaddon a Sam'al¹, leggermente aramaizzante nella fattura, troviamo una riproduzione alquanto piccola di una scena molto simile a quella di Malta. Il trono della dea è decorato sullo schienale con dischi.

*
* *

Nell'arte degli Hittiti le decorazioni astrali sono rare e vanno tutte ricondotte probabilmente all'azione dell'arte assira. Le raffigurazioni di dèi hittiti nella Cappadocia ne sono del tutto esenti². Ne constatiamo invece qualcuna nella Siria settentrionale. In un rilievo arcaico di Sam'al una dea con nella sinistra lo specchio ha nella tiara, vicino all'orlo, una fila di tre stelle, ciascuna chiusa in un cerchio, o semplicemente tre rosette³.

Un dio o una dea di un rilievo di Gargamis⁴ ha sulla tiara ornata di due paia di corna, sopra una base un disco con dentro due stelle a quattro raggi, intrecciate simmetricamente in guisa che ne resulta una stella più complessa, di otto raggi. Proprio nel mezzo del petto la dea ha un disco piuttosto grande con una stella ad otto raggi. La parte centrale della stella è male conservata. Non si vede se è ricamata sulla stoffa del mantello oppure su di un pectorale oppure se è un disco fissato sul petto.

Alcuni dèi in rilievi di Gargamis⁵ hanno sulle tiare bulbi. Questi potrebbero essere simboli del sole o della luna piena. In un rilievo che raffigura un dio nell'atto di uccidere un leone con un'ascia la tiara ha un bulbo molto marcato.

¹ Si conserva a Berlino e porta la sigla VA 2708, riprodotta in RV, IV, 2, tav. 208 b.

² I cerchietti che adornano le tiare di alcuni dèi del rilievo di Yazili-Qaya e di altri monumenti hittiti non sono naturalmente simboli astrali, ma hanno scopo puramente decorativo.

³ E. Pottier, *L'art hittite*, Paris, 1926, fig. 77.

⁴ E. Pottier, *I. c.*, fig. 5.

⁵ Carchemish, B 11 a = Pottier, *I. c.*, fig. 23. Cfr. ancora fig. 4 (o si tratta della mezzaluna?), fig. 27, 71 e 77.

Altre decorazioni astrali di immagini di dèi non si conoscono nell'arte degli Hittiti¹. Quelle da noi addotte sono dovute manifestamente ad azione dell'arte assira. I monumenti hittiti e i sigilli che si sogliono attribuire ad artisti hittiti ed hittitizzanti sono quasi tutti anteriori all'epoca neoassira e perciò non possono aver subito l'azione dell'arte di questo periodo. Così si spiega la mancanza quasi completa, tranne i pochi casi da noi addotti, di decorazioni e simboli astrali sulle persone degli dèi degli Hittiti.

In un cilindro però paleoanatolico², trovato a Tralles in Lidia, di soggetto che risale al periodo sumero, di stile hittitizzante, ma probabilmente preludio, non dunque propriamente hittita, si vede sul copricapo del dio seduto a sinistra con ai due lati due uomini col becco di uccello di ispirazione cipriota una grande stella con sei raggi o meglio cinque, se l'inferiore è da riguardare veramente quale il piede della stella il quale poggia sulla corona del dio. Il primo personaggio che a destra si avvicina al dio bicefalo sembra avere sul secondo corno o sulla seconda punta dell'elmo una stella a sei punte. I cilindri mesopotamici con stelle sulla tiara degli dèi non risalgono al di là del principio del periodo neoassiro. È possibile che il sigillo di Tralles, lidio dunque con una certa probabilità, risalga, come qualcuno ha sostenuto recentemente³, al periodo preludio? Come si spiegherebbe la subitanea comparsa delle stelle in un sigillo hittitizzante, mentre i sigilli hittiti stessi non hanno mai stelle sulle tiare degli dèi e queste non si trovano neppure nei cilindri mesopotamici delle epoche anteriori all'ultimo periodo? Risale il sigillo di Tralles proprio al periodo preludio oppure è desso più recente? Non ha esso forse già risentito l'azione della glittica neoassira e quindi anche del costume di adornare gli dèi con simboli stellari? Il mito che il suo ultimo interprete vi ha visto raffigurato non attesta forse la sua epoca più recente?

Nel cilindro, corrispondente in parte per la sua raffigurazione, del Tyszkiewicz⁴ il primo personaggio che muove verso il dio

¹ Secondo il Bachmann, *Felsreliefs*, 27, il rilievo Carchemish, II, tav. B 19 a (dea seduta in trono con specchio, secondo lui Istar), ha nello schienale dischi con rosette. Ma io non riesco a vedere i dischi, probabilmente perché la riproduzione fotolitografica del Woolley è alquanto indistinta, essendo che lo schienale sta nell'ombra.

² Louvre A. 927 = Contenau, *Glyptique*, 309 = R. Dussaud, *La Lydie et ses voisins aux hautes époques*, Babyloniaca, XI, 69-174, fig. 3.

³ Il Dussaud, *l. c.*, p. 108.

⁴ Dussaud, *l. c.*, fig. 2 = Ward 857 = Contenau, *Glyptique*, 311.

bicefalo ha un disco o una sfera con un cerchietto concentrico sulla cima del copricapo, e dietro alla schiena del dio spunta un bastone con in cima un dischetto o una sfera simile. Sono forse anche questi simboli astrali?

Due stelle sul capo di due piccoli uomini seduti sembrano ricorrere inoltre in un cilindro paleosiriano¹, trovato recentemente a Râs Shamra sulla costa della Siria. La posizione delle stelle è però strana: esse non stanno esattamente sulle teste e vanno al di là del campo del cilindro invadendone il margine. Sono d'avviso che non siano affatto stelle o per lo meno, per esser più prudente, che non sono stelle sul copricapo². Comunque, la loro posizione e forma sono singolari.

* *

L'ornamentazione astrale del periodo neoassiro si è largamente propagata verso occidente ed è una caratteristica conspicua delle figure divine nella religione e nell'arte ellenistiche. Ma ciò è già ben noto e quindi non vi insisteremo. Meno noto è invece che tale ornamentazione, assente per ragioni facilmente intuibili dall'arte paleopersiana, rinascce quasi all'epoca dei Sasanidi nell'arte mediopersiana.

Non sono però più le divinità che vanno anzitutto adornate di simboli astrali ma le figure dei re.

In una statuina³ che forma il manico di un utensile bronzeo, conservata a Berlino, un re sasanide ha il copricapo conico, appuntito, il quale ha sul davanti sopra l'orlo un grande spicchio lunare.

Le tiare o corone dei re sasanidi sogliono portare in cima ornamenti che sono raffigurazioni o del sole o della luna. La loro interpretazione e il loro significato non sono però sempre chiari⁴.

In un piatto d'argento di epoca sasanidica, conservato nel Ca-

¹ Dussaud, *I. c.*, tav. IV, 2, e p. 168.

² Il Dussaud vi vede stelle, p. 168, e perciò afferma che i due personaggi sono esseri celesti.

³ F. Sarre, *Die Kunst des alten Persien*, Berlin, 1922, fig. 15 nella p. 50.

⁴ Per lo studio delle corone e tiare dei re sasanidi si ha ora a disposizione la bella raccolta delle monete della dinastia dei re della famiglia dei Sasanidi pubblicata da F. D. J. Parneck, *Sasanian coins*, Bombay, 1924. Qualche accenno si troverà nel libro del Herzfeld che cito nella prossima nota. Sarebbe necessario uno studio accurato delle tiare sasanidiche.

abinet des Médailles di Parigi¹, il re porta una corona murale con tre merli, uno nel mezzo e gli altri due ai lati. Sopra la corona spuntano due grandi ali colle punte curvate all'indietro e tra le ali sta lo spicchio lunare con tra le corna un disco (o un globo). Confrontate coi corrispondenti simboli neoassiri le ali col disco devono raffigurare il sole, come nell'arte assira, e lo spicchio la luna. È noto che nell'arte degli Achemenidi il re non porta bensì mai sulla testa due ali ma che sopra il suo capo si libra un cerchio alato con dentro una imagine del dio Ahuramazda. Sembra quasi che nell'epoca sasanidica il disco alato — senza l'immagine del dio però — sia disceso sul capo o meglio sulla corona del re. Non c'è il minimo dubbio che tale decorazione astrale risale indirettamente all'arte assira. Simile è un cammeo di un piatto d'oro sasanidico della Bibliothèque Nationale.

In un capitello di questo periodo a Bisutūn il re porta sulla corona lo spicchio con sopra il disco (o il globo).

Nel terzo rilievo di Shāpūr il re Warahrān II ha sulla corona, in forma di un semplice berretto aderente al capo, ai due lati un paio di ali e sopra il globo, il quale ha davanti una o due strisce ondulanti come se fosse una fiamma.

Non è facile dire che cosa sia veramente e che cosa rappresenti il globo che i re sasanidi portano sulla corona, e qualche volta anche sulle braccia.

Un globo ha, a titolo d'esempio, la corona di Narsē nel secondo rilievo sasanidico di Shāpūr².

I quattro busti di Narsē nel monumento di Paikuli portano il globo sulla corona molto bassa³.

In un piatto d'argento⁴ il re a cavallo, in combattimento con due leoni, ha sulla corona la mezzaluna e sopra un disco o un globo. Il disco combacia perfettamente collo spicchio — la luna e il sole? — ed è costellato di piccoli cerchi con nel mezzo un punto. Dalla base della falce lunare si dipartono alcune linee serpeggianti, le quali traversano verticalmente, nel mezzo, il disco

¹ F. Sarre und E. Herzfeld, *Iranische Felsreliefs*, Berlin, 1910, fig. 99 nella p. 211.

² Sarre-Herzfeld, I. c., tav. XLI, fig. 104 a p. 215.

³ E. Herzfeld, *Palkuli*, I, Berlin, 1924, figg. 8 e 9.

⁴ O. M. Dalton, *The treasure of the Oxus with other examples of early Oriental metal work*, London, 1926, tav. XXXVII e pp. 61-62 = F. Sarre, *Die Kunst des alten Persien*, Berlin, 1922, 104. Così anche nel piatto della tavola XXXVI del Dalton.

fino a raggiungere il suo vertice. Sembra trattarsi della raffigurazione di una fiamma.

In una scena di caccia in un piatto di argento sasanidico-indiano¹ il re, che è in combattimento con due cinghiali, ha sopra la corona la mezzaluna e entro questa un piccolo disco (o una sfera). Questo è piccolo in confronto alla mezzaluna e non la riempie affatto. Nello stesso piatto il re è ancora raffigurato in lotta con un leone, ma ha soltanto la mezzaluna.

In una moneta il re Warahrân IV² ha il disco o globo con nella parte superiore tre dischetti disposti a triangolo: ai due lati spuntano dalla base due fiocchi o nastri, i quali formano come uno spicchio lunare. Dischetti nel globo si vedono altresì in una moneta di Narsé.

Nel primo rilievo sasanidico di Naqsh-i Rustam³ il re Ardashir I porta il solito globo, molto grande, sul berréto aderente al capo. Tale globo era costituito verosimilmente da stoffa tirata sopra uno scheletro di filo di metallo, foggiato a sfera, che si ergeva sopra il berretto. Da quest'ultimo pendono i guanciali per proteggere le guance del re e di dietro un pezzo di stoffa corazzata per difendere la nuca. Alla base del globo spunta un'ala. È probabile che il globo rappresenti la maestà del re e che sia diverso dal disco o globo che raffigura la luna piena. La maestà, *xvarenah*, creata da Mazda, appartiene per dottrina avestica oltre che agli esseri celesti ai re legittimi dell'Iran e li circonda come una gloria⁴. A questo proposito va però osservato che il globo non circonda affatto la persona del re e che quindi questa interpretazione del globo poggia su basi poco salde.

¹ Sarre-Herzfeld, *I. c.*, tav. XXX.

² Sarre-Herzfeld, *I. c.*, fig. 36 nella p. 81. Warahrân IV regnò dal 388 al 399.

³ Sarre-Herzfeld, *I. c.*, p. 68, n. 1 e fig. 25 nella p. 68. Ardashir I regnò dal 221 al 241.

⁴ Sul *xvarenah* si v. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienregionen*, Leipzig-Berlin, 1927, p. 360, e R. Reitzenstein und H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin, 1926, p. 321. Ciò che lo Schaeder espone sui rapporti tra il *xvarenah*, l'*īgārā* e la *šāhā* non è purtroppo esatto: la gloria del re è concetto paleosumero, babilonese e assiro e quindi non è affatto necessario di ricorrere all'iranismo per spiegare il significato di *šāhā*. Lo studio della civiltà babilonese e assira potrebbe essere un ottimo antidoto all'iranite acuta del Reitzenstein ed in parte anche dello Schaeder. A p. 9 di *Paikuli* il Herzfeld dice che il globo consisteva di *artificially dressed hair, veiled with silk*. Che le ali delle tiare dovrebbero appartenere ad un'aquila si vede dalla corona di Hormizd II, la quale porta sul davanti addirittura una testa di aquila con qualche cosa pendente dal becco e di dietro le ali, Herzfeld, *Paikuli*, fig. 12.

Nel terzo rilievo sasanidico il re ha in capo un vero tricornio (corona murale), cioè un copricapo con tre punte, due ai lati ed una nel mezzo, e sopra ciascuna punta sta un disco o una sfera con nervatura verticale. La centrale ha in cima una piccola sporgenza. Dietro tutte e tre svolazza un fiocco o nastro pieghettato. Le nervature verticali della sfera rappresentano senza dubbio le pieghe della stoffa. Sfere o dischi simili il re Shāpūr III porta però anche sulle braccia, subito dopo l'omero, e tre ornano altresì il suo standardo¹.

Un grande disco (o una sfera) simile, sul berretto strettamente aderente, e due dischi (o sfere) sulle braccia dello stesso re si vedono nella ben nota gemma di sardonico della Bibliothèque Nationale². In una moneta dello stesso re la sfera porta a sinistra tre striature semisferiche, simili a spicchi lunari, e così pure il re in una moneta di Shāpūr I³.

Una gemma con Warahrān IV ha un globo simile, pure con striature⁴.

Nel rilievo di Ṭāq-i Bustān il re Ardashir ha il globo con alla base due ali, e il dio Ormuzd a destra ha il globo (?) alato (?)⁵.

Che le linee a mezzaluna, parallele, delle quali abbiamo fatto cenno or ora e che si vedono in alcuni globi, sono veramente pieghe della stoffa e non forse spicchi lunari con significato astrale si vede bene segnatamente nel primo rilievo di Naqsh-i Rustam⁶. Nel quarto rilievo⁷ il re porta il globo molto grande, colle pieghe della stoffa e le linee serpegianti, le quali vanno dunque tenute distinte dalle prime, verticali nel mezzo. Nel quinto rilievo il re ha il globo tra due brevi ali colle cime volte all'indietro, come usava già molto anticamente tra gli Hittiti e più tardi in tutta l'Asia Minore, in Grecia, presso gli Etruschi ed altri popoli dell'antichità. Le pieghe della stoffa sono spesso bensì alquanto

¹ Sarre-Herzfeld, *I. c.*, fig. 28 nella p. 75 e tav. VI. Shāpūr III regnò dal 383 al 389. Per questa specie di standardi si v. F. Sarre, *Die altorientalischen Feldzeichen mit besonderer Berücksichtigung eines unveröffentlichten Stückes*, Klio, III, 333-372, pp. 356-357.

² Sarre-Herzfeld, *I. c.*, fig. 30 nella p. 75.

³ Sarre-Herzfeld, *I. c.*, fig. 29; fig. 33 nella p. 77. Shāpūr I fu re dal 241 al 272.

⁴ Sarre-Herzfeld, *I. c.*, fig. 31 nella p. 70.

⁵ Sarre-Herzfeld, *I. c.*, figg. 92, 93 e 95, pp. 199-200.

⁶ Lefebvre des Noëttes, *Deux plats sassanides du Musée de l'Ermitage*, Aréthuse, I, 151-152 e tav. XXIV.

⁷ Sarre-Herzfeld, *I. c.*, II, tav. VII.

stilizzate e somigliano a sottili spicchi lunari, ma ciò non deve induci a ritenere che si tratti di vere mezzelune.

In un sigillo di una regina, forse del tempo di Warahrân II¹, si vede in fronte al diadema un piccolo spicchio lunare e sul vertice un piccolo disco o una sfera con puntini.

In un cammeo di cornalina di Cosroè II² la corona del re ha la forma di berretto strettamente aderente al capo. Essa porta davanti una piccola mezzaluna e sul vertice un'altra mezzaluna con dentro un disco o globo.

Il re Warahrân V ha in un piatto d'argento³ il copricapo murale con due merli ai lati. In mezzo alla calotta si vede un piccolissimo disco sormontato da uno spicchio lunare alquanto sottile e lungo quasi tre quarti di un cerchio. Sul vertice della calotta sta un piccolo bottone e sopra questo un globo ovoidale, piuttosto grande.

Particolarmente notevole tanto per il copricapo quanto per il nimbo che porta è la figura di un re sasanide di un piatto dell'Eremitaggio di Leningrado⁴. Dietro il capo e le spalle si vede un grande disco con orlo sottile, punteggiato, disco che è senza dubbio un nimbo e somiglia molto ai nimbi di certi idoli buddistici. Il copricapo ha forma di calotta e porta ai lati due piccole ali, consistente ciascuna di quattro brevi penne. Davanti il berretto ha un paio di corna colle punte fortemente curvate in dentro. Tra le corna e tra ciascun corno e l'orlo inferiore del copricapo si vede una rosetta — in tutto sono dunque tre — formata da un punto centrale e da un cerchietto di otto punti. Sul vertice sta ancora un disco (o un bottone) piccolissimo.

Come se ciò non bastasse a far vedere quanto profondamente perverse da astralismo neoassiro o neobabilonese erano le decorazioni delle tiare e corone dei re sasanidi, troviamo che il re Cosroè II sostituisce, come aveva fatto d'altronde già qualche altro re prima di lui, al disco o globo nello spicchio lunare una stella a sei punte⁵. Siccome la corona ha anche due ali, le ali del Sole, oltre allo spicchio lunare e alla stella, gli antichi simboli astrali neoassiri rivivono del tutto e in tutta purezza sotto questo re e

¹ Herzfeld, *Paikuli*, I, fig. 31 e pp. 75-76.

² Herzfeld, *Paikuli*, I, fig. 32.

³ L. Delaporte, *Coupe sassanide de Bahram Gour*, Aréthuse, III, 143-148
e tav. XXIII.

⁴ Sarre-Herzfeld, *l. c.*, II, tav. V.

⁵ Paruck, *l. c.*, tav. XXI.

la sua corona fa bella mostra della antichissima venerata triade paleomesopotamica della luna, Sin, del sole, Samas, e della stella Venere, Istar.

*
* *

Ed ora passiamo alle corazze degli dèi assiri e babilonesi e di alcune divinità delle regioni situate ad occidente della Babilonia e dell'Assiria.

Nel mio lavoro citato in principio di questo articolo ebbi ad osservare che nei tre rilievi di Marduk, Adad e di Shamash-rêsh-uççur gli dèi portano sulla parte inferiore del mantello dischi di stoffa o di metallo, i quali o pendono da una tracolla passata attorno al collo o sono tenuti stretti alla stoffa da fasce che cingono il mantello orizzontalmente. Tali dischi formano nel rilievo ultimo nominato assieme alle fasce una specie di corazza attorno al corpo. La parte inferiore del mantello sembra quasi fasciata. Sul petto invece delle divinità non si vede disco di sorta. Però nel grande rilievo di Bawian la dea sul leone porta un pettorale quadrangolare con doppio orlo¹. Essendo il rilievo male conservato non possiamo stabilire che cosa fosse ricamato sul pettorale, quali decorazioni esso cioè portasse. Altri pettorali di divinità mesopotamiche finora non si conoscono. Per trovarne un altro, non molto lontano dall'Assiria, bisogna andare a Gargamis, dove in un rilievo di epoca non precisabile² una figura di dio o re porta un pettorale di forma triangolare, arrotondato sullo stomaco con, sembra, qualche ornamento nel mezzo. Dall'orlo pendono sei dischi di grandezza descrescente verso i lati. È il pettorale più complesso che finora si conosca nell'Asia Anteriore antica. Non c'è il minimo dubbio dunque che tanto in Assiria quanto presso gli Hittiti gli dèi portavano pettorali con sopra decorazioni, forse simboli religiosi³. Inoltre abbiamo già spiegato che essi solevano portare una specie di corazza o fasciatura con dischi metallici attorno la parte inferiore del mantello.

¹ Bachmann, *I. c.*, p. 10; fig. 8; tav. 12. Il pettorale era detto *dudittu* (da *dudin-t-u*), Bezold, BAG, 105.

² C. L. Woolley and Th. E. Lawrence, *Carchemish*, I, London, 1914, fig. 3 = Pottier, *I. c.*, fig. 2.

³ In questo nesso si potrà ricordare anche il pettorale dell'alto sacerdote israelitico che portava i dadi mantici, *Ex.*, XXVIII, 30.

Tutte e due queste specie del costume degli dèi ritroviamo nell'Asia Anteriore ancora in epoca più recente.

Il pettorale ritorna in alcune statue di dee ed anche di un dio provvisto abbondantemente di mammelle. Le dee polimasti portavano un pettorale con sopra le mammelle. L'esempio più largamente noto è quello dell'Artemide di Efeso.

In un'immagine di Cibele, secondo una statuina pergamena del secondo secolo conservata a Vienna¹, la dea è abbigliata secondo la moda ellenistica con sul petto e in parte altresì sul ventre un largo pettorale triangolare col vertice che arriva al ventre e la base sotto i petti. Esso era tenuto stretto al corpo con una cordicella o fascia, precisamente come i dischi del rilievo di Shamash-rêsh-uçur². Nel pettorale si vedono dieci escrescenze simili a uova o mammelle: la dea è polimasta, *multimammia*. Il pettorale somiglia a una piccola corazza. Si hanno ancora altre statue di Cibele (o di sacerdotesse) con pettorali, i quali erano detti dai Greci πεστρήθιδες, di altre forme, anche quadrangolari, con sopra piccole lastre quadrangolari: si tratta di scudi pendenti da un collare, con immagini di dèi³.

Simile è il pettorale, parimente triangolare, con sei mammelle, che Zeus Labrando cario porta in una stele di Tegea del quarto secolo a. Cr., ora nel Museo Britannico⁴. Pare che simulacri più antichi dello stesso Zeus di Labranda avessero una fila di tre o quattro file di tre o quattro mammelle su di un pettorale o una fascia, mentre la parte inferiore del corpo del dio e in qualche statua anche il petto e le spalle erano inviluppate strettamente da

¹ V. Müller, *Eine Statuette der Kybele in Wien*, MDAI, Röm. Abt., XXXIV (1919), 82-106; la riproduce H. Gressmann in *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*, Berlin und Leipzig, 1930, fig. 36 e pp. 84-85.

² Sulla polimastia in genere si cfr. G. Wilke, *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Beleuchtung*, Leipzig, 1923, 106 e 146, specialmente la fig. 160 che riproduce una statuina paleosarda del Museo di Cagliari con tre mammelle, e dello stesso autore inoltre *Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa*, Leipzig, 1913, pp. 200-202.

³ Müller, *l. c.*, p. 95. Egli adduce ancora una statuina in terracotta di Cipro, fig. 3, e una statuina di Venezia, p. 96. A p. 97 egli parla dei dischi delle statue babilonesi, i quali secondo lui erano di metallo.

⁴ JHS, XXXVI, fig. 1; il Müller, *l. c.*, ne parla nelle pp. 93-94; P. Foucart, *Le Zeus Stratios de Labranda*, Fondation E. Piot. Monuments et Mémoires, XVIII, Paris, 1910, pp. 145-175, fig. 1; Gressmann, *l. c.*, fig. 37. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris, 1922, p. 379, osserva che per parecchi tratti Zeus Labrandeno potrebbe sembrare come un paredro maschile dell'Efesia. Non sono di questo avviso.

una fitta rete di bende o corde trasversali, incrociantisi, la quale arieggiava una guaina¹.

Questa guaina, che ha il suo prototipo certamente nei dischi del rilievo già più volte menzionato, si trova anzitutto in una riproduzione di una statua di una dea, probabilmente Atargatis, che si adorava a Damasco, su di una moneta di Demetrio III Eukairos, 95-88 a. Cr.². La parte inferiore del corpo è chiusa in una specie di guaina. In una gemma ora conservata nella Stadtbibliothek di Lipsia³ la statua della dea ha sotto le due mammelle fasce orizzontali con piccoli dischi, una forma di guaina dunque che somiglia molto a quelle ornamenti coi dischi che abbiamo rilevate sopra. Il tipo più sviluppato però di questa strana foggia dell'abbigliamento delle divinità si riscontra nella famosa statua della Artemide di Efeso che si conserva nel Museo Nazionale di Napoli⁴: sopra la dea porta un pettorale con una grande quantità di mammelle e attorno le gambe una specie di guaina formata da lastre tenute insieme e aderenti al corpo mediante fasce, le quali lastre non coprono però la parte posteriore. Sotto la guaina essa ha un mantello di stoffa. L'Afrodite di Afrodizia⁵ ha come uno scudo che copre tutto il corpo superiore ed è fissato alle spalle mediante fibbie. Giove di Eliopoli ha nelle sue statue⁶ una vera e propria corazza che copre anche la parte posteriore del corpo. La corazza in foggia di guaina di una sua statua della collezione d'arte appartenente a Charles Sursock⁷ chiude il petto e il corpo fino a metà gamba. Essa ha attorno al collo e sulla

¹ Foucart, *l. c.*, figg. 6-8; il Müller, *l. c.*, p. 94, vede nelle bende del rilievo di Milasa uno scudo metallico. Sul simulacro di Zeus Stratos di Milasa v. Foucart, *l. c.*, p. 174. A proposito delle bende che come una rete cingono da tutti i lati la parte inferiore del corpo di tali simulacri di divinità non vanno dimenticate le mummie egiziane, le quali in modo molto simile avevano cinto tutto il corpo di bende che le inviluppano come una rete. Non so spiegare che cosa significasse originariamente tale guaina nelle statue degli dèi.

² Riprodotta da R. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, IV, RArch., 1904, 225-260, fig. 28.

³ M. Meurer, *Die Mammeae der Artemis Ephesia*, MDAI, Röm. Abt., XXIX (1914), 200-219, fig. 1. Una guaina identica a quella di Artemide di Efeso e molte mammelle porta anche la dea di Neapolis in Palestina in una moneta, G. F. Hill, *Some Palestinian cults in the Graeco-Roman age*, PBA, 1911-1912, pp. 411-427, nelle pp. 416-417 e fig. 9 della tavola. Cfr. inoltre fig. 8.

⁴ Furtwängler, *Gemmen*, tav. XLIV, 2, e II, p. 211.

⁵ Müller, *l. c.*, 99.

⁶ Su questo argomento cfr. Müller, *l. c.*, 99-100 e Fr. Cumont, *Études syriennes*, Paris, 1917, p. 190 e n. 2.

⁷ R. Dussaud, *Jupiter Hélopolitan. Bronze de la Collection Charles Sursock*, Syria, I, 3-15. Per altri simulacri simili di Giove di Eliopoli si cfr. R.

parte superiore delle braccia la forma di corazza, ma da sotto i seni ingiù è costituita da una stoffa tenuta stretta da fasce. Da ogni lato le fasce incrociantisi ad angolo retto formano otto scompartimenti con decorazioni in rilievo¹. Sul petto la decorazione consiste di un sole alato. Negli scompartimenti sottostanti sono sette busti di divinità astrali, due a due, e nell'ultimo scompartimento uno solo. Le coppie astrali sono Sole-Luna, Marte-Mercurio, Giove-Venere, ed infine viene Saturno. Nel rovescio, sotto il disco alato del petto stanno nove scompartimenti. Nel primo si vede un'aquila, nei due successivi stanno teste di montone, nel quarto e quinto due croci rovesciate, cioè due stelle, poi nei due seguenti due rosette e nell'ottavo e nono due rosette più piccole. Questa statua, che riproduce verosimilmente la statua del dio che si venerava nel grande tempio di Eliopoli in Siria, risale, molto indirettamente, alle statue assire, come è dimostrato dal già parrocchie volte addotto rilievo.

Sulla formazione della corazza di questo dio, come altresì su quella delle statue romane di Giove di Doliche², ha esercitato senza dubbio la sua azione la tendenza della religione imperiale di Roma di dare alle divinità straniere maschili l'aspetto di legionari romani o meglio dell'imperatore. Alcuni dei siriani ed egiziani portano perciò il costume militare romano. Si romanizzarono le divinità straniere vestendole del costume che nei campi portavano le statue dell'imperatore che vi erano adorate. L'origine di questo travestimento va ricercata dunque nella religione dell'esercito. In Siria e nell'Oriente antico in genere essa trovò però già, per così dire, una certa predisposizione a rivestire gli dei di corazze, predisposizione che risale alla Mesopotamia, e perciò poté facilmente attecchire, perfezionando un costume che era già in voga nell'epoca preromana.

In Assiria i dischi delle statue non avevano però nessuna intenzione, per così dire, bellica. L'Assiro e il Babilonese non sembra aver mai avuto vere statue di de dei coperti della corazza militare, la quale però era ben nota in tempi già molto antichi nella

Dussaud, *Deux nouveaux bronzes de Jupiter Héliopolitain au Musée du Louvre*, Fondation Piot, XXX, Paris, 1929, pp. 77-100.

¹ Sul significato astrologico delle immagini si v. Cumont, *Le Jupiter Héliopolitain et les divinités des planètes*, Syria, II, 40-46.

² Cfr. Cumont nelle *Études citate sopra*, p. 190 e n. 2; R. Paribeni, *Divinità straniere in abito militare romano*, Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie, 13 (1910), pp. 177-183.

Valle dei Due Fiumi ed in Hittitia. Nessuna imagine di divinità mesopotamica tra le molte che si conoscono porta la corazza vera e propria. I dischi sono puramente decorativi, astrali. Appena nel periodo romano, o forse già nell'ellenistico, il dio veste una vera corazza. Il costume mesopotamico dei dischi astrali che somigliano vagamente ad una corazza non può dunque aver fornito che, per così dire, la materia grezza, la quale poi dal pensiero religioso romano è stata animata da spirto del tutto nuovo. Abbiamo dunque nel caso presente a che fare con un passaggio dall'Oriente in Occidente in cui l'idea nuova è stata fornita dall'Occidente, mentre in Oriente non vi era che una vaga preformazione materiale, soltanto esternamente somigliante a ciò che ne fece più tardi il pensiero occidentale.

Ma comunque sia di ciò, tra i dischi astrali degli antichi Mesopotamici e le corazze degli dèi romani d'Oriente corre una catena quasi continua di stadi intermedi: resta la cosa, ma cambia lo spirto. E nella storia della civiltà ciò che conta è lo spirto e non la povera cosa, fisica, sempre quasi la stessa.

G. FURLANI

R. Università di Firenze.

CONSIDERAZIONI STORICO-RELIGIOSE SUL LIBRO DI GIONA

Non è facile definire con esattezza l'epoca in cui fu composto il libro di Giona. Secondo i critici, esso è posteriore al libro di Gioele, il quale appartiene all'epoca del secondo Tempio. Partendo da questo punto di vista, il *libro* di Giona dovrebbe esser sorto nel IV-III sec. prima di Cristo. Al principio del II sec. esso fa parte del canone profetico (Sir., cap. 49).

La *narrazione* contenuta nel libro di Giona si riporta invece all'epoca del re di Israele Geroboamo II (784-748), contemporaneo del re di Giuda Uzzia, epoca in cui in realtà visse un profeta Jonàh, figlio di Amitaj (II Re, 14, 26). I due regni vivevano allora in fraterna cordialità. La Palestina, potente, non temeva le invasioni nemiche e si arricchiva mediante il commercio con le città fenicie. Così si comprende come l'autore del libro di Giona abbia pensato di riferire a quell'epoca un episodio che gli poteva offrire l'occasione di trattare un problema di interesse altamente umano più che strettamente nazionale, cioè il peccato e l'espiazione in spirito, il peccato e il ritorno al Signore.

Il libro di Giona è per contenuto uno dei più affascinanti libri dell'Antico Testamento. Il testo non presenta delle grandi difficoltà, come per es. il Libro del profeta Michea, dove i continui giuochi di parole con nomi geografici, giuochi non compresi dagli amanuensi, rendono oggi quanto mai faticosa la ricostruzione e la giusta rivalutazione del pensiero dell'autore. Il Libro di Giona invece appare a prima vista piano, semplice; ma d'altro lato esso richiede una profonda analisi delle idee che racchiude, ed offre un grande interesse dal punto di vista storico-religioso. In questo campo poco è stato fatto sinora, e per questa ragione io ho creduto bene di riesaminare il contenuto, guidato da tali criteri. Di incentivo mi fu fra altro la lettura dell'introduzione e del commento che di questo libro profetico fece recentemente il noto ar-

cheologo ed esegeta professor E. Sellin dell'Università di Berlino e qualche anno fa l'insigne esegeta W. Nowack¹.

Dato il carattere delle collezioni di cui fanno parte le opere di questi due autori, esse mirano principalmente ad una ricostruzione dei testi e ad un commento storico-filologico, e non si propongono ricerche speciali di carattere storico-religioso. Ciò non per tanto al Sellin non è sfuggita l'importanza che proprio in questo senso ha il Libro di Giona; però le sue considerazioni giungono a delle conclusioni, dalle quali a noi pare di dover nettamente dissentire.

Giona ricevette dal Signore l'ordine di recarsi in Ninive, la grande città assira, e di vaticinarle la caduta², poichè le malvagità commesse dai suoi abitanti lo avevano grandemente irritato. Ma Giona, per non eseguire l'incarico, fuggì dal cospetto del Signore, imbarcandosi su una nave diretta verso Taršš, una colonia fenicia in Ispagna. — Come mai Giona, che più tardi dichiara ai marinai: « Io sono ebreo, e temo il Signore *Iddio del cielo e della terra*, che fece il mare e la terraferma », spera di poter *nascondersi* allo sguardo del Signore? Questo duplice concetto ci richiama alla mente uno dei problemi che maggiormente occuparono e preoccuparono i pensatori dell'epoca biblica, cioè quello di superare il pregiudizio di una divinità compartmentale-locale, dominante soltanto una zona delimitata, come il cielo, o il mare, o gli inferi, oppure solo un dato paese e via dicendo. Era troppo difficile di comprendere che il Dio della vita potesse essere in pari tempo il Dio degli inferi. L'esempio dato dalla Babilonia e dall'Egitto, dove ogni *nomos* aveva la sua divinità, ha fatto sì che il profeta antico-testamentario dovesse rimproverare i suoi corigionari: « Invero il numero delle tue città corrisponde al numero delle tue divinità, o Israele » (Geremia, 2, 28). Questo conflitto fra il concetto della divinità locale, che da taluni si sentiva già superato, e l'opinione di un Dio sovrannamente universale, si nota spesso nella Bibbia. Nella Genesi, Adamo e sua moglie si nascondono dinanzi al Signore. D'altra parte il salmista

¹ E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch* (vol. XII del « Kommentar zum A. T. » pubblicato dal Sellin, parte I), Lipsia, Deichert, 1929, 285-301. — W. Nowack, *Die Kleinen Propheten*, vol. IV, serie III del « Göttinger Kom. zum A. T. », 1922, 185-195.

² Una descrizione poetica, ma basata su buoni studi, della caduta di Ninive nel 612 av. Cr. offre la Signora G. R. Tabouis nel suo attraente volume *Nabuchodonossor et le triomphe de Babylone*, Paris, Payot, 1931, pp. 11-18.

domanda: « Posso io forse nascondermi dinanzi al tuo volto? » Il sacro cantore dice fra altro: « Se io salgo verso il cielo, là sei Tu; se io mi stendo nello *sheōl*, là sei Tu »¹. Nel Salmo 23, celebre per bellezza di forma e di contenuto, l'autore dice: « Anche se io vado per la valle dell'ombra, non temo il male, poichè Tu sei con me ». Qui evidentemente si è superato il concetto di due divinità diverse, una per i vivi ed un'altra per il regno degli inferi. Del resto Iddio stesso, se vuole, può limitare il campo della sua azione, togliere cioè la sua protezione ad un dato popolo: « E il Signore disse: Io nasconderò il mio volto dinanzi a loro ». Nelle Geremiadi l'autore si duole: « Tu ti sei coperto di una nube per non far passare la mia preghiera ». — Giona, che, adoratore del Dio universale, ammette tuttavia la possibilità di una fuga dinanzi a Dio, rappresenta un'interferenza tra il concetto del Dio universale e il ricordo del Dio locale non ancora del tutto estinto.

Durante il viaggio si scatenò una terribile tempesta, che mise in pericolo l'esistenza della nave e dei marinai. Allora ognuna delle persone che si trovava a bordo invocò il proprio dio e il capitano obbligò Giona a fare altrettanto. — E qui troviamo una aggiunta che a noi pare di grande importanza per la comprensione del significato intimo del libro: Il capitano esprime subito una speranza: Iddio forse si ricorderà e li salverà tutti dalla morte. C'è un primo accenno alla possibilità di un cambiamento nel volere divino.

Indi i marinai pensarono alla ragione del perturbamento avvenuto: un male non può essere che la conseguenza di una transgressione. — Un simile modo di pensare si incontra anche altre volte nella Bibbia. Abimelecco, che convive con Sara non sapendo che essa è, oltre che sorellastra, anche moglie di Abramo, vede piombare il suo paese nella sventura. Ricercando retrospettivamente la causa del male, viene a conoscere la sua colpa. Nel Vangelo vediamo che il perdono dei peccati da parte di Gesù apporta nello stesso tempo la guarigione di un male.

E tirarono le sorti per conoscere il colpevole. — Trarre le sorti significa richiamarsi ad una potenza misteriosa e veritiera, a una forza superiore, divina. Una simile idea si incontra anche

¹ Sal. 139, 8; Amos 9, 2-3. Sull'influenza dello stile delle corti regali in Egitto sui testi menzionati, v. A. Lods, *Israël*, Parigi, 1930, p. 166.

² V. Zoller, « *A testimonianza per loro* », Ricerche Religiose, vol. V, n. 5, p. 385.

nel rito ordalico, nel caso della donna adultera (Num. 5, 19), rito che è tutto un'invocazione rivolta al Signore, acchè sia Egli ad enunciare la verità.

E la sorte cadde su Giona. — Con questo mezzo prodigioso i marinai riuscirono a identificare il colpevole ed anche, molto probabilmente, a sapere la natura della colpa da lui commessa. La frase: «..... poichè egli l'aveva dichiarata loro», secondo noi, ha tutto il carattere di una glossa.

Siccome la burrasca andava sempre crescendo, Giona disse ai marinai: « Prendetemi, gettatemi nel mare e la tempesta si accieterà, poichè io so che per cagion mia questa gran tempesta vi è sopraggiunta ». — Qui abbiamo il concetto, che tanto di frequente si incontra nella letteratura antico-testamentaria, della forza contagiosa del peccato. Il peccatore racchiude in sè la *materia peccans*, di cui si contamina, anche inconsciamente, l'ambiente tutto. Giona comprende che per cagion sua tutto l'equipaggio è in pericolo; visto che gli altri sono innocenti, preferisce morire lui solo.

Ma i marinai, prima di commettere un'azione che a loro sembrava empia, invocarono il Signore. — Come si vede, la loro mente era pervasa dal concetto che la sorte del peccatore resta sempre in mano del Signore, il quale può condannarlo, ma anche graziarlo. E dissero: « Deh, non far che periamo per la vita di quest'uomo; e non far cadere su di noi del sangue innocente, poichè Tu, o Signore, come desideri, così fai ». — Questa frase è prettamente biblica; il Dio che i marinai invocano è JHWH. Qui l'autore del libro ha probabilmente dimenticato che le persone che si trovavano a bordo servivano delle altre divinità, alle quali dapprima effettivamente si erano rivolte. Ciò risulta anche evidente dalla risposta che a loro dà Giona: « Sono ebreo, ecc ». È noto che un personaggio biblico definisce sè stesso « ebreo », *'ibhri*, allorchè egli parla con delle persone non ebree. Così Mosè parla a Faraone della missione avuta dal Dio degli *Ebrei*, e Giuseppe racconta al coppiere di Faraone di essere oriundo dalla terra degli *Ebrei*, ecc.

E presero Giona, e lo gettarono nel mare e la tempesta si calmò. — Da questa esposizione cruda del fatto compiuto, si comprende che Iddio, in certo qual modo, ha dato il suo responso; facendo perdurare la bufera, ha imposto la morte del colpevole.

Allora quegli uomini ebbero un gran timore del Signore e gli offrirono sacrifici e fecero dei voti. — Il narratore non ha parlato

e non parla di conversione da parte dei marinai, eppero qui ancora una volta incontriamo delle manifestazioni di culto puramente ebraico e delle espressioni che più tardi userà lo stesso Giona. Anche Isaia XIX, 21, parla di sacrifici offerti e di voti formulati e adempiuti da parte degli Egizi in onore di JHWH, ma là si tratta d'un quadro proiettato sullo schermo d'un avvenire lontano, si tratta del messianico giorno del Signore, quando cioè «JHWH si farà conoscere agli Egizi, e gli Egizi conosceranno JHWH». Dopo essere stati prima sconfitti ed indi salvati da JHWH, gli Egizi presteranno culto al Signore e giureranno nel nome di JHWH. Qui si tratta dunque di una conversione vera e propria¹. L'autore di Giona invece rielaborando l'antico materiale leggendario, non pensa affatto alla conversione dei marinai: cfr. Giona I, 5, 16; II, 10.

Un gran pesce inghiottì il profeta, il quale rimase nel ventre dell'animale per tre giorni e tre notti, invocando il Signore e promettendogli ubbidienza e rispetto. — Il salmo che egli intona sarebbe, secondo alcuni esegeti, un salmo di ringraziamento puro e semplice, senza un carattere specifico, introdotto in una seconda epoca nel libro di Giona; ma non si può negare invece che la prece contiene degli elementi che ricordano vivamente la circostanza particolare². Secondo le spiegazioni dell'iranista Scheftelowitz³, questo salmo sarebbe proprio una preghiera contenuta sin da principio nel libro di Giona, con un riferimento chiaro ai fatti ivi narrati. Egli considera il pesce che divora Giona come simbolo della tomba, da cui Iddio libera poi il profeta. Anche il *Midrash Jona*, richiamandosi a Giona II, 3, dove è detto: «Io ti ho invocato dal ventre dello *sheōl*»⁴ (degli inferi), parla della credenza secondo cui l'anima resta nella tomba per tre giorni. Simili considerazioni si trovano anche nel libro mistico *Zohar*. Nell'epoca messianica Iddio farà rivivere la terra ed essa restituirà i morti che furono sepolti nel suo grembo. Anche nel Nuovo Testamento (Matteo 12, 39; 16, 4) Giona rappresenta il pensiero della risurrezione. — L'intervento prodigioso del pesce è un fat-

¹ Il testo di Isaia trova la sua giusta interpretazione presso Otto Procksch, *Jesaja*, I (vol. IX del «Kommentar zum A. T.» redatto dal Sellin), Lipsia, Deichert, 1930, pp. 252-253.

² Sul valore storico-religioso della prece di Giona v. Richard Kreglinger, *La religion d'Israël*², Bruxelles, 1926, p. 163.

³ *Die altpersische Religion und das Judentum*, Giessen, 1920, p. 198 ss.

⁴ Su questo termine v. A. Bertholet, *Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*², Tübingen, 1914, p. 40 ss.

tore fabulistico di origine lontana, tanto è vero che si sono addotti anche dei parallelismi con delle favole egiziane del terzo millennio prima di Cristo.

E il Signore comandò al pesce di deporre Giona all'asciutto. E così avvenne. Indi comandò a Giona per la seconda volta di andar a profetizzare a Ninive. Egli obbedì e annunziò ai Niniviti che entro quaranta¹ giorni la loro città sarebbe stata distrutta. Ma i Niniviti, con a capo il loro re, credettero in Dio, proclamarono un digiuno, si vestirono di sacchi. Il re ordinò che anche gli animali dovessero digiunare e venir coperti di sacchi. — Questo fatto non ci deve meravigliare. È noto che secondo le norme giuridiche del Pentateuco si condannava anche un animale che avesse ucciso un uomo. Processi contro gli animali si incontrano del resto pure presso i popoli più civili occidentali durante il medio evo.

Nel mondo biblico-talmudico incontriamo pure a volte degli animali dotati di parola e di intelligenza. Così l'asina di Balaam, e la vacca, che col suo muggito annunzia una volta l'ora in cui cadrà il Tempio e un'altra volta l'ora in cui nascerà il redentore Menahem². Dato dunque che ci sono nella Bibbia e nel Talmud degli elementi fabulistici, si può comprendere come gli animali possano venir trattati allo stesso modo degli uomini anche nel far penitenza o nel venir condannati. La Bibbia non offre però degli esempi per pratiche penitenziali di animali.

Tutti migliorarono la loro condotta, dicendo: Forse Iddio si pentirà, abbandonerà la sua ira e noi non periremo. — I Niniviti, nel momento del pericolo, fanno assegnamento su un eventuale pentimento da parte del Signore con dei termini (III, 9) molto simili a quelli che l'autore pone in bocca ai marinai in cap. 1, 6. Abbiamo qui un secondo chiaro accenno al fatto che dei non ebrei, udendo la parola ammonitrice, in nome del Signore di Israele si convertono al bene.

Iddio vide le loro opere, il loro ritorno dalle vie cattive, e si pentì del male che aveva detto di far loro, e non compì il suo primo pensiero. Ma ciò dispiacque fortemente a Giona, il quale si lamentò dicendo: « Ecco la ragione per cui io ero fuggito verso

¹ Quaranta è un numero convenzionale nella Bibbia.

² Per quest'ultimo fatto v. le varie recensioni di questa leggenda rabbinica discusse da Gressmann, *Der Messias*, Göttingen, Vandenhoeck, und Ruprecht, 1929, p. 449 ss.

Taršiš: io sapevo che Tu sei un Dio misericordioso e pietoso, longanime e di grande carità, e che ti penti del male». — Evidentemente a questo passo si riferiscono gli autori seguiti dal Nowack, il quale sostiene (p. 183) che «Giona riconosce bensì la misericordia divina, ma soltanto per dolersene amaramente». E ciò appunto non è giusto! L'autore di Giona — a quanto affermano i critici — conosce il testo della Genesi, e dai libri biblici ha appreso che, se il peccatore manifesta il suo pentimento, il Signore non lo castiga più come aveva deciso: dopo il fatto del vitello d'oro, Iddio si pente di aver voluto distruggere Israele, accoglie la preghiera di Mosè e concede il perdono. E anche a Sodoma e Gomorra Iddio avrebbe perdonato se nelle due città ci fosse stato un solo giusto. Perchè non dovrebbe perdonare ai Niniviti, se essi, in seguito alla predicazione di Giona, ritorneranno al bene? Per questa ragione Giona vuole esimersi dall'annunciare un fatto che, secondo la sua esperienza, certo non si avvererà.

Indi Giona, con una frase che corrisponde a quella di cui, secondo la tradizione, si è servito a suo tempo il profeta Elia, invoca la morte. Allora il Signore, per dimostrare quanto dispiacere gli avrebbe cagionato la distruzione di una città così grande e potente come Ninive, fece crescere presso la capanna di Giona una bella pianta di ricino, ma subito il dì seguente la fece mangiare dai vermi. Al dolore di Giona per la morte della cara pianta, Iddio contrappose il dolore che Egli avrebbe provato per la caduta di Ninive, e la ragione per cui l'aveva risparmiata.

La causa per cui il profeta Giona si rifiuta di compiere la sua missione a Ninive, è stata variamente interpretata dai molti commentatori del libro. Gli antichi rabbini dicono che il pensiero del profeta fu il seguente: I Niniviti di sicuro si convertono e allora l'ira del Signore si rivolgerà contro Israele impenitente. Secondo loro, Giona cerca di sfuggire dinanzi al Signore, e nell'ora del pericolo accetta di perire nei flutti del mare, pur di non peggiorare la sorte del suo popolo. — Un pensiero analogo si riscontra anche nei Vangeli: In Matteo 12, 41 si prevede che i Niniviti risorgeranno nel giorno del giudizio insieme con la generazione di Israele, e la condanneranno, poichè essi si ravvidero alla predicazione di Giona. — Fra gli esegeti moderni, il Bertholet, in una sua introduzione al libro, pubblicata nel 1922, dice essere il libro di Giona una forte protesta contro il particolarismo angusto di Israele, che conosce JHWH soltanto come il Dio degli Ebrei, e perciò domanda da Lui l'adempimento delle minacce fatte in

precedenza contro la potenza nemica. Il Sellin, che si serve quasi delle stesse parole del Bertholet, dice a sua volta che Giona è un profeta ribelle contro Iddio; che l'autore del libro biasima nella persona del suo eroe il particolarismo angusto degli Ebrei, ai quali vuol far comprendere che la loro presunta pietà verso il Signore non è che un atto di ribellione, mentre JHWH è un Dio di pietà per tutti. Secondo il Sellin, Giona avrebbe cercato di esimersi dal compiere la sua missione, prevedendo che il suo discorso avrebbe salvato Ninive, ciò che egli, ebreo, non vuole. Il Sellin si richiama al cap. IV, 2, dove il profeta dice: «Deh, Signore, non è questo ciò che io dicevo, mentre ero ancora nel mio paese? Perciò io prima ho cercato di fuggire: perchè so che sei un Dio clemente e misericordioso, ecc. »¹. Anche secondo il Nowack, il profeta Giona pensa che il miglioramento dei Niniviti non può non aggravare la posizione di Israele. L'autore del libro di Giona invece vuole insegnare agli Israeliti di allora, che egli accusa di essere degli uomini presuntuosi, dalle idee anguste, acciecati dal loro amor proprio e dal loro egocentrismo, che il Dio di Israele può usare clemenza anche ai pagani, e che i Niniviti come tali sono degni di perdono agli occhi del Signore, il quale non si preoccupa della ripercussione che tale atto può avere sulle sorti di Israele. — Più radicale il Kreglinger (*La religion d'Israël*, p. 293): secondo lui « Jonas s'affraie de cette mission que l'orthodoxie tenait pour sacrilège, il s'enfuit pour y échapper ».

A noi sia concesso di osservare: Tutto quanto fu fatto da parte degli esegeti ebrei — il Midrash rabinico compreso — e non ebrei per spiegare il valore intimo della personalità di Giona manca di profonda comprensione e per conseguenza di obbligatorietà. Noi non troviamo nel libro neppure una traccia di queste ristrettezze di idee che il Bertholet, il Sellin, il Nowack ed il Kreglinger vogliono attribuire a Giona. Da nessuna parte risulta

¹ Al Sellin sembra una cosa appena possibile che nell'ambiente della *sancta simplicitas* sia potuto sorgere un simile libro, dove non risulta necessitare affatto il cambiamento del culto, né l'offerta dei sacrifici per ottenere la salvezza, ma essere sufficiente il digiuno, la preghiera e il cambiamento della condotta. Che il Sellin sia in errore si può desumere dal posto che la *teshubbâh* (ritorno al Signore) occupa nell'insegnamento talmudico, l'insegnamento cioè dei dotti, che sono i diretti continuatori degli scribi del periodo post-esilico. Verso la fine del trattato talmudico *Jomâ* i dotti sentenziano intorno alla *teshubbâh* nel modo seguente: Importante è il ritorno, perchè apporta salvezza al mondo, perchè giunge sino al trono della maestà divina; supera in importanza un divieto della Torâ, avvicina la redenzione del mondo e via dicendo.

minimamente che egli abbia voluto evitare la salvezza dei Niniviti. A noi pare che il rifiuto del profeta Giona di compiere la missione trovi la sua ragione logica nell'amor proprio di Giona. Egli, sapendo che il Signore di Israele spesso si pente dal male che dapprima ha intenzione di fare, prevede che non si sarebbe avverata neppure la sua profezia sulla caduta di Ninive, ed allora preferisce di sfuggire al compito affidatogli. Effettivamente Giona non è all'altezza del suo compito. Egli dimostra un animo piccolo, anteponendo il suo amor proprio alla grandezza della sua missione. A differenza dell'autore del libro, dice il Gressmann, Giona stesso non comprende che Iddio non è un feticcio che resta legato alla potenza magica della parola pronunciata da lui o dai suoi messi, ma è una personalità indipendente e altamente morale, la quale agisce saggiamente a seconda delle circostanze¹. Giona preferisce non ammonire, perchè sa a priori che l'ammonimento rivolto ai pagani avrebbe avuto — o per lo meno avrebbe potuto avere — per conseguenza la loro conversione e la loro salvezza. Ma di fronte alla ristrettezza morale di Giona rifulge in questo racconto in tutta la sua pienezza la carità sublime del Signore, il quale non vuole che le sue minacce si effettuino, ma vuole sempre e da parte di tutti, ebrei e non ebrei, la conversione al bene, onde poter concedere quale premio il perdono.

Questo alto insegnamento è, secondo me, il fine morale che il racconto si propone. Esso non vuol discutere o insegnare a chi Iddio perdonà, ma solamente che Iddio perdonà a tutti i penitenti, di qualsiasi credo essi siano. In questa maniera — piuttosto che non ricorrendo esclusivamente a quella teoria, che considera il libro di Giona come la risultanza della fusione di due recensioni di una stessa antichissima leggenda — si possono spiegare quelle piccole oscillazioni riguardo le manifestazioni del culto, che si riscontrano tra i vari personaggi del racconto: I marinai parlano in principio il linguaggio dei pagani; in seguito, senza essersi 'convertiti' all'ebraismo, parlano il linguaggio religioso ebraico. I Niniviti non compiono veramente nessun atto di culto pagano, ma d'altra parte si comportano tutt'altro che da ebrei quando impongono un digiuno penitenziale agli animali. Si vede da ciò che l'autore del libro di Giona non si preoccupa affatto di questioni religiose e confessionali. Tutte queste preoccupazioni

¹ Hugo Gressmann, *Der Messias*, p. 71.

sono nella mente degli esegeti e dei commentatori più che nella tendenza e nel substrato ideale del libro stesso.

Del resto l'intenzione del Signore di perdonare pure ai pagani risulta anche dall'episodio di Sodoma e Gomorra. Se nelle due città ci fosse stato pur un solo giusto, l'Iddio d'Israele, per intercessione di un patriarca di Israele, non avrebbe forse evitato la loro distruzione? — E come questi pagani, restii al pentimento, quante volte anche gli Ebrei per loro colpa sono andati incontro alla sventura! Dove trovare un esempio in cui possa apparire in pieno tutta la grande benevolenza e generosità del Signore? Abbondano forse nella storia del popolo 'dalla dure cervice' i fatti che si prestano a dimostrare che il popolo, seguendo l'ammonimento di un profeta, ritorna al Signore e così si salva dalla perdizione? Non ha avuto il regno di Efraim i suoi profeti? Ebbene, si è forse pentito e salvato? Non ha avuto il regno di Giuda i suoi profeti? È esso forse tornato al bene? Perciò il nostro autore, che vuol non solo ammonire i suoi connazionali, ma pure indurli a sperare nell'indulgenza divina, ricorre ad un expediente: egli riferisce il suo racconto ad un'epoca lontana ed a una terra lontana. L'ammonimento parte dal Dio di Israele, che è il Signore di tutte le genti; portavoce ne è un profeta di Israele; ma l'azione si svolge lontano dall'epoca dell'indipendenza nazionale di Israele, e lontano dai confini della terra di Israele. In un tempo lontano e in una terra lontana vissero dei peccatori, ignari del Dio di Israele. Ma il Signore invia loro un suo profeta per ammonirli. Costui, consci dell'indulgenza divina verso i penitenti, cerca di sfuggire al compimento della sua missione. Ma non ci riesce. I peccatori ammoniti si pentono e Iddio perdonà loro. — L'insegnamento? È chiaro: al peccatore che a Lui ritorna Iddio annulla la pena. I pagani, che non hanno mai conosciuto il Signore, credono in Lui appena odono dalla bocca di un profeta il suo verbo. E non dovrebbe Israele fare altrettanto e migliorare la sua condotta come il Signore desidera? Il richiamo a questo fatto non vuol essere una minaccia, ma è piuttosto un monito che viene rivolto al popolo di Israele, in un momento in cui, mentre turbano ancora gli echi della grande tragedia nazionale e delle sofferenze dell'esilio babilonese, si avvicina la grande e dolorosa ora di raccoglimento, di penitenza e di confessione. Tale insegnamento meraviglioso viene dato ad un popolo che sostiene: «È cosa vana servire Iddio, è cosa inutile camminare curvi e penitenti

dianzi a Lui». No, ciò che sostengono le folle di Israele non è vero. Ninive *docet*.

Ecco come a me si presenta il contenuto ideale del libro di Giona.

ISRAELE ZOLLER

Trieste.

LE THARGHELIE ATENIESI

PARTE SECONDA

Così, credo, non erroneamente intrepretati, i *σύβαγοι*: si trovano a disagio nella cerimonia catartica del primo giorno, sotto le mentite spoglie di capri emissarii. Parrebbe che il loro posto dovrebbe essere nella cerimonia agraria del secondo giorno, accanto agli arborei involucri di quegli spiriti della vegetazione, di cui essi sono le espressive rappresentazioni antropomorfiche, così come in numerosi esempi raccolti dal Mannhardt fra le popolazioni agricole di Europa, nella medesima cerimonia, accanto all'albero di maggio variamente adorno, procedono un rappresentante od una rappresentante od una coppia di rappresentanti umani dell'albero stesso.

Nella Lituania russa la più bella fanciulla del villaggio, coronata il capo di fiori, avvolta tutta la persona in fronde di betulla, è collocata vicino all'albero di maggio e salutata da canti interrotti dal ritornello: « O Maja, O Maja! ». Fra gli Sloveni della Carinzia e della Carniola l'albero di maggio è seguito dal « Giorgio verde », che già avemmo occasione di ricordare, pur egli avvolto da capo a piedi in fronde di betulla, e nell'Alsazia da un ragazzo avviluppato in paglia di grano o tutto rivestito di fronde verdi e di fiori. Nei dintorni di Oxford dietro la ghirlanda florale, che sostituiva l'albero di maggio, venivano « the Lord and the Lady of Mai », adorni di nastri e di fiori, e nella Bresse precedeva un dendroforo portante il verde albero di maggio e seguiva « la Mariée » condotta da un giovanotto, tutta a fiori, a nastri, a gingilli varii¹. I rappresentanti umani degli spiriti della vegetazione, negli esempi citati, o scompaiono addirittura in un rive-

¹ Mannhardt, *W. F. K.*, I, pp. 313, 312, 424, 439. Cfr. Frazer, *G. B.*, II³, pp. 73-78. Interessante l'esempio indiano della dea *Gauri*, rappresentata contemporaneamente da una vergine e da un mazzo di balsamine selvatiche, a cui si danno la figura e l'abito di una donna. Vedi Frazer, *G. B.*, II³, pp. 77-78, VII, p. 207.

stimento di fronde verdi, così da simulare gli alberi, di cui sono l'anima, o ripetono sopra sè stessi la decorazione degli alberi di maggio. Anche il capro emissario del frammento di Petronio presso Servio¹ era *ornatus verbenis*, al pari del « Giorgio verde » (*z'élene Juri*) degli Sloveni e dei Russi², del *Jack-in-the green* degli Inglesi³ e degli innumerevoli *Laubmänner* studiati dal Mannhardt⁴. È difficile perciò sottrarsi alla impressione che, attraverso quel verde, egli tradisca il suo primitivo essere silvestre, come è difficile non vedere nel *pappuaxnōς* descritto ci da Giovanni Tzetzes⁵ con le mani piene di simboli di abbondanza: cacio, pane, fichi, un fratello del « Giorgio verde » russo, che porta sul capo una gran torta tutta adorna di fiori⁶.

Dai frammenti di Istro e di Elladio, messi a confronto con la glossa di Esichio s. v. *pappuaxnōς*, non sarebbe certo troppo ardito dedurre, come meglio vedremo in seguito, che i *σοβαρχοι* fossero in origine un uomo od una donna. In tal caso, essi troverebbero i loro medievali e moderni riscontri nei frequentissimi esempi del re e della regina, del signore e della signora, dei fidanzati, degli sposi di Maggio e della Pentecoste⁷.

Dal passa di Istro riferito da Arpocrazione⁸ indirettamente si deduce che i *pappuaxnōi* ateniesi, ed anche i *pappuaxnōi* delle città ioniche dell'Asia Minore (la menzione di Achille nel racconto del supplizio di Pharmakos accenna evidentemente a quella regione)⁹ venivano ritualmente lapidati. La morte, certamente reale nei tempi più antichi, si andò poi trasformando in una simulazione di morte, giacchè la pratica dei sacrifici umani in Atene deve ritenersi caduta in disuetudine almeno sin dal quinto secolo a. C. e fors'anche prima¹⁰. Non è dubbio che la lapidazione sia un genere di morte in armonia col carattere e col rito del capro emissario. Il Frazer¹¹ ha raccolto parecchi esempi dell'uso di percuo-

¹ Vedi S.M.S.R., VI, 1930, p. 256 e n. 2.

² Mannhardt, W. F. K., I, pp. 313 e 317.

³ Mannhardt, W. F. K., I, p. 322.

⁴ Mannhardt, W. F. K., I, p. 316 ss.

⁵ Vedi S.M.S.R., VI, 1930, p. 260.

⁶ Mannhardt, W. F. K., I, p. 317.

⁷ Mannhardt, W. F. K., I, p. 422 ss.

⁸ Vedi S.M.S.R., VI, 1930, p. 265.

⁹ Farnell, *The Cults etc.*, IV, p. 181. Cfr. Gebhard, *Die Pharmakoi etc.*, pp. 17-18.

¹⁰ Farnell, *The Cults etc.*, IV, pp. 275-279. Cfr. Schwenn, *Die Menschenopfer etc.*, pp. 119-121.

¹¹ G. B., IX³, pp. 7-9.

tersi o sfregarsi con pietre e poi gettarle lontano come capri emisarii della propria stanchezza. Può darsi che, uccidendo in origine i *φαρπάκοι* a colpi di pietre, la comunità pensasse di liberarsi contemporaneamente da eventuali rimasugli di male rimasti aderenti ai singoli corpi, nonostante il rito di trasmissione. Si è anche osservato che la lapidazione, uccidendo da lontano, è appropriata al caso di vittime, che non è prudente avvicinare; che, mediante la lapidazione, i corpi carichi di tutti i mali della comunità e diventati per tal modo veri centri di infezione (*μάσητα*), vengono ricoperti dalla *grave mora* e sottratti alla vista ed al contatto degli uomini; che dallo stesso pesante cumulo di sassi le anime dei *φαρπάκοι* sono impeditate di evadere¹.

La lapidazione dei *φαρπάκοι* non è che un caso caratteristico di quelle lapidazioni sacrali, che sono nettamente distinte dalle lapidazioni eseguite in funzione di atti criminali, quali tradimento, parricidio e simili². Tuttavia, è lecito osservare che un getto inoffensivo o non gravemente offensivo di sassi — con tutt'altro scopo che di procurare la morte — non sarebbe alieno del carattere dei *σύβακυοι*. Il Mannhardt³ accenna all'uso — senza però fornire esempi specifici — di caricare o di colpire con pietre i rappresentanti dello spirito della vegetazione (alberi, covoni ecc.) per agire simpaticamente sul peso e sulla copia dei frutti, che si attendono dal prossimo raccolto. Veramente egli promette una larga documentazione in merito, ma non mi consta che il proposito sia stato mantenuto⁴. Però nelle *Mythologische Forschungen* (p. 324) è addotto l'esempio germanico dell'ultimo covone, chiamato « la vecchia », più grosso e compatto degli altri, nel quale viene collocata una pietra, in modo da renderlo così pesante, che a stento un uomo solo lo possa sollevare. Esempi di pietre legate ad un albero o caricate su di esso per favorire una copiosa produzione di frutti, o di pietre determinate seppellite nei campi o ai piedi degli alberi per il medesimo scopo, sono citati dal Frazer⁵, il quale poi, a proposito della festa che aveva luogo a Trezene, nel recinto sacro ad Ippolito, in onore di Damia e di Atuxesia, divinità appartenenti al ciclo di Demetra e di Core⁶,

¹ Schwenn, *Die Menschenopfer etc.*, p. 39 e n. 4 ivi.

² Vedi R. Pettazzoni, La «grave mora» in S.M.S.R., I, p. 21 ss.

³ W. F. K., I, p. 419.

⁴ Cfr. Frazer, G. B., I³, p. 140, n. 6.

⁵ G. B., I³, pp. 162-163.

⁶ Gruppe, *Griech. Mythol.*, pp. 901, n. 3; 1182-83, n. 4.

festa della quale erano costumi caratteristici il getto di sassi e l'alterno lancio di motti scurrili fra cori femminei, promette egli pure di ritornare sull'uso di scagliare pietre come mezzo magico inteso a promuovere la fertilità della terra. Diretto rapporto con questa doveva avere la λιθίνη βαλλῆσσα menzionata accanto alle sacre arature nel culto eleusino¹, mentre le βολαι λιθῶν di cui parla Plutarco², a proposito della festa romana delle *Nonae Caprotinae*, festa originariamente agricola, che celebravasi dopo la mietitura³, sembra avessero particolarmente di mira la fecondità delle donne, le quali il sette di luglio, libere e schiave, sacrificavano nel Campo Marzio a Juno *Caprotina* sotto un fico selvatico, adoprando, invece del latte, il bianco succo dell'albero. In questa occasione le schiave indossavano l'abito delle matrone, si percotevano⁴ e si gettavano sassi vicendevolmente, e interpellavano con libere frasi i passanti. Se si tiene presente che l'epiteto di *Caprotina*, dato alla dea, trae origine o dal capro, la cui relazione con la vita sessuale femminile è chiaramente attestata dalle *Lupercalia*, o dal caprifico, i cui frutti hanno con la sfera genitale muliebre il più stretto rapporto, che Giunone stessa rappresenta il principio femminile della vita umana (*Juno Februa*, *Fluonia*, *Juga*, *Lucina*, *Pronuba*), e che la cerimonia aveva luogo sotto il caprificio, di cui veniva usato l'umore lattiginoso⁵, non si potrà a meno di attribuire al reciproco getto dei sassi un significato, che si accordi con l'indubbio significato generale della festa. Il Warde Fowler⁶, rilevando che la pratica della caprificazione, cioè della introduzione di rami di caprificio fra i rami del fico selvatico, per favorirne la piena maturazione dei frutti, aveva luogo, secondo Plinio⁷ e Columella⁸ nel mese di luglio,

¹ *Athen.*, IX, 71, 406 d.

² *Rom.*, 29, 6.

³ Warde Fowler, *The Roman Festivals etc.*, p. 178.

⁴ Non dice Plutarco (*I. c.*) con che cosa le ancelle si percotessero. La notizia di Varrone (*I. l.*, VI, 18) che un ramo veniva tagliato dal caprificio, suggerì al Mannhardt (*Myth. Forsch.*, pp. 122-123), l'ipotesi che le schiave si percossero con questo ramo. Vedi Warde Fowler, p. 179.

⁵ Il caprificio del Campo Marzio (l'antica palude *Caprea*), nel quadro delle *Nonae Caprotinae*, appare strettamente connesso col *ficus ruminalis*, così chiamato da *ruma=mammella*, di cui i frutti dell'albero richiamavano la forma, oltre che quella dell'*aibolos* muliebre.

⁶ *The Roman Festivals etc.*, p. 178, n. 8.

⁷ *Nat. Hist.*, XV, 79.

⁸ *De re rustica*, XI, 2.

inclina fortemente ad ammettere una connessione fra di essa e le *Nonae Caprotinae*. Allora, il quadro della festa acquisterebbe una chiarezza particolarmente suggestiva: la pratica della caprificazione eserciterebbe una diretta azione simpatica sulla fecondità delle donne, e queste alla loro volta, coi loro atti mimetici, agirebbero sul miglior esito della operazione fertilizzatrice. Teniamo presente questa ipotesi, che ci sarà utile nell'ulteriore svolgimento della nostra ricerca e concludiamo per ora: nulla vieta di credere che la passeggiata rituale dei σύβακχοι fosse accompagnata da un giocondo, rumoroso e relativamente innocuo getto di sassi al loro indirizzo.

Le fonti esaminate non parlano di flagellazione dei φάρμακοι ateniesi: essa è invece parte integrante della cerimonia catartica delle Tharghelie nelle città ioniche dell'Asia Minore, come si rileva dai versi di Ipponatte conservatici da Tzetze e dai particolari illustrativi di Tzetze stesso¹.

Importa qui innanzitutto notare che gli strumenti di tale flagellazione erano fronde di scilla marittima e di fico domestico o selvatico, questi e quella riconosciuti dagli antichi come pregnanti di un'intima virtù purificatrice e quindi essenzialmente benefici. (κράδησιν καὶ σκίλλησιν presso Ipponatte, framm. 4, 5, 8 Bergk; σκίλλαις συκαῖς ἀγριαῖς τε presso Tzetze, v. 734). Della efficacia apotropaica della σκίλλα o σχίνος (framm. 7 dei Χείρονες di Cratino e frammm. 8 delle Δυνατῶν di Aristofane)² cui « Pythagoras.... in limine quoque ianuae suspensam contra malorum medicamentorum introitum pollere tradit » (Plin. *N. H.* XX, 101, cfr. Dioscorid. *Mat. med.* II, 102 extr.), che lo scoliaste di Teocrito (V, 121) chiama καθαρτικὴ πάσης κακίας, abbondano le testimonianze³, come quelle relative agli analoghi, anzi ai più ricchi e più largamente diffusivi poteri del fico⁴, l'ottimo fra gli ἀλεξιφάρμακα (Aristot. presso Giulian. *Epist.* 24, p. 505, 7 ss.). Degna di rilievo, fra le altre, è la notizia di Esichio, s. v. συκάσιος, che tale epiteto dato a Zeus significasse καθάρος, « τῇ γὰρ συκῇ ἐχράντο ἐν καθαροῖς ». Συκάσιος richiama l'epiteto di συκίτης, che, secondo Sosibio, davano gli Spartani a Dioniso, nella sua qualità di donatore del dolcissimo frutto, non che quello di μειλίχιος (da

¹ Tzetze, *Chil.*, V, vv. 726-751.

² Kock, *Com. Att. Fragm.*, I, 83 (p. 232), 255 (p. 456).

³ Riess, *Aberglaube*, in Pauly-Wissowa, R. *Encycl.*, I, 67; Gebhard, *Die Pharmakol etc.*, pp. 68-69.

⁴ Riess, o. c., I, 55; Gebhard, o. c., pp. 69-70.

ματλήγον = σῦκον) che, secondo Andrisco e Aglaostene, egli portava nell'isola di Nasso, dove il suo simulacro era scolpito nel legno di fico¹. Ma *ματλήγος* era pur anche l'epiteto di Zeus, a cui era sacro un antico altare fuori di Atene, sulla riva destra del Cefiso, l'altare, su cui i discendenti di Φύταλος avevano purificato Teseo lordo del sangue di Sinnide e degli altri predoni². Ora, se si tiene presente che Phytalos, il mitico antenato del nobile γένος dei Phytalidi, signore di una regione, che si stendeva appena fuori di Atene, lungo la via sacra di Eleusi, sino alla riva del Cefiso, era passato ai posteri come l'introduttore nell'Attica della cultura del fico rivelatagli da Demetra e come tale era celebrato nell'epigrafe che adornava il suo sepolcro³; che inoltre la regione sopra ricordata portava il nome significativo di Τερά Συκῆ, appunto perchè ivi aveva avuto luogo la prima piantagione dell'albero «che la schiatta dei mortali chiama il sacro fico»⁴, parrà ovvia la duplice conclusione: che anche lo Zeus *ματλήγος* onorato sulle rive del Cefiso traeva il suo epiteto dal culto del fico, e che dalle originarie virtù purificatrici e benefiche di questo deriveranno — come ben vide il Toeppfer⁵ — i poteri catartici dei Phytalidi, il cui progenitore era stato all'Attica largitore di un dono, che, al pari dell'emulo ulivo, ne aveva affinato e addolcito la vita⁶. Si noti che anche Plutarco⁷, ricordando la purificazione di Teseo da parte dei discendenti di Phytalos, accenna all'offerta sacrificale di fichi (*ματλήγια*) come elemento essenziale del rito catartico.

Gioverà, al fine della presente ricerca, che ci chiediamo donde primieramente nascesse la credenza nella efficacia non soltanto allontanatrice di ogni influsso funesto, ma largamente diffonditrice di bene del dolce frutto, di cui andava ricca e lieta in Grecia la stagione autunnale.

Io credo prendesse origine dalla antichissima quanto diffusa credenza nell'azione benefica, sia negativa che positiva, emanante dagli organi genitali maschili e femminili e dal rapporto di somiglianza — altrettanto antico e diffuso — creatosi fra quelli ed

¹ Athen., III, 14, p. 78 c.

² Paus., I, 37, 4.

³ Paus., I, 37, 2.

⁴ Athen., III, p. 74 d; Pausan., I, 37, 2.

⁵ *Attische Genealogie*, Berlin, 1889, p. 250.

⁶ Athen., III, p. 74 d.

⁷ Thes., 12.

il frutto del fico, rapporto che non tardò a trasformarsi — agli occhi d'una mentalità primitiva — in un rapporto di reale identità. Ma tale rapporto era più spiccato e più universalmente ammesso nei riguardi dell'*αἰδοτόν* muliebre, come nell'*αἰδοτόν* muliebre era più particolarmente riconoscibile quella ricchezza di energie magico-religiose possedute in genere dagli organi della generazione. Diamone pochi caratteristici esempi.

Plutarco, nel Trattato intorno alle virtù delle donne (IX, 248 b), ricorda il gesto delle donne di Licia, per arrestare la furia di Posidone, che lanciava le sue onde gigantesche ad invadere la spiaggia: *αἱ γυναικες, ἀνασυράμεναι τοὺς γυπωνίσκους, ἀπήγνυτον αὐτῷ*. E il dio, all'inattesa visione, si ritira e con lui si ritirano i flutti in tempesta. Qui dunque le donne sono le sacerdotesse di un rito e lo compiono collettivamente, affinchè da esso si sprigioni una più larga e profonda ed immediata efficacia: denudano con un gesto sincrono le parti del loro corpo più gelosamente secrete, poichè gli *αἰδοτά* muliebri han potere di emettere una invincibile virtù apotropaica e la loro vista è capace di arrestare la calamità che incombe e minaccia.

Erodoto (II, 60) racconta che le donne, che si recavano in gran numero, navigando il Nilo, alla festa annuale di Bubasti, usavano fare una sosta nelle città davanti a cui passavano e percorrerle processionalmente. Alcune facevano risuonare i crotali, altre suonavano i flauti, altre cantavano battendo le mani in cadenza, altre lanciavano, fra grida, liberi motti alle donne della città, altre danzavano, altre, finalmente, alzavano le tuniche fin sopra le coscie « come le visitatrici di Api »¹. Anche qui il denudare le parti segrete ed offrirle alla vista di tutti è un fatto rituale, che ha un duplice scopo: lasciar libero l'adito al diffondersi dei benefici influssi, che promanano dai genitali femminei, ed opporre un talismano sicuro agli eventuali influssi malefici, che dal mondo esterno potrebbero abbattersi su tutto quel mondo muliebre. Il gesto delle donne *ἀνασυράμεναι*: è un gesto bene augurante per le città che le ospita ed al tempo stesso una guarentigia per tutte le donne, che partecipano al sacro corteo².

¹ Durante il soggiorno di Api — il sacro toro incarnazione di Ptah — a Nilopoli nel medio Egitto, donde veniva poi trasferito alla sua stabile dimora di Memfis, le donne, a cui era abitualmente vietata la sua vista, si recavano a visitarlo e davanti a lui scoprivano le loro parti segrete, per esporle all'influsso fecondatore del Dio. Vedi A. Wiedemann, *Herodots zweites Buch*, Leipzig, 1890, p. 549.

² Wiedemann, *Herodots zweites Buch*, p. 256.

Era nel mondo greco e latino diffusa la credenza che le donne, denudando e mostrando al cielo le loro parti segrete, avessero potere di arrestare e di allontanare i temporali¹, e che il far passeggiare una donna *per media arva, reiectis supra clunes vestibus*, costituisse un mezzo sicuro per distruggere gli insetti nocivi alla agricoltura². In questi ultimi casi lo scoprimento delle parti segrete si combinava con l'azione del sangue menstruale (*mense nudato, γυναικας ουδεπομένης*), la cui potente virtù apotropaica è attestata da esempi tratti dalle popolazioni più varie³.

Ai parziali denudamenti degli esempi sopra citati, poteva sostituirsi, nell'occasione soprattutto di ceremonie agrarie, la piena e completa nudità rituale, con cui si voleva eliminare in via assoluta ogni ostacolo alla diretta immediata azione degli organi sessuali sulle corrispondenti potenze generative della Terra e — reciprocamente — delle energie fecondatrici di questa sugli organi umani della generazione⁴. Alle donne di Chunar nel Bengala che, intieramente nude, trascinano l'aratro pei campi inariditi dalla siccità, alle fanciulle di Transilvania che, nude del pari, spianano con l'erpice la terra screpolata ed arsa⁵, corrispondono le due scene del vaso del Museo archeologico fiorentino, dove uomini nudi ed itifallici, guidati da una specie di gigantesco satiro, portano un enorme aratro, la cui caratteristica forma appare ivi veramente ispirata a quella primitiva concezione, per la quale l'aratura è un atto identico al coito⁶, l'accoppiarsi cioè della Terra madre col sacro strumento — *δαίμων ἀρτρον*, sul tipo del dio-fulmine (*κεραυνός*), della dea-covone (*ισολά*), della deaverzura (*γλέη*) — che penetra nel suo vasto grembo, come il membro virile nella vagina muliebre, e che poscia antropomorficamente si trasforma nell'eroe locale introduttore del novo rito agricolo rivelatogli dalla dea delle messi: *Iasios*, che possiede Demetra *νειφ ἐνὶ τριπόλῳ*⁷; *Τριπτόλεμος*, «l'eroe del campo tre

¹ Plin., *n. h.*, XXVIII, 77; *Geopon.*, I, 14, 1.

² Plin., *n. h.*, XXVIII, 78; *Geopon.*, XII, 8, 5. Vedi J. Heckenbach, *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, Giessen, 1911, pp. 51-53.

³ Frazer, *G. B.*, X³, p. 98, nota.

⁴ A. Dieterich, *Mutter Erde*², Leipzig, 1913, c. VI, p. 92 ss.; Heckenbach, *De nuditate sacra etc.*, p. 15 ss., p. 57 ss.; K. Th. Preuss, *Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas*, in *Arch. f. Anthropol.*, I, 3, (1903), p. 129 ss.

⁵ Frazer, *G. B.*, I³, pp. 282-283. Cfr. Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 561.

⁶ Dieterich, *Mutter Erde*², c. VI, p. 107 ss.

⁷ *Odyss.*, V, 127; cfr. *Iliad.*, XVIII, 541-542. Esiodo illustra la norma della triplice aratura (*Op. et Dies*, vv. 450, 458-462), norma nota pure ai Latini, che

volte arato»; Τρισσόλης, «l'uomo del triplice solco»; Ἐργάθεος o Ἐργάθωντος, il primitivo «dissodatore di zolle»¹.

Sono noti i *mimi* recitati in Roma durante le *Floralia* da metricti, che si denudavano sulla scena, abbandonandosi alle più oscene movente, dopo avere davanti all'imperatore, ai più alti dignitarii dello Stato, al popolo tutto, comprese le donne e le giovinette, gridato il loro nome, la loro patria, il loro prezzo². Se non che i *Ludi Florales*, contro cui levano fieramente la voce Giovenale, Tertulliano, Arnobio, Agostino³, altro non sono che il tralignamento e la deformazione di un'antichissima cerimonia agricola primaverile in onore di Flora, durante la quale un coro di donne ignude — per la ragione che conosciamo — doveva compiere danzando e cantando il giro dei campi, «ut omnia bene deflorescerent»⁴. Possiamo quindi interpretare alla lettera le parole di Arnobio (III, 23): «Flora illa genetrix et sancta obscenitate ludorum bene curat, ut arva florescant».

Ma ritornando al caratteristico costume rituale, da cui siamo partiti, all'atto delle γυναικες ἀνασυράμεναι, non possiamo dimenticarne un tipico esempio, che tocca assai da vicino, come si vedrà tra breve, la nostra ricerca: l'episodio di Βαυβώ, nella storia mitica dell'origine dei Misteri di Eleusi. Βαυβώ sostituisce presso gli scrittori cristiani Ἰάμβη, la industre e gioiale ancilla dell'inno omerico a Demetra, le cui arguzie erano riuscite a rasserenare e a muovere al riso la dea, che, entrata nella casa di Celeo, se ne stava muta e dolente, «della ben cinta figlia strugendosi in grave desio» (vv. 202 ss.). Di che specie fossero le arguzie di Ἰάμβη, spiega l'*Etymologicum Magnum* (s. v.): τὴν Δήμητρα δὲ λυπουμένην παιζουσα καὶ αἰσχρολογοῦσα καὶ σύγκρατα

a ciascuno dei tre momenti assegnarono una distinta entità divina: *Vervactor*, *Reparator*, *Imporcitor* (Preller, *Röm. Myth.*, II, p. 226).

¹ *Odyss.*, V, 125; Hesiod., *Theogon.*, v. 969 ss.; Harrison, *Prolegomena*, pp. 565-67; Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 1174 ss.; Frazer, *G. B.*, VII³, pp. 72-73; Farnell, *Cults of the Greek States*, III, p. 146; Cook, *Zeus*, p. 224; Pausan., VIII, 15, 4; Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 57, n. 2; Decharme, *Myth. de la Grèce antique*, Paris, 1879, p. 351; Usener, *Götternamen*, pp. 140-141. Un bell'esempio di un dio-aratro, di un dio cioè rappresentato dal vomero di un aratro posto sopra un altare (il dio Darha degli Orfoni) è illustrato da W. Crooke, *The popular Religion and Folk-Lore of Northern India*, Westminster, 1896, II, p. 192.

² Heckenbach, *De mulierate sacra* etc., pp. 59-61.

³ Juvenal., *Sat.*, XI, vv. 65-66; Tertull., *De spectac.*, 17; Arnob., *Adu. Nat.*, VII, 33; August., *De civ. Dei*, II, 27; *De cons. evang.*, I, 33, 51; *Epist.*, 91, 5. Vedi Heckenbach, o. c., I. c.

⁴ Plin., n. h., XVIII, 26.

ἄγρηστα ποιῶσα ἐποίησε γελάσαι, cioè Jambe «provocò il riso della dolente Demetra motteggiando e dicendo e facendo cose oscene». Clemente d'Alessandria¹, raccogliendo una tradizione, che metteva, al posto dell'ancella Ιάμβη, Baubô in qualità di moglie di Δυσαύλης, signore di Eleusi ed ospite della dea, chiarisce inequivocabilmente gli σχῆματα ἄγρηστα, attribuendo a Baubô il gesto delle donne di Licia e delle donne egizie avviate a Bubasti; e finalmente Gregorio di Nazianzio², seguendo una terza versionenalmente, ci rappresenta Demetra stessa, che solleva la veste nel bene augurante gesto rituale.

Come nell'inno omerico, anche presso Clemente Alessandrino Demetra, chiusa nel suo acerbo cordoglio, rifiuta la bevanda offertale (il κωνκάν) e Baubô allora, dolente di vedersi — a quanto pareva — così trascurata, ἀναστέλλεται τὰ αἰδοῖα καὶ ἐπιδεικνύει τῇ θεῷ · ἡ δὲ τέρπεται τῇ δύῃ ἡ Δηώ· καὶ μόλις ποτὲ δέγεται τὸ ποτὸν, ἔρθεται τῷ θεάματι. A conferma del racconto, Clemente adduce alcuni versi orfici, di cui il Diels ha dato l'interpretazione esatta in uno studio acuto e geniale³.

Gregorio di Nazianzio, invece, non ha accenno alcuno ai precedenti del gesto. Dopo aver citato un verso di Orfeo relativo a Zeus, per metterne in ridicolo τὰ μεγάλα καὶ ὑπερφυῆ τῆς θεολογίας σχῆματα καὶ νοήματα, aggiunge: «Ma non poteva far diversamente, e nemmeno risparmiarci quest'altra ridicola magniloquenza:

ώς εἰποῦσα θεὰ δοτούς ἀνεσύρατο μηρούς,
ἴνα τελέσῃ τοὺς ἔραστάς, ἡ καὶ νῦν ἔτι τελεῖ τοῖς σχήμασι.

L'accenno alla iniziazione (τελέσῃ, τελεῖ) esclude che il verso si riferisca ad altra dea che a Demetra, la quale, dopo aver terminato di parlare ai suoi ospiti, sembra voglia confermare i suoi detti *discoprendo entrambe le coscie*, «affinchè — commenta Gregorio — iniziasse i suoi amanti a quei riti, che oggi ancora si celebrano simbolicamente».

Dopo i chiari esempi sopra ricordati di scopimenti a scopo apotropaico e benefico dell'*αἰδοῖον* femmineo — o per esser questa volta più esatti — dello *κτείς γυναικεῖος* (*pecten muliebris*),

¹ *Protrept.* II, 6 (P. G., VIII, coll. 81, 84, 85); Arnob., *Adv. gent.*, V, 25-27; Mich. Psell., *De daemon*, p. 39 (Boissonade).

² Gregor. Nazianz., *Or.*, IV, contra Julian., I, 115 (P. G., XXXV, col. 653).

³ *Arcana Cerealia*, p. 8, in «Miscellanea Salinas», Palermo, 1907.

chè questa era la sua denominazione rituale¹, non rimane alcun dubbio sul significato dei gesti di Baubô e di Demetra e sul chiaro valore etiologico degli episodi mitici che vi si riferiscono, episodi generati dal rito, di cui vogliono essere la giustificazione, secondo l'antico concetto, che il rito scrupolosamente ripeta e perpetui l'originario atto divino.

Io sono d'avviso che la tradizione mitica raccolta da Gregorio di Nazianzio sia la primitiva e che la successiva inserzione di quella di Baubô, che la sostituisce, abbia una ragione ben evidente, che illustrerò fra breve. Giunta alla soglia della povera reggia di Eleusi, Demetra, invece di pronunziare una formula propiziatrice di benedizioni e di doni divini, una formula, a cui potremmo assomigliare la nostra: «pax et bonum huic domui et omnibus inhabitantibus in ea», compie il noto gesto di identico significato e di uguale, anzi, di maggiore efficacia, perché, offrendo alla vista degli ospiti il biondo ἐπίβατον, in cui celavasi la divina sorgente di vita, lasciava che da questa liberamente emanassero gli influssi fecondi sulla famiglia, sugli animali, sui campi. L'autore dell'inno omerico a Demetra (V, vv. 188-89) disdegna il crudo espressivo realismo della scena perfettamente intonata agli spiriti e alle forme delle antichissime religioni agricole², e fa invece che la dea, all'atto di porre il piede nella casa di Celeo, si levi con l'aureo capo a toccare la volta e diffonda intorno a sé una gran luce.

Notavo poco sopra che è trasparente il motivo, per cui venne attribuito a Baubô il gesto rituale di Demetra. Baubô, che la tradizione eleusina ci presenta sotto le spoglie modeste di sposa di Dysaules, il rustico signore di Eleusi — l'uno e l'altra γυγνεῖς³ — e che una glossa d'Esichio (s. v.) designa quale nutrice di Demetra, era una divinità venerata in compagnia di Demetra Thesmophoros, di Kore, di Zeus Euboleus, come si deduce da una epigrafe dell'isola ionica di Paros⁴, ma una divinità appartenente

¹ Clem. Alex., *Protrept.*, II, 6 (P. G., VIII, col. 89): κτείς γυναικεῖος, δέστιν, σῆματα μεταξύ καὶ μαστικῶν εἰπετεῖ, μάρτιον γυναικεῖον. Cfr. Theodoret. *Graec. affect. curat.* III (De angelis etc.) 51 (P. G., LXXXIII, col. 889): κτένα τὸν γυναικεῖον οὔτε δὲ τὸ γυναικεῖον ὀνομάζουσι μάρτιον θείας τιμῆς ἀξιόμερον; Mich. Psell., *De daemon.*, p. 39 (Boissonade): δέ γυναικεῖος κτείς. οὐτω γέρ όνομάζουσι τὴν αἰδη, αἰσχυνόμενοι.

² Vedi E. S. Hartland in « Hastings Encycl. of Relig. a. Eth. », vol. IX, pp. 815-831 e quanto sarà detto in seguito sul coito rituale.

³ Harpocrat., s. c. Διοσκούρης, citando le testimonianze di Dimarco e di Asclepiade.

⁴ Inscript. Gr. Ins., V, I, n. 227; A. B. Cook, *Zeus*, p. 669, n. 2. Vedi: O. Kern in Pauly-Wissowa, R. Encycl., III, p. 150; O. Crusius, Untersuch. zu

a quella sfera di sacralità sessuale, la cui importanza si rivela tanto più grande, quanto più si penetra nell'essenza della religiosità primitiva. Baubô, come dicono il verbo *βαυβᾶν* = *concupere* e la glossa d'Esichio: *Βαυβῶ... σημαίνει δὴ καὶ νοτίαν* (= *utero*), *ώς παρ' Ἐμπεδοκλέτ*, è precisamente ciò ch'essa mostra a Demetra per rallegrarla¹; essa è lo *χτεις γυναικεῖος* assunto a dignità divina, concretato e fogniato in una vera e propria divinità autonoma, con visibili aspetti antropomorfici. Analogamente, il membro virile non è soltanto divino; esso è un dio: esso è Ermete e Dioniso, che poi attraverso l'arma e lo xoanon si trasforma e sublima negli esemplari prassitelici.

Baubô è risorta dagli scavi di Priene, i quali hanno portato alla luce delle figurine di terracotta rappresentanti un corpo femminile in piedi, costituito dal ventre, dalle gambe e dalle braccia, che si staccano dalle anche; privo pertanto di busto e di testa. Le gambe e le cosce sono avvicinate: il ventre, munito della fessura verticale del sesso, è però trasformato in un volto, e le vesti sollevate e rigettate all'indietro formano una specie di acconciatura intorno e sopra al finto capo. La dea è pertanto rappresentata da un ventre femminile, munito ad un tempo dei segni del sesso e dei segni del volto e fornito in più di gambe e di braccia. Mentre la postura delle gambe — avvicinate e ritte — è unica, vario è l'atteggiamento delle braccia, secondo che sostengono sopra il ventre, che fa pure da capo, il canestro con le frutta e il simbolo fallico, oppure un *κάλαθος*, o portano un'idria o due torcie o una lira. Questa diversità di atteggiamenti e di sacre suppellettili ha suggerito al Diels la assai probabile ipotesi che le figurine sopra descritte rivelino l'uso di un rito di fecondità per gli uomini e per la terra, in cui sacerdotesse o donne addette alla religione di Baubô, identificando sè con la dea, sollevando alta la veste sul ventre segnato con le linee del volto divino, e velando magari con essa il busto ed il capo, portando i varii oggetti di culto, com-

den Mimiamb. d. *Herondas*, pp. 17-18, p. 130, nota; A. Dieterich, *Kleine Schriften (Die Göttin Mise)*, Leipzig, 1911, p. 127; H. Diels, *Arcana Cerealia*, p. 9 ss.

¹ A. Dieterich, *Kleine Schriften (Die Göttin Mise)*, p. 127, note 2 e 3. « È degno di rilievo » — egli scrive — « che proprio presso Empedocle, il quale così largamente attinse ai culti misterici, s'incontrò Baubô ». E aggiunge: « In der Tat werden diese Dinge uralt sein ». Cfr. H. Diels, *Arcana Cerealia*, pp. 10, 12.

piendo moti e gesti intonati allo scopo della cerimonia, danzavano una di quelle sacre danze, che i Greci chiamavano *νόρθος*⁴.

Ma come, accanto alle pietre nere di Pessinunte e di Emesa, richiamanti rozzamente per taluni caratteri particolari della superficie la forma di un utero e raffiguranti la Gran Madre Kybele², esistevano le statue della dea assisa sul carro trascinato da leoni³; come da Efeso, accanto al λίθος διοπετής⁴, sorgeva l'ídolo celeberrimo della dea; così, accanto alle singolari terrecotte di Priene, noi possediamo forse la immagine intieramente umana di Baubô nella terrecotta del Museo di Berlino, oriunda dall'Italia meridionale⁵, rappresentante una donna tutta nuda, dalle cosce estremamente divaricate per nulla lasciar di nascosto, assisa sopra un porco, con un pettine verticalmente appoggiato all'omero sinistro, così da nascondere il braccio. Se già la postura della donna richiama con molta evidenza il gesto di Baubô, il pettine, οὐτείς, ch'essa porta e che certo ha qui il significato attribuitogli da Clemente Alessandrino, da Teodoreto e da Michele Psello, accresce la verisimiglianza della identificazione, rafforzata a sua volta dal-

¹ H. Diels, *Arcana Cerealia*, p. 13. Le terrecotte di Priene, come quelle di Lykosura in Arcadia, come i tempietti d'argento di Efeso (*Act. Apost.*, XIX, 24) erano fabbricate in gran numero per essere vendute ai devoti. Analogamente si vendevano o si distribuivano a Siracusa, in occasione delle Thesmophorie, focacce (μολλάτοι) riproducenti l'aspetto dei genitali femminili (Athen., XIV, 56, p. 647 a), focacce, che rammantano i genitali d'ambo i sessi fatti di pasta e serviti nella festa delle Halœa (*Schol. Lucian. ad Dial. Meretr.*, VIII, 4; vedi Harrison, *Prolegomena*, p. 140). Accanto all' αἰθότοι e alle mammelle — vedi l'Artemide Efesina, i seni colmi e sporgenti della grande divinità femminile cretese (A. J. Evans, *The Mycenaean Tree and Pillar Cult*, London, 1901, pp. 10, 66, 77, 86 ecc.), il probabile rito della rescissione dei capezzoli nel culto di Kybele (R. Eisler, *Wellenmantel und Himmelszelt*, München, 1910, I, p. 150, A. Loisy, *Les mystères patens et le mystère chrétien*², Paris, 1930, p. 95, n. 1), non che ἀγαρύτηρ μεγαλόματος presso Athen., II, 73, 109 b, e δεκάματος in C. I. G., III, 4000 (Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 84, n. 2, p. 1178, n. 7) — anche l'ombelico della dea era oggetto di culto (R. Eisler, *Kybe-Kybele* in « Philologus », 68, 1909, p. 138 ss., p. 193; H. Diels, *Arcana Cerealia*, pp. 13-14, n. 5), donde anche le focacce (πόπανα) πολυσύμφαλα (Clem. Alex. *Protrept.*, II, 6, presso Migne P. G., VIII, col. 88 e Michael. Psell., *De daemon.*, II, 39 Boissonade) e δρθέμψαλα σωδεικόμφαλα (C. I. G., I, 523 = C. I. Att., III, 1, 77).

² Così va intesa la espressione del Trattato pseudo-plutarchoe *De Fluvibus*, XII (Sangarius): Γεννᾶται δέν αὐτῷ λίθος αὐτόγλυchos καλούμενος ἀσπισκεται γάρ τετυπεμένην ξένων τὸν Μητάρο θεῶν. Vedi R. Eisler, *Kybe-Kybele* in « Philologus », 68 (1909), p. 135. Cfr. le così dette « pietre di concezione o di gravidanza »: G. Bellucci, *Il feticismo primitivo in Italia*, Perugia, 1907, pp. 36, 93 ss.; *Gli Amuleti*, Perugia, 1908, p. 19.

³ P. Wendland, *Die hellenistisch. röm. Kultur*, Tübingen, 1912, p. 425, tav. VII, 2.

⁴ *Act. Apost.*, XIX, 35.

⁵ Ann. dell'Inst. Arch., XV (1843), tav. E, pp. 72-97 (Millingen).

l'essere la donna seduta sopra un animale, il cui nome, *χοτπος*, è sinonimo, come il latino *porcus*¹, dell'*αιδοστον* muliebre. Io non so se mai altri abbia osservato che le parole, con cui Michele Psello² descrive la scena finale dei Misteri Eleusini, sembrano inspirate ad una raffigurazione di Baubô analoga a quella or ora descritta: 'Εφ' οις ἡ Βαυβὼ τοὺς μηροὺς ἀνασυραμένη, καὶ ὁ γυναικεῖος χτείς: «per ultimo, Baubô che si è denudate le coscie, e il pettine femmineo». Quel ravvicinamento di Baubô e del pettine, anzi, l'accenno al pettine, che segue immediatamente alla menzione di Baubô, parmi che non à caso trovino nella statuetta della dea, la quale così generosamente offre agli sguardi altrui il proprio sesso, mentre ostenta di questo il venerato simbolo misterico, la più efficace sintesi plastica, che si potesse pensare.

Così brevemente illustratane l'origine e la figura, apparirà ormai chiara la ragione, per cui Baubô, divinità certo assai antica, il culto della quale si estendeva dalle isole dell'Egeo alla Sicilia³, sia penetrata di buon'ora nella religione prima e poi nel mito eleusino, religione e mito della fecondità e della maternità ctonica ed umana, espresse attraverso le immagini più libere e più crude della vita sessuale. La genesi di Baubô, come già ebbi opportunità di ricordare, è analoga a quella della Gran Madre frigia: forse essa deve considerarsi, nella sua forma più antica, come un doppione di Demetra, se anche questa — per il suo carattere di divinità femminile autonoma, sdegnosa di stabili divinità paredre maschili, dominanti o limitanti la sua sfera d'azione⁴ — sia da ricongiungersi alla grande dea madre preellenica, o meglio, egeo-anatolica, di cui andò tuttavia attenuando in sè stessa la nota aspra e selvaggia, e accentuando invece la natura mite e benefica della «larga datrice di beni», di «colei che matura le messi»⁵. Quanto a Baubô, essa dovette entrare nel culto e nel mito eleusino già come una divinità subordinata a Demetra, per assumervi

¹ Varro, *De r. r.*, II, 4. Per *χοτπος*, v. H. Diels, *Arcana Cerealia*, p. 7 e n. 1. Di *χοτπος* era pure sinonimo, in questo senso, *ταχχος* (Athen., III, 98 d). Vedi Diels, p. 6.

² *De daemon.*, p. 40 (Boissonade).

³ A. Dieterich, *Die Göttin Mise*, in *Kleine Schriften*, p. 127, n. 2; H. Diels, *Arcana Cerealia*, p. 14. La terracotta del Museo di Berlino è pure oriunda dell'Italia meridionale.

⁴ I. R. Farnell, *Greece and Babylon*, Edinburgh, 1911, p. 95-97, limita questo carattere ad Aphrodite, Artemide, Athena, Hera. Mi pare indubbio ch'esso sia proprio anche di Demetra.

⁵ *Hymn. hom.*, V, v. 492.

poi le sembianze umane della moglie di Dysaules, ed ivi divenire, in virtù dell'essere suo originario, l'esecutrice, al posto della bionda figliuola di Rhea¹, del gesto rivelatore delle diffuse virtù del suo sesso. E poichè, in occasione di ceremonie agricole stagionali, tale gesto sarà stato certamente ripetuto nella spontanea cornice di atti e di movenze, che traducevano l'eccitazione dei sensi stimolati ed accesi, ecco Baubô assumere le funzioni di corifea della danza, funzioni spettanti a lei, sposa appunto del signore di Eleusi, re e sacerdote ad un tempo, ed ecco al gesto di benedizione, da lei e dalle altre matrone compiuto, aggiungersi quelle movenze e quegli atti, che danno ai loro ventri il buffo aspetto di altrettante facce di bimbi, e costringono Demetra ad un inconfondibile riso². In un'ultima trasformazione, inspirata alla serena e composta austeriorità dell'inno omerico, Baubô viene confusa con Jambe, ancilla della signora di Eleusi, originaria divinità non più degli atti, ma soltanto delle parole oscene³, di quelle *αἰσχυλογίαι*, che erano nelle feste agrarie l'irrefrenabile manifestazione dell'elementare istintivo bisogno di accordare le parole coi gesti, con gli *ἱστη σχημάτων ἀνδρεῖα τε καὶ γυναικεῖα*, con l'atmosfera insomma violentemente sessuale di quelle primitive esaltazioni della divina fecondità della terra. Si ricordino le interessanti notizie dello scoliasta di Luciano (*Dial. Meretr.* VII, 4) intorno alla festa delle Halôa, dove le sacerdotesse medesime sussurravano agli orecchi delle donne le parole abitualmente impronunziabili, ed esse, sollevando in alto le immagini dei genitali maschili e muliebri, si scagliavano reciprocamente le espressioni più oscene⁴.

Ma Demetra non si era limitata alla *ἀποκάλυψις τοῦ κτενός*, alla rivelazione augusta, ch'era stata l'annuncio primo a' suoi ospiti della propria divinità. Una tradizione, per il suo contenuto ed il suo significato assai antica, riferita da un inno orfico⁵, da

¹ *Hymn. hom.*, V, vv. 280, 303, 442, 459-60.

² Vedi i versi orfici citati da Clemente Alessandrino a conferma del suo racconto (cfr. Arnob., *Adv. gent.*, V, 26) e la lucida interpretazione del Diels in *Arcana Cerealia*, p. 8: "Ως εἰπούσα, πέπλους ἀνεσύρατο, θεῖς δὲ πάντα — σώματος οὐδὲ πρέποντα τόπον. παῖς δῆγεν ταχχεῖς — (χειρὶ τὰ μὲν βίτακες) γελῶν Βαυβοῦς ὑπὸ κόλποις, etc. Vale a dire: « Ciò detto, sollevo la veste e discoperto tutta quella parte del corpo, che non è conveniente mostrare. Un bimbo era il pube sotto i seni di Baubô: un bimbo che rideva, per le forme impressegli dalla sua mano » etc.

³ O. Gruppe, *Griech. Myth.*, pp. 1078, 1175, n. 4.

⁴ Vedi Harrison, *Prolegomena*, p. 148.

⁵ Abel, *Orphica*, XLI, v. 6-8.

Gregorio di Nazianzio¹, dal monaco Nonno², dallo scoliasta del retore Aristide³, conserva il ricordo di un dono della dea ancor più grande: il dono ch'ella aveva già fatto all'eroe Jasio o Jasione, con lui μῆτεσ' ἐρατῇ φίλοτητι — νειφέν τε πόλη, Κρήτης ἐν πονεῖται⁴

Nell'inno orfico, il fortunato mortale fatto degno dell'amplesso divino è un figlio di Dysaules, il signore di Eleusi⁵, se Demetra lo compensa così d'esserle stato guida e informatore ἀγίων λέκτρων γένοντος Διός. Poichè dal connubio nasce un figlio, Eubulos o Eubuleus, che una delle tante versioni del mito faceva figlio di Dysaules insieme con Triptolemos⁶, in quest'ultimo sarebbe da riconoscere l'amante della dea, cosicchè l'inno orfico rispecchierebbe, come si vedrà meglio in seguito, quella che del mito stesso deve considerarsi la versione più antica. L'espressione adoperata da Gregorio Nazianzeno nei riguardi di Demetra, τὰ μὲν ποιεῖ, τὰ δὲ πάσχει, è un poco vaga, ma acquista un valore concreto dalla frase che segue: «in verità, io mi vergogno di esporre alla luce del giorno le notturne ceremonie della iniziazione e di fare della oscenità un mistero»; nonchè dal commento, che lo stesso Gregorio appone al verso già ricordato, in cui la dea viene descritta δοτοῦς ἀνεσυραμένη μηρούς⁷. Il monaco Nonno è esplicito nella spiegazione del medesimo verso, benchè parli di amanti in genere, che Demetra ἀξιώσῃ τῆς συνουσίας, e dia poi dell'atto stesso una interpretazione simbolica⁸. Invece, lo scoliasta cristiano di Aristide il retore, come l'autore dell'inno orfico sopra citato, designa chiaramente, anzi, fa il nome del mortale, cui *dea dignata cubili est*: egli è Keleos, che insieme col figlio Triptolemos aveva messo Demetra sulle tracce del rapitore di Persefone e dalla madre grata aveva ricevuto tale magnifico premio: μισθὸν αἵτοις ἀποδίδωσι τῆς μηνύσασι τὸν αἴτον, πρῶτον ἀθέσμως συγγενομένη Κελεώ....

¹ *Orat.*, XXXIX, *In sancta lumina*, 4, presso Migne, P. G., XXXVI, col. 337. Cfr. *Or.*, IV, *Contra Julianum*, I, 115, presso Migne P. G., XXXV, col. 653.

² *Collect. et Exposit. historiar. quarum S. P. N. Gregorius meminit in I Invect. adv. Julian. Imp.*, c. 77, presso Migne, P. G., XXXVI, col. 1028.

³ *Schol. Aristid.*, p. 22.

⁴ Hesiod., *Theogon.*, vv. 970-971.

⁵ Διο-αβλης, secondo la grafia originaria, sull'analogia di Τριο-αβλης, e di Τρι-πτόλεμος.

⁶ Abel, *Orphica*, fragm. 217, presso Pausan., I, 14, 3 (cfr. II, 12, 4 e 14, 2 ss.). Vedi A. B. Cook, *Zeus*, p. 212.

⁷ Vedi sopra, p. 68.

⁸ ἡ θεία δύναμις τοῦ ἀπιθυμοῦσα αἵτης ἕτοιμος γίνεται τοῦ ἀπιθυμοῦσα καὶ μηδεὶς αἴτος.

Infatti Keleos, assistito dai maggiorenti del luogo: Triptolemos, Eumolpos, Diocles, regna sulla fragrante Eleusi, secondo la tradizione dell'inno omerico (vv. 96-97, 153-155, 474-475), tradizione diversa da quella conservata nell'inno orfico, dove signore della piccola terra, destinata a così grande avvenire, è Dysaules, l'uomo « del duplice sole »¹, l'uomo cioè che rappresenta, anzi, personifica in sè la vecchia norma, più vecchia assai di Omero e di Esiodo, della doppia aratura annuale del suolo. Ora, se noi teniamo presente l'originario contenuto agricolo del mito eleusino, di cui sono protagonisti Demetra e Triptolemos, l'uomo della terra τρίς πεπολημένη², contenuto che non è affatto la introduzione della coltura dei cereali e la rivelazione dell'uso dell'aratro, dato che il demo di Eleusi arava già la terra e seminava già orzo e frumento³, sibbene la introduzione, da parte della dea, della terza aratura, che rivoltando e purgando più a fondo il terreno, preparava condizioni molto più propizie alla semina, al germoglio e alla maturazione del grano, faceva del Πάπτων πεδίον una plaga privilegiata per abbondanza di messi e di Demetra una ricreatrice quasi dell'agricoltura locale; se di tutto ciò teniam conto, ci accorgiamo facilmente che Disaules, il quale non ha radici nel mito ed è ignorato dall'arte, è un personaggio secondario, introdotto unicamente per ragion di contrasto, per contrapporre la vecchia norma agricola alla nuova istituita da Demetra, e che il primitivo signore di Eleusi, profondamente radicato nella tradizione e famigliare alla ceramica attica dal sesto al quarto secolo⁴, l'ospite, l'informatore, l'amante originario della dea, con dei caratteri che ne fanno un che di mezzo tra il mortale, l'eroe e il θυμόν, è Triptolemos, il Triptolemos barbato, campagnolo, segaligno dei vasi del sesto secolo, assiso sopra un seggio a ruote, con un fascio di enormi spighe in mano⁵. Nè credo sia ardito istituire un rapporto tra queste e il nome che il mito, anticipando gli eventi,

¹ Pausan. ed. Hitzig-Bluemner, Leipzig, 1896-1910, I, p. 545; III, p. 166; Stoll, in Roscher's Lexikon, I, col. 1208. Altrimenti L. Malten (*Allmorphische Demetersage*, in « Archiv für Religionswiss. », XII, 1909, p. 417 ss.), il quale prende le mosse da un originario Δεσαύλης (= der, der eine arme Hürde hat): cfr. Vergil, *Georg.*, I, v. 165, Ovid., *Fast.*, IV, v. 507 ss.), senza preoccuparsi della insopportabile analogia con Τριπτόλης (Pausan., VIII, 15, 4). Vedi p. 430 ss.

² Fehrle, in Roscher's Lexikon, IV, col. 1128 ss.

³ *Hymn. hom. in Dem.* (V), vv. 309-310.

⁴ A. B. Cook, *Zeus*, p. 213 ss.

⁵ A. B. Cook, *Zeus*, p. 214. Vedi O. Gruppe, *Griech. Mythol.*, pp. 49, 1173, n. 5 e Fehrle in Roscher's Lexikon, IV, col. 1134.

assegna già all'antichissimo *zeίρανος* di Eleusi, prima ancora che apprenda la nuova norma, da cui il nome stesso trae origine, nome che, cingendolo della *divina gloria ruris*, ne ha fatto dimenticare forse uno meno espressivo e più modesto: riconoscere cioè nella lunghezza e nel volume delle spighe una conscia espressione del pensiero dell'artista, la dimostrazione manifesta degli stupendi risultati della terza aratura.

Duplice era stato il dono di Demetra riconoscente al suo ospite: la rivelazione del *τρίπος ἄρωτος* e l'amplesso del suo corpo divino. È appena necessario ricordare che in quest'ultimo episodio, per cui Triptolemos sulla nuda terra, rigata dai solchi aperti dalla terza fatica del vomere, rinnova nel seno di Demetra quella che Plutarco chiama di tutte le arature e di tutte le seminazioni la più sacra¹, è da vedere un mito etiologico inteso a spiegare il preesistente costume del coito rituale, originariamente celebrato dal sacerdote e dalla sacerdotessa della dea, in occasione di ognuna delle tre sacre arature, che inauguravano ciascuno dei tre periodi della lavorazione dei campi². Talamo, come vedemmo, le zolle appena rimosse, giacchè tra coito ed aratura esiste un chiaro, indissolubile rapporto, generatore di azioni reciproche e automaticamente operanti. Lo *ἱσπὸς γάμος* simpaticamente stimola l'oscuro maraviglioso travaglio, da cui nascono, crescono, giungono a maturanza le messi; il rito aratorio, a sua volta, comunica ai sessi aumento di vigore prolifico. I corpi, congiunti nell'atto che propaga la vita, impregnano i solchi, in cui giacciono, della loro virtù fecondante, alla loro volta penetrati e pervasi dalle misteriose energie, che attraverso le vive ferite la terra sprigiona dal suo seno profondo³.

Il mito eleusino ci ha rivelato così l'esistenza di due riti agrarii caratteristici di quella mentalità primitiva, che crea interferenze intime e continue tra le forze produttrici della natura e la sfera genitale umana; di due riti o, per essere più esatti, dei due momenti di un'unica azione rituale intesa a promuovere abbondanza di messi, di bestiame, di prole: l'*ἄποικλωψ τοῦ κτενός* da parte della sacerdotessa, o fors'anche da tutto un coro di donne *ἀναγυ-*

¹ *Praecepta coniug.* 42. Dopo aver enumerato le tre arature sacre presso gli Ateniesi, egli aggiunge: *τούτων δὲ πάντων ισρώτατος ἦστιν ὁ γαμήλιος σπόρος καὶ ἄρωτος ἐστὶ μαῖδων τεκνόστης.*

² Sulle arature sacre nell'Attica vedi J. Toepffer, *Attische Genealogie*, p. 137 ss.

³ O. Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 1175.

πάρεσται, guidato da quella, per preparare con tale gesto, ricco a un tempo di forza apotropaica e di benefiche energie diffuse, l'atmosfera più propizia al secondo momento dell'azione: il coito sacrale ναυθὶς τριπόλης. Dell'uno e dell'altro rito rimase memoria nei Misteri Eleusini, dove lo οὐτεις γυναικεῖος, come già abbiamo visto¹, era oggetto di contemplazione² e dove aveva luogo, con certi riguardi e cautele, uno ἵσπος γάμος, di cui erano attori lo ierofante e la sacerdotessa³.

Non inutilmente noi ci siamo attardati intorno al mito eleusino, data la stretta ed evidente analogia, che intercede fra questo e il mito della *inventio fici*. Descrivendo la Via Sacra da Atene ad Eleusi, Pausania, al capo trentesimo settimo del primo libro, ci informa che, poco prima di arrivare alla sponda sinistra del Cefiso, si trovavano un altare di Zephyros e un santuario di Demetra e di Kore, con le quali erano pure venerati Athena e Posidone, e che in questa località si diceva che Phytalos avesse accolto Demetra nella propria casa, ricevendone in compenso dalla dea la rivelazione della coltura del fico domestico. La tradizione era confermata dalla epigrafe, che si leggeva sulla tomba di Phytalos, ivi esistente: « Qui l'insigne eroe Phytalos accolse un giorno l'autunna — Demetra, quando essa primieramente rivelò il frutto autunnale — che la stirpe dei mortali chiama il sacro fico; — da allora in poi la stirpe di Phytalos ha ricevuto onori, che non invecchieranno ».

La località infatti veniva designata col nome di Ἱερὰ Σοκῆ⁴: la processione degli iniziati soleva farvi una sosta, riaccompagnando ad Atene la suppellettile sacra⁵ ed il sacerdozio di Eleusi sembra vi estendesse la sua giurisdizione, giacchè un edificio, che ivi sorgeva, era mantenuto a spese del tesoro delle due Dee⁶.

Dal racconto di Pausania si raccoglie che quel che narrava il mito eleusino nei riguardi della dea ricreatrice e potenziatrice della

¹ Vedi sopra, a p. 69 e n. 1.

² Vedi A. Körte, *Zu den eleusinischen Mysterien*, in « Archiv für Religionswiss. », XVIII, 1915, pp. 122-123. Per Teodoreto, lo οὐτεις ha nei Misteri eleusini la funzione che ha il φαλλός nella Φαλλαγγία bacchica (*Graec. aff. cur.*, VII, 104, presso Migne, P. G., LXXXIII, col. 993).

³ Hippolyt., *Refut. haeres.*, V, 8; Asterius, *Encom. martyr.*, p. 113 b. Vedi P. Foucart, *Les Mystères d'Éleusis*, Paris, 1914, p. 477 ss.

⁴ Athen., III, 6, p. 74 d; Hesych. e Phot. s. v. Ἱερὰ Σοκῆ. Vedi J. Toepffer, *Attische Genealogie*, p. 248.

⁵ P. Foucart, o. c., p. 166.

⁶ Vedi i testi epigrafici presso P. Foucart, o. c., p. 166, n. 1.

coltivazione del grano, attraverso la terza aratura, era narrato da un mito analogo sorto quasi alle porte di Atene, lungo le sponde orientali del Cefiso, nei riguardi della medesima dea, rivelatrice agli uomini della coltivazione del fico domestico¹. Nell'un mito il Πάπον πεδίον, esercitato dagli aratri del re bifolco Triptolemos, e talamo degli amori del rustico sovrano e di Demetra; nell'altro una regione silvestre, sparsa di συκκι ἄγριαι, come già congetturammo², e in essa la povera reggia di Phytalos, *truncis et duro robore natus*, boscaiolo e cacciatore, cui *rami atque asper victu venatus alebat*. A lui, come a Triptolemos, la dea, peregrinante alla ricerca della figliola rapitale, domanda ospitalità; certamente a lui, come all'aratore di Eleusi — perchè tale era il motivo del suo affannoso viaggio — essa richiede ansiosamente notizie sul rapitore e sul luogo della rapina; a lui finalmente, come all'eroe della rinnovata agricoltura cereale, Demetra offre in compenso un dono prezioso, che trasforma l'incolta boscaglia di caprifichi in una φυταλή, in un prospero verziere di fichi domestici, e il selvatico signore di quella dell'esperto frutticoltore di Ἰερὰ Συκῆ. Fu unico il dono, o fu duplice? Dono del dolce frutto autunnale e dono insieme del suo corpo divino? Le rispondenze così manifeste nei due miti si continuerebbero e si confermerebbero anche attraverso questo comune significativo episodio³. Se si riflette che il mito di Demetra συκοδώτειρα, il mito cioè, che tale beneficio attribuiva ad una divinità femminile dalla fondamentale predominante natura materna, onde un'altra grande dea madre poteva essere venerata nella forma dell'organo, in cui si compie il misterioso travaglio della gravidanza⁴, nasce dalla identificazione, operatisi sin da tempi antichissimi, del fico con l'αἰδοῖον femmineo, non che da un complesso di azioni rituali, che avevano lo scopo di promuovere la fecondità della pianta, sembrerà ovvio concludere, anche per Ἰερὰ Συκῆ, alla esistenza di un coito sacrale in condizioni analoghe a quelle di Eleusi, coito sacrale, a cui doveva

¹ Sul caprifico (ἀρνός, τράχης) e sul fico domestico, su la sua coltivazione, su la caprificazione, su le credenze di cui era oggetto, sopra i suoi caratteri sacri vedi Olk., *Feige in Pauly-Wissowa, R. Encyklop.*, 2112, 2113 ss., 2125 ss., 2130 ss., 2144-2148 ss.

² Il processo della caprificazione conduce a credere che il fico domestico si pensasse primieramente apparso là, dove già esisteva una vegetazione di fichi selvatici.

³ Vedi S. Reinach, *Les sycophantes et les mystères de la figue*, in *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, 1908, vol. III, p. 108.

⁴ Vedi sopra, a p. 71.

originariamente corrispondere nel mito la μήτης φιλότητος καὶ εὐηγένεια di Demetra e di Phytalos, ai piedi del nuovo albero dai dolcissimi frutti. È appena necessario ricordare qui, fra gli esempi raccolti dal Frazer per illustrare l'influsso dei sessi sulla vegetazione, quelli di accoppiamenti rituali veri o simulati (o di sopravvivenze di essi) al fine preciso di stimolare le energie produttive di alberi particolarmente utili alla comunità¹. Ci domandiamo piuttosto se non sia lecito muovere un ulteriore passo sempre in questa sfera di rappresentazioni del *sacrum* sessuale, proprie della mentalità primitiva. Dice l'epigrafe letta da Pausania sul sepolcro di Phytalos, che Demetra aveva accettata l'ospitalità dell'eroe, ἔτε πρώτου ὀπώρας καρποῦ ἔφτηνεν. Ma questa ἐπιφάνεια ὀπώρας καρποῦ, interpretata alla luce di quel rapporto — ricordato or ora — non di somiglianza soltanto, ma di vera e propria identità tra il mondo vegetale e il mondo sessuale umano, è la rivelazione, unica e duplice a un tempo, e del sacro frutto e dell'*aidotov* divino. Ed allora il mito di Demetra e Phytalos si arricchirebbe, anzi si completerebbe con l'episodio della dea δούσις ἀνασυρραμένη μηρούσ, e il gesto di Demetra che, appena varcata la povera soglia dell'ospite, discopre il suo intimo σῶκον, sarebbe, oltre che un gesto di benedizione, un gesto di offerta: l'offerta di quella stessa segreta polpa soave, che Phytalos avrebbe tra breve gustato, spicando i non mai visti frutti dall'albero, che il potere della dea stava per suscitare dal suolo.

Ecco così profilarsi al nostro sguardo il culto primitivo di Ἱερὰ Σοκῆ, quale doveva anticamente celebrarsi in occasione delle Tharghelie, nella primitiva forma di queste, prima che, diventati i σοβαρχοί — come vedremo più innanzi — i successori e gli eredi di quel culto, il rapporto fra Ἱερὰ Σοκῆ e le Tharghelie venisse definitivamente spezzato, e la località, dove il primo fico era sorto, entrasse a far parte della giurisdizione di Demetra eleusina, della dea cioè dei campi arati, delle auree messi, dei pingui covoni, delle aie ricolme, dove essa regnava δράματα καὶ μάζωνας ἐν ἀμφοτέραισιν ἔχοισα². immemore ormai d'essere stata pur anche la dea εὐκαρπος, καρποφόρος, μαλοφόρος³.

¹ G. B., II³, p. 100 ss. Cfr. F. Graebner, *Völkerkunde der Santa-Cruz-Inseln*, in «Ethnologica», Leipzig, 1909, p. 152.

² Theokr., *Idyll.*, VII, v. 157.

³ Mannhardt, *Mythol. Forschung*, p. 231; Gruppe, *Griech. Mythol.*, pp. 1166, 1179, n. 1.

La coppia sacerdotale di Demetra *συκοδότειρα*, il Phytalide, cioè, portante un collare di fichi neri e la moglie sua un collare di fichi bianchi, come più tardi i *σύζυγοι*, ambedue probabilmente adorni di fresche foglie del medesimo albero, avanzavano verso il sacro luogo, dove la dea aveva fatto sorgere il primo esemplare della benefica pianta, per ivi compiere sulla nuda terra, secondo l'antico costume, il coito sacrale. Due azioni concorrevano a prepararne l'esito, simpaticamente diretto ad influire sull'abbondanza del raccolto: da un lato, il gesto della sacerdotessa *ἀναστροφένη τοὺς μῆρούς*, gesto che creava l'atmosfera più propizia al felice effettuarsi della ierogamia, permettendo il libero sprigionarsi ed effondersi, dall'*αἰδοῖον* scoperto, delle ricche energie vitali latenti nella sede femminea della generazione; dall'altro, la settemplice flagellazione sugli organi genitali del Phytalide con rami ben fronzuti di scilla e di fico, di cui già illustrammo le virtù apotropaiche e diffuse, per porlo in condizione di adempiere, con esuberante pienezza di forze, il rito fecondatore. Veramente, il silenzio delle fonti su tale flagellazione nei riguardi dei *σύζυγοι*, poichè essa ci è attestata soltanto per lo pseudo-*παρμανός* delle città ioniche dell'Asia Minore, ci rende peritanti ad estenderla alle Tharghelie ateniesi; ma, d'altra parte, ammessa, come sembra doversi ammettere, l'esistenza del coito sacrale, difficilmente si possono scindere da questo le azioni, che ritualmente ne preparano il successo, e che pertanto debbono ritenersi sottintese, anche se i testi non ne facciano diretta menzione.

W. B. Paton¹ e, indipendentemente da lui, S. Reinach², hanno formulato l'ipotesi che l'accoppiamento rituale di *Ἴηρὰ Συκῆ* debba porsi in rapporto col noto processo della caprificazione, intesa come un connubio tra il caprificio (albero a fiori maschi) e il fico domestico (albero a fiori femminili). All'ipotesi, seducente e probabile, se pure non necessaria a spiegare e a giustificare la ierogamia, ha aderito anche J. G. Frazer³, che inoltre, nel secondo volume della sua opera capitale⁴ dà, intorno alla caprifi-

¹ In « Revue Archéologique », IX, 1907, pp. 51-57 (*The Pharmakoi and the Story of the Fall*).

² *Les Sycophantes etc.*, in *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, 1908, p. 105 ss.

³ G. B., IX³, p. 257 ss.

⁴ G. B., II³, p. 314 e n. 2, p. 315 e n. 1. Il caprificio (anche i Messeni lo chiamavano *τράγος*; Pausan., IV, 20, 1-3) può aver derivato il suo nome dalla naturale analogia che assomiglia il becco, il quale monta la capra, all'albero maschio, che del pari, monta, cioè feconda l'albero femmina. Interessante il costume degli Akiktyu (Africa orientale inglese) che attribuiscono al

cazione, interessanti notizie. Qualora si accolga tale ipotesi, il sacerdote e la sacerdotessa di Ἱερὰ Συκῆ avrebbero rispettivamente personificato gli spiriti vegetali del caprificio e del fico domestico.

Gioverà inoltre non dimenticare che anche alla grande dea Anatolica, a Kybele, si attribuiva l'introduzione della coltura del fico: *Φρογίας ἔρημα συκῆς*, chiamato « sollecitudine divina della Gran Madre »: *θειοφυνὲς μητρόφων..... μελέδημα¹*. Che se, come già vedemmo, una pietra nera richiamante la forma dell'utero rappresentava a Pessinunte e altrove la feconda maternità di Kybele, perchè « il frutto d'autunno, che i mortali chiamano il sacro fico », non avrebbe potuto anticamente rappresentare Δημήτηρ συκοδότειρα a Ἱερὰ Συκῆ?

Ritorniamo là donde eravamo partiti, cioè alla flagellazione del φαρμακός nelle città ioniche dell'Asia Minore. La flagellazione — abbiamo visto — si effettuava con ramoscelli e rami di piante dotate di particolari virtù apotropaiche e benefiche, e prendeva di mira una particolare parte del corpo — il membro virile — che, insieme con la qualità delle frondi adoperate, getta limpida luce sulla natura del percosso e sopra il significato della cerimonia. Ipponatte è esplicito: « che per la fame egli diventi secco e, condotto in giro come un φαρμακός, gli si amministrino sul membro virile sette battiture », egli dice, rivolgendosi al suo nemico². E Tzetze analogamente: « apprestato il sacrificio in luogo adatto, postigli nelle mani cacio, pane e fichi, amministrategli sette battiture sul membro virile con rami di scilla, di caprificio e di altre piante selvatiche, infine lo bruciavano sopra un rogo di legna da bosco e ne gettavano le ceneri al mare ed ai venti »³.

Lasciamo da parte per ora la cremazione della vittima, e dichiariamo senz'altro che, se il sacro individuo descritto da Tzetze era già stato da noi, per alcuni parlanti attributi, riconosciuto come un probabile fratello del « Giorgio verde »⁴, diventa sen-

caprificio il potere di fecondare le donne sterili, e che, a tale scopo, sacrificato un capro, legano la donna al tronco del caprificio con gli intestini dell'animale ucciso (G. B., II³, p. 316).

¹ Alexis presso Athen., III, 75 b; Meineke, *Poet. com. Fragm.*, pp. 552-553 = Kock, *Com. Att. Fragm.*, II, 1, p. 356.

² Ipponatte adopera, ad indicare il membro virile, il vocabolo θυμός. Che θυμός nel frammento citato significhi indubbiamente τὸ ἄρρεν αἰδοτόν, risulta dai testi addotti dal Diehl (frg. 11 = frg. 9 P. L. Graec., II⁴, Bergk). Vedi Gebhard, *Die Pharmakoi*, p. 8.

³ Chil., V, vv. 731-735. Tzetze si vale esplicitamente del vocabolo τὸ πάσος: ἐπτάκις γάρ παντιστεὶς ἀστενὸς εἰς τὸ πάσος.

⁴ Vedi sopra, a p. 60.

z' altro il suo fratello germano, vale a dire un autentico spirito della vegetazione, ora che lo sappiamo oggetto di un caratteristico rito, la cui interpretazione non ammette dubbio di sorta: un'azione magico-religiosa, che ha lo scopo ben chiaro di liberare la sfera sessuale dai demoni della sterilità e dell'impotenza, e di stimolarne a un tempo le virtù genesiache, comunicando loro le proprietà purificatrici e fecondatrici delle fronde, con cui si effettua la settemplice flagellazione. Essa ci appare analoga, nel suo fine e ne' suoi risultati presunti, anche se gli organi genitali non vi siano esplicitamente designati come il maggior bersaglio dei colpi alle sferzate inflitte dagli Arcadi, proprio con fronde di scilla marittima, al simulacro di Pan in caso di carestia o di mancanza di selvaggina¹; ai colpi portati all'altare di Apollo nell'isola di Delo²; al rito celebrato a Feneo dal sacerdote di Demetra Kidaria, che postosi in volto la maschera della dea, percoteva con verghe i presenti (o la terra? come gli Israeliti durante la Festa delle Capanne)³; alle già menzionate reciproche battiture delle ancelle in veste nuziale il dì delle nonae Caprotinae⁴; ai *fecundae verbera dextrae*, che i Luperci nudi nella loro corsa intorno al pomerio romuleo distribuivano coi *februa* alle donne, in cui si imbattevano: *iussae sua terga puellae — pellibus exsectis percutienda dabant*⁵; alla cerimonia segreta del culto di Fauna, in cui il simulacro della dea e le matrone venivano flagellate con rami di mirto, cerimonia, che se non è chiaramente espressa dai testi, esce però documentata dallo studio dei complessi elementi del mito, anche qui foggiato a dar conto dell'origine dell'azione rituale⁶.

Nè, in fatto di analogie, vanno trascurati i ricordi evidenti di flagellazioni sugli organi genitali, operate per il medesimo fine di purificarne ed accrescerne le energie, rintracciati dal Mannhardt fra gli usi agricoli della Germania settentrionale⁷, come anche i numerosi esempi — tratti dal folklore celto-germanico-slavo — del Re di Maggio, fasciato di verdi fronde da capo a piedi, che viene percosso o che percuote egli stesso i presenti con rami di

¹ W. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, pp. 123-124. Cfr. L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, V, p. 433.

² Mannhardt, *o. c.*, pp. 138-140.

³ Mannhardt, *o. c.*, pp. 120-121. Cfr. *W. F. K.*, I, p. 283.

⁴ Mannhardt, *o. c.*, pp. 121-123.

⁵ Mannhardt, *o. c.*, pp. 154; Ovid., *Fast.*, II, v. 427, vv. 445-446.

⁶ Mannhardt, *o. c.*, pp. 115 ss.

⁷ *Mythol. Forsch.*, pp. 146-148.

avellano o di betulla o di biancospino o con verghe adorne di fiori; dell' ultimo covone vestito d' abiti da donna, a rappresentar la « Madre del Grano », parimenti battuto con fasci di rami di betulla¹; e finalmente delle reciproche battiture di uomini e di donne il Martedì grasso, la quarta Domenica di Quaresima, il giorno di Pasqua, il primo di Maggio, il dì della Pentecoste, la notte di Natale.

A tale scopo si adoprano rami, o fasci di rami appena colti, di abete, di avellano, di betulla, di rosmarino, di salice, alberelli sradicati interi, verghe adorne di fiori e di nastri, da cui talvolta pendono ciambelle, effigi di bimbi in fascie o di colombelle che si baciano. Particolarmente gli uomini percuotono fanciulle e donne, e se oggi i colpi rispettano le convenienze, indizii varii dimostrano che in passato essi avevano una mira ben più determinata e specifica. Scopo della cerimonia (giacchè oggetto dei colpi erano anche gli animali domestici e le piante) è di espellere i demoni della sterilità, della carestia, dei molteplici morbi, e di promuovere salute e lunga vita negli uomini e nel bestiame domestico, feracità nei campi di grano e di lino, nelle donne, nelle mucche, negli alberi. Durante le battiture, si grida: « Qui a te la fortuna! », « Malattia nella foresta, sanità nelle gambe! », « La mala fortuna fuori, la buona dentro! »².

E Sidney Hartland³ si domanda se l'antico spirito inglese della vegetazione, Jack-in the-Green, il quale, come sappiamo, è tutto racchiuso in un'armatura di verde, quasi un albero ambulante, non fosse — al pari di altri attori, che nelle foggie più varie e più strane eseguiscono ceremonie propiziatorie della fecondità degli uomini, degli animali e dei campi — originariamente fornito di una ben visibile prominenza fallica⁴. All'eminente etnografo è probabilmente sfuggito l'esempio raccolto dal Mannhardt⁵ di un personaggio (Laubfroch), che in una località del Hannover fa parte della caratteristica processione della Pentecoste. Avvilup-

¹ W. F. K., I, pp. 277-278.

² W. F. K., I, pp. 251-303; *Mythol. Forsch.*, pp. 149-150. Nella prima metà del secolo XVI un Generale dei Carmelitani lamentava la sopravvivenza della flagellazione caratteristica delle *Lupercalia*: « nec nuruum palmas, sed membra recondita pulsat » (W. F. K., I, p. 256).

³ Hastings *Encycl. of Rel. and Eth.*, vol. IX, col. 829 (*Phallism*).

⁴ La cerimonia del Lunedì grasso a Viza (Tracia); la danza dei Buffali degli Indiani Mandans; ceremonie mortuarie (ma propiziatorie di vita al tempo stesso) degli abitanti delle isole Aaru, dell'alto Aiary nel Brasile, ecc. (Hartland, o. c. coll. 821, 823, 830).

⁵ *Myth. Forsch.*, p. 142.

pato tutto quanto — al pari di Jack-in-the-Green — nel verde involucro di rami riccamente fronzuti, egli ostenta inoltre (o, per meglio dire, ostentava)¹ una poderosa virilità. Il fatto che il bersaglio dei colpi inflitti allo pseudo φαρμακός ionico era proprio l'organo del sesso e che questo finiva forse — come nel confratello marsigliese *ornatus verbenis*² e ne' moderni epigoni dell'antica divinità vegetale — per rimanere nascosto fra la verde acconciatura di foglie, rende tutt'altro che arrischiata l'ipotesi, che il bersaglio stesso fosse reso particolarmente visibile con una applicazione artificiale. Conosciamo bene, infatti, quegli arnesi ἐν δέρματος ρουσίου (perchè spiccassero meglio), di cui parla il monaco Nonno³ e che dai componenti i cori sacri a Dioniso venivano appesi al collo (ἐν τοῖς τραχήλοις) o assicurati ἐν τοῖς μέσοις μηροῖς: strumenti di uso pubblico, maggiori fratelli di quei κόκκινοι βαυωθενες, dei quali, nel sesto mimiambo di Eronda, si era fata una specialità clandestina il calzolaio Cherdone⁴.

Del resto, le commedie di Aristofane sono tutt'altro che scarse di accenni sulla esistenza, in ognuna di esse, di attori itifallici⁵; negli Acarnesi (v. 242 ss.) la celebrazione delle Dionisie rurali ci mostra Xanthias che segue, con un gran fallo in mano, la figlia di Diceopoli funzionante da canefora, in perfetto accordo con la descrizione di Plutarco⁶; gli attori mimici chiamati, secondo la testimonianza di Semo di Delo⁷, θύραλλοι e φαλλοφόροι, sono definiti dal loro proprio nome, anche se si debba ammettere che, in seguito, dei φαλλοφόροι solo 1' ἔξαρχων, tinto il viso di fuligine, reggesse il membro virile, e che gli θύραλλοι non portassero propriamente un costume fallico, ma scortassero un fallo infisso sopra un palo⁸. Che le danze sacre in travestimenti in animali avessero un carattere itifallico, è quasi probabile⁹, come tale carattere indubbiamente avevano i κυρίττοι e le λόμπαι, attori ed

¹ « in Gegenwart von Honoratiores abgeschnallt wird », *Ibid.*, p. 142.
² Petron, ap. Serv., in *Verg. Aen.*, III, 57.

³ *Exposit. et collect. histor. quar. S. P. N. Gregor. meminit in priore Invect. adv. Julian. Imp.*, ap. Migne, P. G., vol. XXXVI, col. 1006, c. 37.

⁴ O. Crusius, *Untersuch. zu den Mimiambs. des Herondas*, Leipzig, 1892, pp. 128-129. Vedi il Mimiambo VI (Φλάκησαι ή Ιθιάζουσαι) v. 9.

⁵ Vedi A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford, 1927, p. 237 e n. 1. Sui Φλάκης, vedi E. Romagnoli, *Ninfe e Cabiri*, in « Ausonia », II, 1907, p. 166 ss.

⁶ *De cup. div.*, p. 527 d. Vedi M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, p. 263 ss.

⁷ Athen., XIV, 16, p. 622 b.

⁸ A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb*, p. 233 ss.

⁹ Pickard-Cambridge, o. c., p. 245, in nota.

attrici di balli in onore di Artemide, donne, queste ultime, travestite da uomo, mentre altre danze, appartenenti al culto della medesima dea, erano eseguite da uomini in vesti da donna¹. Nè io saprei altrimenti figurarmi che itifallica la nudità dei Luperci, ministri di un dio «dal prepotente sesso» e largitori di fecondità alle donne, le quali certo, nei più antichi tempi, si facevano avanti nude del pari a raccoglierne le battiture benefiche.

Concludendo, il φαρμακός ionico, quale ci viene descritto da Tzetze, risulta dalla contaminazione di due esseri distinti e diversi: il rappresentante dello spirito della vegetazione, analogo ai σύβασχοι ateniesi, coi caratteri e i simboli propri della sua natura, oggetto di azioni magico-religiose, destinate ad accrescerne le energie vitali, perchè più generosamente egli le potesse diffondere: essere sacro, personificante le fresche e gagliarde forze procreatrici, che inesauribilmente operano nella terra, negli animali, negli uomini; e il capro emissario, centro di attrazione e di raccolta di tutti i mali della comunità, accumulati su di lui dalle persone e dalle cose, perchè andassero definitivamente distrutti con l'incinserazione del suo corpo e la dispersione delle sue ceneri maledette². Ritroneremo su questa contaminazione, a proposito dei σύβασχοι: basti per ora rilevare la impossibilità di ammettere che, da principio, un capro emissario sottostasse a riti, quali la flagellazione εἰς τὸ πέπον, che erano riti di purificazione da quegli stessi mali, di cui la comunità lo aveva caricato, per liberarne sè stessa. Sarebbe stato un distruggere l'efficacia dell'azione catartica, nel momento stesso, in cui veniva compiuta.

Nessun dubbio che il rito, che purifica la sfera genitale e ne ristora ed accresce l'energia procreatrice, si accordi pienamente col carattere dei σύβασχοι: ma, nella assoluta mancanza di testi, che ne faccian menzione, noi dovremmo, per ammetterlo, appellarcisi unicamente alla analogia col personaggio ionico, che potremmo ben chiamare, come il mitico re Erittonio, ὁ φυγής: uno spirito della vegetazione, il quale termina in un capro emissario. Se non che dubito che la forza della giustificatissima analogia possa aver ragione del silenzio delle testimonianze, mentre, d'altra parte,

¹ Hesych. s. v. λόρβαι. αἱ τῇ Αρτέμιδῃ θυσίαι δρυγεσσαι ἀπὸ τῆς κατὰ πατέρᾶς σκευῆς, οἱ γάρ φάληται οὗτων καλοῦσσι. Cfr. Hesych. s. v. βρυλλιγεσσαι. Sui κυρίττοι (glossa di Esichio) e in genere su queste danze, vedi M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, pp. 184-186; Pickard-Cambridge, o. c., pp. 256-258.

² Vedi W. J. Woodhouse, *Scapegoat*, in « Hastings Encycl. of Relig. a. Eth. », vol. XI, p. 218 ss.; F. Schwenn, *Die Menschenopfer*, pp. 38, 47, 50.

i caratteri di spiriti della vegetazione già da noi messi in luce nei σύβασις, sono tali, da non avere fortunatamente bisogno di una ulteriore conferma, perchè se ne riconosca il valore probativo, singolarmente efficace.

Nemmeno della cremazione del cadavere del πρωπανός si potrebbe dire ch'essa di per sè costituisca un rito caratteristico del capro emissario, quando sono così numerosi gli esempi di incarnazioni umane e vegetali dello spirito della vegetazione date alle fiamme, perchè la terra riceva le loro ceneri ed assorba le virtù fecondatrici, di cui sono impregnate. È appena il caso di ricordare i sacrifici umani illustrati dal Frazer, ove, oltre le ceneri, anche le carni e il sangue servono a fertilizzare i campi¹; le ceneri e i tizzoni dei fuochi di Pasqua e di San Giovanni impiegati per il medesimo scopo²; la cremazione degli alberi di maggio e delle loro rozze rappresentazioni antropomorfiche³, non che di altri alberi in occasione dei fuochi di Quaresima, di Pasqua, di S. Giovanni, dove la cerimonia si intreccia con altri riti di carattere magico, sempre in rapporto con la prosperità delle messi e della casa⁴. Il rito è perfettamente consono alla natura degli spiriti della vegetazione, poteri benefici e onnipresenti nella essenziale unità della vita dei campi, della famiglia, della comunità, così come la dispersione delle ceneri in mare e il loro abbandono al ludibrio dei venti, è altrettanto consono alla natura del capro emissario, il corpo del quale, πάντων περίφημα γενόμενος⁵ bisogna che — nella concezione integrale e originaria — vada interamente distrutto, perchè in lui si annientino i morbi, i mali, le colpe, di cui fu caricato.

Nulla pertanto contrasta con la uccisione rituale dello spirito

¹ G. B., VII³, p. 236 ss.

² G. B., X³, pp. 121, 141, 165, 170, 174, 190, 203.

³ Mannhardt, W. F. K., I, pp. 177-180, 456, 463 ss., 498, 502. Cfr. Frazer, G. B., X³, p. 176. Vedi inoltre IV³, pp. 205 ss.

⁴ G. B., X³, pp. 115-116, p. 142, 173-174, 192-193. Notevole la cerimonia del 'Cane bianco' presso gli Irochesi, raccontata da chi ne fu testimonio oculare nel 1755: da dieci a venti uomini concentrano sopra di sè gli spiriti mali e le colpe della tribù. Essi poi li trasferiscono sopra un solo uomo e questi a sua volta sopra due cani bianchi precedentemente uccisi, che vengono posti sopra un mucchio di legna e bruciati. Le ceneri di uno dei cani, raccolte, son portate nel villaggio e sparse sulle soglie delle case. Evidentemente nel cane ucciso vi è la mescolanza di un capro emissario e dell'incarnazione d'uno spirito divino. Con questo si riconnette il rito dello spargimento delle ceneri sui limitari. Vedi E. Westermarck, *The origin and development of the moral ideas*, London, 1906, I, pp. 53, 65.

⁵ Paul., ad Corint., I, 4, 13.

della vegetazione, incarnato in un personaggio umano. Ma se, anticipando sulle conclusioni della nostra ricerca, riteniamo che al duplice carattere, insito nelle Tharghelie, di rito catartico e di lieta festa agricola delle primizie, corrispondono originariamente due diversi e distinti personaggi: il $\varphi\alpha\rho\mu\alpha\chi\delta$ del giorno sesto, strumento di purificazione della comunità tutta quanta, per renderla degna di gustare il dì seguente i frutti divini della terra, e lo spirito della vegetazione del giorno settimo, rappresentato contemporaneamente in due forme: nella sua forma primitiva arborea, cioè nella $\varepsilon\lambda\rho\sigma\tau\cdot\omega\nu\eta$, e nella forma umana già da noi descritta e illustrata, allora dobbiamo concludere che questo rappresentante umano dello spirito della vegetazione non poteva essere ucciso, perchè la sua vita era la vita stessa della sua forma gemella, l' $\varepsilon\lambda\rho\sigma\tau\cdot\omega\nu\eta$, e poichè questa non veniva distrutta, ma conservata sino all'anno seguente, sarebbe stato assurdo mandarne a morte la incarnazione antropomorfica, in cui, come nel sacro ramo di ulivo, il divino spirito arboreo era pensato vivente ed operante. Quando poi anche nelle Tharghelie, secondo un processo comune a tutte le feste, che contenevano in sè riti catartici e riti agrarii, la nozione di purificazione prese il sopravvento su quella di azione sacra diretta a promuovere la fecondità della terra, degli animali e degli uomini¹, e il $\varphi\alpha\rho\mu\alpha\chi\delta$ finì per assorbire lo spirito della vegetazione, pur conservandone alcuni caratteri in evidente contrasto con la sua natura di capro emissario, esso ebbe forse da questa assimilazione attenuato il rigore del suo originario destino, commutate cioè la morte e la susseguente incinerazione — riservate ormai ai soli casi straordinarii di paurose calamità pubbliche² — con una sorte più mite: l'obbligo di portare la greve soma di mali oltre i confini della terra, da cui veniva espulso.

E facciamo ritorno ai $\sigma\omega\beta\alpha\chi\gamma\omega\iota$ ateniesi. Paragonando ciò che fino ad ora noi conosciamo di essi con ciò che siamo venuti sin qui investigando, ci sembra che, in riguardo ai $\sigma\omega\beta\alpha\chi\gamma\omega\iota$, tre fatti essenziali emergano dalla presente ricerca: il loro rapporto originario con la pianta e col frutto del fico; la relazione, del pari originaria, del culto del fico nell'Attica col mito di Phytalos e di Demetra e con la regione di Ἴερα Συκῆ , dove il fico domestico primieramente aveva prosperato; e finalmente l'ovvio significato di $\sigma\omega\beta\alpha\chi\gamma\omega\iota$, nome che lega i due umani rappresentanti dello spirito

¹ Frazer, G. B., IX³, pp. 259, 273.

² Vedi S.M.S.R., VI, 1930, p. 261.

della vegetazione in Atene, senza equivoco di sorta, a Dioniso come *inventor fici*, piuttosto che a Demetra, rivelatrice del medesimo frutto. La contraddizione, che ne sembra sorgere, è solo apparente.

Il motivo, per cui il dono della pianta di fico ai mortali era attribuito contemporaneamente a Demetra e a Dioniso, sta nella duplice identificazione del frutto dell'albero con l'*αἰδοῖον* muliebre e con quello virile: l'una identificazione condusse al mito di Phytalos e di Demetra; l'altro al dio *συκεάτης* e *μελιχός*, che amava portare al collo i frutti dell'albero prediletto ed essere scolpito nel legno di quell'albero, che voleva fossero fabbricati col medesimo legno i falli sacri al suo culto e che un canestro di fichi — *συκῆν μέλαιναν, ἀμπέλου καστιγνήτην*¹ — accompagnasse il grande fallo *σύκινος* nelle Dionisie rurali². È possibile che Demetra e Dioniso non si ignorassero in questa loro comune qualità di largitori del fico alla stirpe degli effimeri, e si dividessero senza gelosia tale gloria, se l'epiteto di *πρόσυμνα* o *προσυμναῖα* portato da Demetra a Lerna, dove era onorata accanto a Dioniso³, ha diretto rapporto col mito di *Πρόσυμνος*, localizzato appunto in quelle vicinanze e precisamente al lago Alcionio, da cui Dioniso era sceso agli Inferi in cerca della madre sua. Non avendo poi potuto il dio concedere a Prosymnos l'*ἀρροδίσιον χάριν* pattuita quale compenso dell'indicazione della via, perchè nel frattempo era morto, egli si reca al sepolcro dell'amico e «*κλάδον συκῆς.... ὃς ἔτυχεν, ἐκτεινάν, ἀνθρεπού μορίου σκευάζεται τρόπον. ἐφέζεται τε τῷ κλάδῳ, τὴν ὄπσιγχην ἐκτελῶν τῷ νεκρῷ*⁴. Il mito ha l'evidente scopo di spiegare la scelta del legno, con cui erano fabbricati i falli dionisiaci.

Le origini del culto del fico nell'Attica ci conducono, come già si vide, alla località denominata *Ιερὰ Συκῆ*, la quale è, a sua volta, connessa non già con Dioniso, ma con Demetra e Phytalos, donde l'esistenza — già largamente illustrata — di un antico culto — privilegio dei Phytalidi — in onore di Demetra, che potremmo chiamar *συκασία*⁵, fuori dal Dipylon, lungo la via di

¹ Hippomax, presso Athen., III, 14, p. 78 c.

² Plutarch., *De cnp. div.*, p. 527 d: *ἄλλος ισχάδων ἅρριχον ἡκολούθει κορικῶν, ἐπὶ πάσι δὲ φαλλός,*

³ Pausan. II, 37, 2 e 5. Vedi O. Gruppe, *Griech. Mythol.*, pp. 180-181, 1168.

⁴ Clem. Alex., *Protrept.*, c. II, presso Migne, P. G., VIII, col. 112. Cfr. Nonni Mon. collect. et exposit. etc. c. 37, presso Migne, P. G., XXXVI, col. 1106.

⁵ Se è lecito formare un femminile da *συκάσιος* (Thesaur. ling. graec. VII, col. 1015).

Eleusi, sulla sponda sinistra del Cefiso, là dove la tradizione assicurava che il primo fico domestico era stato piantato. Ma è altrettanto certo che il culto di Ἰερὰ Συκῆ, il culto di Demetra *συκοδώτειρα dovette a poco a poco cadere in desuetudine, di fronte alla vicina religione di Eleusi, che in Demetra essenzialmente e quasi esclusivamente esaltava la divina maestra di quella terza aratura, da cui la coltivazione dei cereali era passa rinnovata ed il Πάριον πεδίον trasformato in un paradiso di messi¹; la dea bionda come le spighe che, miste ai papaveri², ella si recava in mano o le adornavano il capo, quando fra mannelli e covoni e biche, o sull'aia soleggiata del suo Triptolemos³ dove le pale lietamente s'affondavano negli alti cumuli d'orzo e di frumento⁴, appariva luminosa e ridente ἐπ' ὅγμου γηθέσυνος κήρ⁵; la dea σταχυηπλόκαμος, σιτώ, ἄμαλις, ζειθωρος, ἀμαλλοφόρος, ιουλώ, εὐαλωσία, σωρτίς⁶.

Demetra restauratrice e diffonditrice della cultura del grano dimenticava così quell'altra sè stessa, che, durante i giorni della passione materna, aveva donato agli uomini anche il dolce frutto d'autunno. Passati al sacerdozio eleusino i Phytalidi, non sappiamo con quali attribuzioni⁷, di Demetra *συκοδώτειρα non sopravvisse che il ricordo affidato alle parole scolpite sulla tomba di Phytalos⁸, egli pure sopraffatto dalla gloria di Triptolemos, mentre il vanto della *inventio fici* rimaneva incontrastato al dio δευδερίτης, Dioniso. Al qual proposito noi potremmo chiederci se debba ammettersi l'esistenza, accanto al culto di Ἰερὰ Συκῆ, di un culto certo meno noto, e fors'anche più rozzo, di Dioniso συκίτης, dove i riti saranno naturalmente stati in prevalenza fallici, mentre il μέρον γυναικεῖον era il perno dell'azione rituale in onore dell'ospite divina di Phytalos. I σύβακχοι, in altre parole, sono contemporanei dei più antichi Phytalidi? È possibile. Comunque, questo mi sembra doversi ammettere con sufficiente sicurezza: che, dopo la presa di possesso di Ἰερὰ Συκῆ da parte di Demetra eleusina e la incorporazione dei Phytalidi tra le famiglie sacre della sacra Eleusi, la coppia sacerdotale dei σύβακχοι — e dicendo

¹ *Hymn. Hom. in Demetr.* (V), vv. 453-456.

² Mannhardt, *Myth. Forsch.*, pp. 235-236.

³ Pausan., I, 38, 6.

⁴ Theokr., *Idyll.*, VII, vv. 33-34, 155-157.

⁵ *Iliad.*, XVIII, v. 557.

⁶ Gruppe, *Griech. Myth.*, pp. 1733-34; Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 227 ss.

⁷ P. Foucart, *Les Mystères d'Eleusis*, Paris, 1914, pp. 165-166.

⁸ Pausan., I, 37, 2.

coppia sacerdotale intendo il sacerdote e da sacerdotessa, perchè una coppia di due sacerdoti sarebbe inverosimile, perchè essi sono gli eredi e i continuatori della coppia sacerdotale di Ἱερὰ Συκῆ, perchè l'esame già istituito delle testimonianze di Istro e di Eладio e della glossa di Esichio¹ porta alla conclusione assai probabile di una coppia di individui di sesso diverso, tanto pei φαρμακοῖ, che pei σύβανχοι — diventò la rappresentante ufficiale nell'Attica del culto del fico ormai incarnato in Dioniso, e come tale intervenne alle Tharghelie ateniesi, partecipando alle ceremonie del secondo giorno, insieme alla εἰρεσιώνη, con quei caratteri e in quelle forme che abbiamo già messo in rilievo, a proposito degli stessi σύβανχοι e degli pseudo-φαρμακοῖ delle città ioniche dell'Asia Minore: rami frondosi di fico (κράδαι καὶ θρίξ) intorno ai corpi; itifallico il sacerdote; ἀνασυραμένη la sacerdotessa, nel gesto apotropaico e benedicente, che conosciamo; gettito innocuo di sassi; gioconde battiture, κράδησι καὶ συλληγσι, sul l'αἰδοῖον virile; mimiche simulatrici del coito sacrale.

Siamo così giunti al termine della nostra ricerca. Il doppio carattere delle Tharghelie ateniesi, di cerimonia catartica e di celebrazione agricola, era originariamente rappresentato nel primo giorno dai φαρμακοῖ, nel secondo giorno dalla coppia sacerdotale di Ἱερὰ Συκῆ, poi da quella dei σύβανχοι e dalla εἰρεσιώνη pubblica, non che dalle εἰρεσιώναι private. Perfettamente normale si presentava l'economia della festa: precedeva, come in numerose feste agricole², una generale purificazione della comunità, a cui neva dietro, il giorno successivo, un duplice rito: rito di fecondazione degli alberi di fico, che costituivano con gli ulivi — rappresentati dalle εἰρεσιώναι — una delle maggiori ricchezze dell'Attica, fosse esso, o no, una imitazione del connubio dell'albero maschio con l'albero femmina, attraverso il processo della caprificazione³; e rito di offerta delle primizie di tutti i frutti venuti a maturanza nella seconda metà di maggio, frumento ed orzo compresi, per renderli, da sacri, profani ed accessibili, e fare dell'uso

¹ Vedi sopra, a pp. 60, 80. Cfr. S.M.S.R., VI, 1930, pp. 265-66.

² Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, p. 227 ss.; Farnell, *The Cults*, IV, p. 294.

³ Lo stesso Paton fa però osservare che la caprificazione in Attica aveva luogo nel mese di giugno (cfr. Gebhardt, *Die Pharmakoi*, p. 55, con una ricca bibliografia, in nota, sulla caprificazione). Per l'analogia con le *Nonae Caprotinae* romane vedi J. G. Frazer, *The Fasti of Ovid*, London, 1929, II, p. 344 ss., dove pure sono largamente illustrati i rapporti tra il capro e l'albero di fico, con suggestivi esempi di costumi dell'Africa orientale inglese.

loro un uso libero e innocuo¹. Riti, l'uno e l'altro, a cui non vorremo certo negare un fondo religioso, ma indubbiamente impregnati di concezioni e di azioni magiche, che avevano per oggetto gli elementari spiriti della vegetazione, di cui furono poscia i naturali eredi Demetra e Dionysos: Demetra *συκοδότειρα a Ιερὰ Συκῆ, e Demetra χλόη sull'Acropoli, alla quale si sacrificava il primo giorno²; Dionysos συκίτης o συκεάτης o μελίχιος. Quanto ad Apollo, il suo rapporto con l'uno e con l'altro giorno delle Tharghelie nulla ha di primitivo: esso venne favorito dalla coincidenza della festa con il tempo della sua epifania in Atene³ e, rispetto al primo giorno, dal predominio sempre più vasto, che il dio era andato acquistando nella sfera delle purificazioni rituali, così da diventare il dio ἄγνης, καθαρός, ἀποτρόπαιος, ἀλεξίκακος, il dio, insomma, puro e purificatore per eccellenza⁴.

Al Mannhardt spetta il merito di avere messo in rilievo con mirabile ricchezza di documentazione tutti gli elementi di carattere prettamente agricolo, che nel rito catartico dei φαρμακοῖ contrastano con la natura del rito stesso⁵; ma quel veramente grande studioso s'ingannò — a mio parere — giudicando il rituale agricolo più antico del rituale catartico, e questo quale ulteriore trasformazione di quello, mentre è ormai pacifico che le ceremonie dirette alla espulsione del male nascono da concezioni altrettanto — se non più — antiche di quella mentalità primitiva, che foggia i riti diretti a promuovere la fecondità dei campi, degli animali e della famiglia umana⁶. E neppure si può pensare col Nilsson, col Frazer e col Loisy⁷, per un complesso di incompatibilità, che abbiamo avuto cura di rilevare nel corso di questa ricerca, ad una ceremonia sin dalle sue origini composita, in cui i riti apotropaici di purificazione si combinassero coi riti positivi di fecondazione, per poi dar luogo ad un deciso sopravvento del rituale catartico.

Si tratta, in realtà, di due ceremonie profondamente diverse e coeve, di cui l'una, avente quali attori i φαρμακοῖ, era il naturale presupposto dell'altra, avente quali attori i σύβακχοι, giacchè con-

¹ Loisy, *Essai historique*, pp. 222, 240.

² Farnell, *Cults*, IV, p. 282. Vedi i testi relativi nel vol. III, pp. 312-313, n. 9.

³ Farnell, *Cults*, IV, p. 269.

⁴ Farnell, *Cults*, IV, p. 295 ss.; Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 1237, n. 1.

⁵ Myth. *Forsch.* pp. 124-138.

⁶ Nilsson, *Griech. Feste*, p. 112.

⁷ Nilsson, *Griech. Feste*, p. 114; Frazer, *G. B.*, IX³, p. 250; Loisy, *Essai historique*, pp. 240-241.

dizione indispensabile al libero effondersi delle forze benefiche della natura era far sì, ch'esse non venissero contrastate, rese impotenti o annullate dal gioco malefico di presenti forze avversarie; donde il rito catartico e apotropaico, che necessariamente va innanzi al ceremoniale agricolo di fecondazione e di offerta. Se non che, tra il rito catartico rappresentato dalla coppia dei *φαρμακοί* in qualità di vittime emissarie della parte maschile e della parte femminile del popolo, e il rito agricolo rappresentato prima dalla coppia del sacerdote Phytalide e della sacerdotessa di Ἱερὰ Συνή, e poi dalla coppia pure sacerdotale dei *σύβανχοι*, esistevano parecchie notevoli somiglianze esteriori. Una di esse è stata indicata or ora: un uomo e una donna attori del rito catartico, un uomo ed una donna attori del rito agricolo. Battiture con rami d'albero si avevano dall'una e dall'altra parte: con verghe di agnoscato (*ἀγνίνοις βάθδους*¹) nel caso dei *φαρμακοί*, o con verghe di altre piante parimenti dotate di qualità antiafrodisiache e antifecondanti; con rami frondosi di scilla, di caprificio e di fico domestico nel caso dei *σύβανχοι*, cioè di piante ricche di virtù apotropaiche, stimolatrici dell'istinto sessuale, benefiche. Un ulteriore rapporto di affinità era dato dal gettito di pietre. Λιθόβολοι i *φαρμακοί* e λιθόβολοι i *σύβανχοι*; ma, mentre nella cerimonia del primo giorno si trattava di cosa seria, di una vera e propria lapidazione, ch'era, in origine, lo specifico genere di morte riservato ai capri emissarii, nella cerimonia del secondo giorno esso era — come già s'è visto — cosa lieta ed innocua, paragonabile alla λιθίνη βαλλητός del culto eleusino, alla λιθόβολίζ del culto di Damia e Auxesia, all'allegra sassaiola delle Nonae Caprotinae². Le corrispondenze si fermano qui, giacchè non ci è lecito spingerle oltre e porre un ipotetico sacrificio rituale dei *σύβανχοι* a riscontro della morte rituale dei *φαρμακοί*, e le ceneri di questi, disperse nel mare, a riscontro delle ceneri di quelli, sparse sui campi per fertilizzarli. I *σύβανχοι* non sono vittime agrarie³: essi

¹ Come avveniva pure a Cheronea, in occasione della cacciata del Βοῦλημος personificante la carestia e la fame (ἴξω βούλημον, ἔσω δὲ πλούτον καὶ βύσταν): formula così somigliante ai ritornelli, che accompagnano tra le popolazioni agricole europee la espulsione della Morte e l'ingresso dell'Estate. Vedi Plut. *Quaest. conviv.*, VI, 8 e Frazer, G. B., IV³, p. 246 ss.

² Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 901, n. 3.

³ Loisy, *Essai historique*, pp. 344-345, n. 7. Sono evidenti qui le conseguenze dell'errore generalmente commesso dagli studiosi delle Tharghelie di avere trascurato l'esame del nome particolare dato in Atene ai *φαρμακοί*, errore in cui non è caduto il Gebhard, benchè io non concordi con le sue conclusioni.

costituiscono una coppia sacerdotale, che celebra un rito di fecondazione, incarnando gli spiriti vegetali degli alberi, da cui vuolsi ottenere un abbondante raccolto. Gli esempi, pertanto, di re, che personificando in sè stessi divinità determinate, sono mandati a morte al primo cenno di decadimento delle loro forze fisiche, non potrebbero essere addotti a giustificare una pretesa originaria uccisione dei σύβακχοι, sia perchè manca a quei re il carattere di sacerdoti, sia perchè i σύβακχοι agiscono nella pienezza delle loro energie sessuali. Ugualmente negativi sarebbero gli esempi di individui sacrificati, in determinate ceremonie, come rappresentanti umani del dio, o delle simulate uccisioni dei rappresentanti umani degli spiriti della vegetazione nel folk-lore europeo: negli uni e negli altri casi il carattere sacerdotale delle vittime fa assolutamente difetto, e i sacerdoti sono anzi i diretti immolatori di queste vittime divine. Rimarrebbe il caso dei re-sacerdoti, che non è certamente il caso dei σύβακχοι¹.

Abbiamo già rilevato la tendenza, nelle ceremonie in cui rituali di fecondazione si accompagnano con rituali catartici, ad un graduale oscurarsi della nozione di fecondazione di fronte all'affermarsi sempre più esclusivo di quella di purificazione². Questa tendenza trovava nelle singole analogie sopra ricordate un terreno particolarmente favorevole al suo lavoro di fusione e di semplificazione delle credenze e dei riti rappresentati dai σύβακχοι e dai φαρμακοί. Si arrivò così ai soli due individui dell'età classica, dei quali non si può più nemmeno affermare con certezza che fossero rimasti l'antica coppia dell'uomo e della donna, individui, che erano in realtà dei φαρμακοί, avendo di questi e la natura e le funzioni, ma che si designavano però col nome dei σύβακχοι scomparsi, di cui portavano ancora al collo le caratteristiche inseigne, i monili di fichi neri e bianchi, e che — probabilmente — al pari di quelli erano flagellati σκλήλησι καὶ κράδησιν εἰς τὸ πένος. Mescolanza inconsapevolmente contraddittoria di concezioni e di azioni, di cui sarebbe ingenuo che gli studiosi di storia delle religioni avessero a meravigliarsi.

UBERTO PESTALOZZA

R. Università di Milano.

¹ Frazer, *G. B.*, IV³, p. 14 ss.; IX³, p. 275 ss.; IV³, p. 205 ss.; II³, p. 378 ss.; X³, p. 2 ss.

² Frazer, *G. B.*, IX³, p. 259.

RASSEGNE ED APPUNTI

Flagellazione e confessione nell'epoca gaonica¹.

La flagellazione (*malquth*) doveva sostituire la pena di morte e ottenere per il colpevole il perdono del Signore e l'annullamento del castigo divino². La flagellazione esercita quindi un'azione purificatrice. Un responso dell'anno 997 d. Cr. ci fa conoscere il modo con cui si esercitava il *malquth* nel periodo del gaonato: I tribunali delle Accademie babilonesi usavano, anzichè una sferza di cuoio di vitello, una corda di lino o di canape, raddoppiata o triplicata a seconda della grossezza della fune. Al condannato venivano legate le mani e i piedi, e precisamente la mano destra insieme al piede destro e la mano sinistra insieme al piede sinistro. Egli veniva poi disteso, e presso al suo capo si collocava il percuotitore. Questi lo percoteva tredici volte sul lato destro, mentre un'altra persona contava le percosse, ed una terza leggeva dei brani biblici alludenti al misfatto, e cioè I Samuele, 2, 24. Poi si interrompeva la procedura e si leggeva Deuter., XXVIII, 58-59. Indi venivano inflitte al colpevole altre tredici percosse sul lato sinistro, contate come prima dalla persona addetta a ciò. Dopo la lettura di Deuter., XXV, 2, si applicavano le ultime tredici percosse sul dorso. Infine si leggeva dinanzi al castigato Deuter., XXIX, 8, e poi si scioglievano le sue mani ed i suoi piedi. Allora egli confessava: « Ho peccato, ho errato, ho commesso infedeltà; sia la mia flagellazione di espiazione per le mie colpe ». — Secondo qualche altro tribunale rabbinico babilonese la confessione veniva fatta prima della flagellazione. Dopo eseguita la pena, il tribunale domandava per il colpevole perdono al Signore. Qualora in antecedenza egli fosse stato scomunicato, si scioglieva la scomunica, dicendo che ora anche il tribunale celeste gli avrebbe con-

¹ Vedi la mia nota sul *malquth* in SMSR, VI, 1930, pp. 140-144.

² Vedi il materiale talmudico discusso nel commento *Hhōhhmāth Shelōmōh ad Orakh hhajim* § 607, 6. — Riguardo alle fonti talmudiche concernenti il *malquth* va tenuto conto presentemente anche del commento *Beth habbēhhird* di Meiri (Don Vidal Menachem di Salomone Meiri da Perpignano, 1243-1317) al trattato di *Sanhedrin*, pubblicato recentemente da Abramo Schreiber, Francoforte sul Meno, Hermon, s. a., ma 1930.

ceduto il perdono, e si aggiungeva: « Colui che disse a Mosè: Io perdonò secondo la tua parola, Egli perdoni ogni colpa sua, e le colpe nostre e le colpe di tutto Israele ».

Una formula consimile si ritrova in una eulogia in onore del Capo dell'Accademia. Ivi è detto: « Il Santo, benedetto sia, perdonerà i peccati di tutto Israele. Faccia Egli avvenire ciò all'epoca del nostro gaòn, acciocchè si adempia quanto è scritto nei Profeti: '..... e Io farò svanire qual nube i tuoi peccati'. Più innanzi vi è aggiunto: 'Cantate, o cieli, giubilate, abissi della terra, prorompete in gaudio, o monti, foreste e alberi tutti, poichè il Signore redime Israele!' »¹. La redenzione dei peccati di Israele si ripercuote quindi come un'eco di giubilo su tutto il creato.

Altre notizie dell'epoca gaonica² ci parlano ancora del *malquth* nella forma in cui lo si esercitava all'epoca talmudica: Il flagellante veniva denudato e addossato a una colonna alta due braccia e mezzo, per aderire alla quale doveva incurvarsi. La sferza con cui veniva colpito era di vitello con due correggie di pelle d'asino. Ciò sarebbe un'allusione al verso di Isaia: « Il bove conosce il suo compratore e l'asino la greggia del suo proprietario; il mio popolo invece non mi conosce ». Notevole è anche un'altra fonte gaonica, secondo cui si legava il colpevole prono su una panca e lo si percoteva in tale posizione. Ivi è detto inoltre: « E così si pratica in Palestina tuttora ».

Nell'epoca talmudica e gaonica il *malquth* viene esercitato, come abbiamo visto, da funzionari autorizzati, cioè che hanno avuto la *semikhâh*. Quando tali funzionari vennero a mancare, si cominciò a dubitare dell'efficacia della flagellazione. Fu Maimonide a sostenere che l'approvazione di tutti i dotti palestinesi era sufficiente a conferire l'autorizzazione e a ridare così al *malquth* il suo valore primiero. Ma il prestigio del grande decisore non è valso, e la sua decisione fu impugnata e discussa più volte. Ci fu chi si valse anche del cambiamento della qualità della sferza come prova che il *malquth* non giovava più come funzione purificatrice³.

Altri si richiamavano all'opinione talmudica, secondo cui tale punizione raggiunge l'effetto soltanto quando vi sono stati dei testimoni ad ammonire il prevaricatore prima del compimento dell'atto proibito.

L'opinione prevalente però è quella che il *malquth* serva a liberare dal castigo divino.

¹ V. il testo pubblicato da B. M. Lewin nella Rivista *Ginzé qedem*, vol. III, Caifa, 1925, p. 53.

² V. il materiale contenuto in *Otzar ha-gaonim* di B. M. Lewin, vol. III, Gerusalemme, 1930, p. 7 ss.

³ V. il materiale discusso nei commenti *Makhazith hashshéqel* ad O. hh., l. c., e *Maghen abrahám*.

Va ricordato ancora che il grande mistico medioevale R. Izhhaq Luria non attribuiva un valore legale al *malquuth*, però alla vigilia del Kippur si faceva infliggere quattro percosse simboliche (secondo il numero delle quattro lettere che costituiscono il nome divino) e pocessia faceva un bagno di purificazione.

I. ZOLLER

**Continenza sessuale per il buon esito
di una spedizione in un documento del sec. XVII
sulla Tripolitania.**

Histoire chronologique du Royaume de Tripoli, 1685: MSS. franç. 12219 e 12220 della Biblioteca Nazionale di Parigi, f.º 53 r, chap. 18:

« A l'aurore du jour que l'on a choisi pour l'embarquement, les Rais [comandanti di navi corsare] montent à cheval accompagnés de leurs amis et tous ensemble ils vont trouver un marabout célèbre qui demeure proche de Tayure [Tagiura, a 18 km. ad E. di Tripoli] pour recevoir sa bénédiction et pour (se) recommander à ses prières. Auprès l'avoir salué, on l'informe du dessein qu'on a d'aller faire la guerre aux chrétiens leurs ennemis: à quoy il leur répond toujours qu'ils retourneront victorieux du voyage qu'ils entreprendront pour une si juste cause et qu'ils feront de bons butins. Le marabout leur fait ensuite boir du lait et manger des dattes et il leur donne à tous et à chacun en particulier un rameau de palme ou d'olivier que les Rais mettent sur le fanal du vaisseau; et quand ils ont fait ensemble leur Zala [è salā, s'lah 'preghiera' (?)] proche des tombeaux des marabouts qui sont enterrés dans ce lieu, ils remontent à cheval et retournent à Tripoli.....

« N'est pas permis aux Rais ni à la Taiffe [i giannizzeri constituent l'equipaggio armato della nave] de descendre à terre et tous sont obligés de rester dans les vaisseaux, à peine de désobéissance. La raison qu'ils donnent de cette costume c'est qu'ils croient qu'après que les Rais ont été au marabout ils sont purifiés et s'ils descendent à terre ils pourraient caresser leur femmes; ce qui les souilleroit et seroit de méchant augure pour le voyage ».

P. TOSCHI

Aveva Marduk due teste?

Nelle pagine 326-327 del libro *Early history of Assyria to 1000 B. C.*, London 1928, si leggono nel capitolo dedicato alla azione che la civiltà degli Hurriti, vale a dire degli abitanti dei dintorni di quella città ad oriente del Tigri che oggi è chiamata Kirkük, ha esercitato su quella degli Assiri, le seguenti considerazioni che l'autore Sidney Smith fa sulla figura di Marduk presso quel popolo:

« La religione del distretto [di Kirkük] non sembra aver differito dalle comuni credenze assire e babilonesi, salvo che in un caso sorprendente. L'impressione di un sigillo (fig. 18) su di una tavola fa vedere le figure di Nabu, Marduk e di un essere innominato mezzo uomo e mezzo mostro. Marduk ha due teste che sono quelle o di un animale o di un uccello. Questa raffigurazione strana abbisogna di una spiegazione, perchè gli dèi babilonesi furono sempre antropomorfici, quantunque fossero accompagnati da animali o emblemi teriomorfici. In Assiria è possibile che Enurta fosse più strettamente identificato coll'uccello di rapina che era il suo simbolo (tav. XVIII, b) di quanto si sia finora arguito, ma la rappresentazione di Marduk o Assur mediante un animale sarebbe stata inconcepibile. L'impressione del sigillo sembra testificare la sopravvivenza ad oriente del Tigri di credenze più primitive circa gli dèi di quelle di altri luoghi delle quali abbiamo testimonianze. Ma è curioso che Nabu sia interamente umano; perchè il padre è in parte animale mentre il figlio è semplicemente uomo? E se, come sembra naturale l'assumere, l'adorazione di Marduk in questa regione fu presa in prestito dalla Babilonia, come avvenne che egli nella forma fu sì diverso dalla concezione babilonese mentre pur conservò la doppia testa? Soltanto luce ulteriore su tutta la questione della civiltà degli abitanti dello Zagros ci permetterà di delucidare queste questioni intricate ».

Il sigillo addotto dallo Smith è quello che ha fatto l'impressione sulla tavoletta B.M. 17638 del Museo Britannico, pubblicata da C. J. Gadd, *Tablets from Kirkuk*, RA, XXIII, 138-139, e che l'autore riproduce in un disegno a mano nella fig. 18.

A me sembra che delle affermazioni dello Smith non tutte siano accettabili.

La scena ritratta nel sigillo è la seguente da sinistra a destra:

1) Un mostro con testa e busto d'uomo, gambe e coda di toro, guarda verso destra e tiene con tutte e due le mani una stanga sulla cui cima sta un cerchio con dentro una croce e nel centro un cerchietto, probabilmente il simbolo del dio del sole

o di Assur; in capo il mostro (demone) ha una tiara che finisce in un bulbo e sul davanti vicino all'orlo ha un medaglione o un ureo o qualcosa di simile; la raffigurazione è nei particolari di carattere spiccatamente hurrita, pur essendo nel complesso e nella concezione di tipo mesopotamico.

2) Un mostro (demone) raffigurato di faccia, con tunica corta, le braccia spiegate a destra e sinistra, con due lunghe ali sotto le braccia, e due teste simmetriche, ritratte in profilo, di un animale o uccello di rapina o forse di un drago, con due colli; il mostro è di tipo mesopotamico con particolari hurriti.

3) Il nome del dio Marduk scritto verticalmente.

4) Una linea verticale di separazione.

5) Il nome del dio Nabû scritto verticalmente.

6) Un uomo volto verso sinistra, con mantello lungo, che lascia però libera la gamba destra, come spesso accade tra gli Hittiti, e senza copricapo o copricapo appena accennato; la sua mano destra poggia con gesto sumero sulla cintura o sulla vita mentre la sinistra sembra esser alzata in atto di adorazione; questa persona è certamente un uomo, poichè non ha nessun attributo divino.

Il Gadd, p. 139, assume senz'altro che il mostro bicefalo è Marduk e la figura a destra Nabû, senza dubbio per il fatto che tra queste due figure stanno i nomi di Marduk e Nabû. I nomi indicherebbero colla loro posizione che le due figure sono immagini di questi due dèi.

A me pare che questa deduzione non sia affatto giustificata, poichè è noto a tutti gli assiriologi che sui cilindri gli intagliatori hanno qualche volta apposto nomi falsi alle figure divine ritratte: non bisogna quindi credere sempre ciecamente alle indicazioni delle diciture dei cilindri, come non bisogna sempre fidarsi delle scene stesse raffigurate. I cilindri vanno giudicati quali fonti religiose *cum grano salis*.

Nel nostro caso la scena raffigurata e la presenza dei due nomi vanno spiegate così secondo il mio debole modo di vedere: appartengono alla stessa scena i due nomi e la figura dell'adorante a destra. Si tratta dunque di una scena di adorazione: l'uomo sta adorando i simboli degli dèi Nabû e Marduk, simboli che troviamo raffigurati innumerevoli volte sui sigilli e monumenti segnatamente assiri, la vanga, *marru* (che è proprio una vanga afferma il Thureau-Dangin, *Marru*, RA, XXIV, 147-148), e lo stilo (o qualche altro strumento), sempre una vicina all'altro. Però nel nostro sigillo l'intagliatore ha sostituito per motivi ignoti ai due simboli degli dèi i nomi di questi ultimi. L'individuo, possessore del sigillo, il cui nome è significatamente Nabû-ilum, adora dunque gli dèi Nabû e Marduk rappresentati dai loro nomi. Quindi

nè il mostro bicefalo è Marduk nè l'adorante è Nabû. E così è sparito l'incubo del mostruoso Marduk.

Il Gadd vuole corroborare la presunta bicefalità di Marduk mediante i versi I, 95-98 dell'*Enuma elish*, dove è detto che questo dio ha quattro occhi e quattro orecchi, e *quindi* — conclude troppo affrettatamente il Gadd — due facce. (Nell'articolo *The relation of Marduk, Ashur, and Osiris*, JEA, VIII, 41-44, p. 42¹, lo Smith dice più prudentemente che i quattro orecchi e i quattro occhi significano *probabilmente* che il dio era bicefalo). Ma a me sembra che dall'affermazione della quadruplicità degli occhi e degli orecchi non resulti necessariamente la bicefalità. Un mostro mitico potrebbe cioè avere benissimo quattro orecchi e quattro occhi e una bocca. Come stiamo allora colla faccia? Una faccia o due facce? E poi bisogna ancora ammettere che un essere mitico potrebbe avere benissimo due facce, ma una sola e stessa testa, come era il caso di Giano bifronte. È affatto ingiustificata quindi la deduzione delle due facce e delle due teste dalle quattro orecchie e dai quattro occhi del dio.

Ma l'*Enuma elish* ha significato diverso da quello assunto dal Gadd e da altri. Non è vero che esso attribuisca *in realtà* quattro orecchi e quattro occhi a Marduk. A me sembra che il passo addotto non comporti l'interpretazione troppo letterale del Gadd e dello Smith, se dalla lettera ci solleviamo allo spirito, operazione questa che va sempre raccomandata quando si ha da fare con opere letterarie religiose, di qualunque nazione e tempo. Bisogna leggere per esteso tutto il passo I, 79-104 e non soltanto I, 95-98 per afferrarne lo spirito e il significato esatto dei quattro occhi e dei quattro orecchi. In questi versi si esalta senza misura — *more mesopotamico* — e senza risparmio di iperboli la immensa potenza, prestanza, superiorità del giovane Marduk (rispettivamente di Assur) sopra tutti gli dèi. Egli è detto perciò il più saggio dei saggi, il consigliere degli dèi, 80; egli succhiò il latte di dee, 85; la nutrice gli infuse terribilità, 86; la sua forma era avvincente, lo sguardo del suo occhio [non dei suoi occhi!] era brillante, 87; la sua crescita fu virile, egli fu capace di generare già dalla sua nascita, 88; suo padre Lakhmu lo fece perfetto e gli conferì doppia divinità, 91; egli fu fatto molto grande cosicchè sorpassava tutti, 92; le sue misure erano incomprensibili ed inafferrabili, (sì grandi erano), 94; quattro erano i suoi occhi, quattro erano i suoi orecchi, 65; quando moveva le labbra ne spirava fuoco, 96; crebbero grandi i quattro orecchi, *kha-si-sa*, 97; e gli occhi come

¹ L'identità di Osiride e Assur e di Iside e Istar fu sostenuta prima che dallo Smith oltre che da altri anche da C. A. de Cara, *Gli Hethel-Pelasgi*, I, Roma, 1894, 12-26.

lui (?) osservano tutto, 98; egli fu esaltato tra gli dèi, superandoli col suo aspetto, 99; le sue membra erano solide ed egli era eccezivo in altezza, 100; egli fu rivestito collo splendore di dieci dèi ed era altamente potente, 103.

L'autore anonimo del poema esalta enormemente il dio e per far vedere che i suoi occhi vedevano tutto, come dice espressamente il v. 98, ed egli sentiva tutto, che egli era molto *khasisu*, intelligente, epiteto frequente di Marduk, e *rapsha uzni*, altro epiteto non meno comune, egli arriva fino a dire che il dio aveva quattro occhi e quattro orecchi, con una di quelle esagerazioni liriche che ricorrono si frequentemente nella letteratura dei Babilonesi e Assiri. È noto che il Babilonese poteva dire benissimo che la cima della torre templaria è alta come il cielo e che qualche re (questa volta assiro) era un Adapa. Il passo dell'*Enuma elish* non significa dunque affatto che i Babilonesi si raffiguravano in realtà il loro dio nazionale bifronte o bicefalo, come credette d'altronde, per primo, di poter sostenere — quantunque in sordina, per così dire, mediante l'inserzione prudenziale di un *doch wohl*, il quale, come è risaputo, di solito dinota che l'argomentazione è alquanto debole e che si cerca di far passare merce di contrabbando — già nel 1917 H. Zimmern, *Marduks (Ellis, Assurs) Geburt im babylonischen Weltschöpfungsepos*, Orientalistische Studien Fr. Hommel, I, 213-225, p. 220. Che la descrizione dell'epopea è poetica ha già visto l'Unger, RV, VIII, 206, quantunque non possa approvarsi la sua interpretazione che *quattro* significhi qui *molte*.

Dobbiamo respingere però ancora l'affermazione dello Smith, sostenuta anche dal Gadd, che in alcuni cilindri Marduk è rappresentato bicefalo. Lo Smith, *Babylonian cylinder seals from Egypt*, JEA, VIII, 207-210, p. 208, vede raffigurato il dio nazionale babilonese bicefalo nei cilindri Weber 452 e Louvre, I, tav. V, 2, cioè T. 96. Queste sarebbero scene in cui Marduk chiede a suo padre Ea, che sarebbe la figura divina seduta, consiglio sui mezzi da usare per curare qualche malattia mediante un incantesimo, illustrazioni dunque di una parola ben nota degli scongiuri babilonesi e assiri. Che nei due cilindri in parola il dio seduto è Ea è estremamente probabile — gli zampilli d'acqua e i pesci lo dimostrano chiaramente —, ma che il dio con due facce è proprio Marduk andrebbe dimostrato con argomenti. Sarebbe pure da dimostrare che la scena è proprio quella intesa dallo Smith.

Ora, recentemente A. Ugnad, *Der babylonische Janus*, AfO, V, 185, ha dimostrato che il dio mesopotamico con due facce ha il nome Usmû, poiché secondo VAT 9718, I, 38, *ú-su-mi-a=sha II pa-nu-shu*, ed Usmû era il *sukkallu* o ministro di Ea, CT, XXIV, 16, 44 segg. Nelle scene con Ea il dio bicefalo è quindi il suo mi-

nistro Usmû che fa da introduttore a coloro che si rivolgono al dio dell'acqua.

È affatto inutile quindi di andare in cerca del Marduk bifronte o bicefalo nell'arte paleomesopotamica.

Riguardo all'uccello di rapina, come si esprime lo Smith, che è il simbolo e l'animale sacro di Nimurta, il nostro autore si richiama ad una rappresentazione assira in pietra di un uccello dell'altezza di circa 10 cm., che si conserva ora nel Museo Britannico sotto il numero 91,968, uccello che probabilmente si portava in cima ad una stanga. Lo Smith vi vede un emblema di guerra o il simbolo del dio Nimurta, tav. XVIII, b. Che l'uccello di Nimurta era l'aquila è stato dimostrato recentemente in modo che non lascia dubbi dal Thureau-Dangin, *L'aigle divin Imgî, RA*, XXIV, 199-202, cfr. inoltre Furlani, *La religione*, I, 226. Ora l'uccello del Museo Britannico non è affatto un'aquila, come ammetterà senz'altro anche lo Smith. A me esso fa l'impressione di essere un'innocentissima colomba o tutt'al più un falco. Non può esser stato dunque l'animale sacro di Nimurta. E quindi sarebbe ancora da dimostrare che il rapporto tra Nimurta e il suo animale sacro era in Assiria più intimo di quello tra gli altri déi e i loro animali simbolici.

Non c'è motivo alcuno dunque di assumere che Marduk fosse adorato tra gli Hurriti in forma diversa da quella in cui lo si venerava in Babilonia. Dappertutto poi egli aveva testa e faccia normali, come quelle degli uomini: *un collo, una testa, una faccia, una bocca, due occhi e due orecchi*. La figura divina o demoniaca bicefala o bifronte di alcuni sigilli paleomesopotamici non è affatto Marduk.

GIUSEPPE FURLANI

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

R. PETIAZZONI, *La confession des péchés*, 1^{re} Partie, Vol. I: Primitifs. Amérique ancienne. Trad. par R. Monnot (Bibliothèque historique des religions). Paris, E. Leroux, 1931, pp. XII-306.

Della *Confessione dei peccati* è uscito finora soltanto il I Volume (vedi SMSR, 1929, 120), e già l'opera ha attirato l'attenzione degli studiosi per la novità e l'importanza dell'argomento: basti citare le recensioni di Fr. Cumont in « Revue Belge de philologie e d'histoire », 1929, 292, di H. Hackmann in « Nieuw Theologisch Tijdschrift », 1929, 387, di J. Schnitzer in « Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie », 1930, 94. Mentre essa era segnalata nella « Orientalistische Literaturzeitung » (1930, 974) come degna di stare accanto all'opera classica di F. Heiler su la preghiera, lo stesso Heiler, nella « Deutsche Literaturzeitung » (1930, 2358), la designava come « una delle più pregevoli e complete trattazioni che ci abbia dato la storia comparata delle religioni negli ultimi decenni ».

L'edizione francese, inserita nella « Biblioteca Storica delle Religioni » diretta da R. Dussaud e P. Alphandéry, si presenta come una seconda edizione ampliata e in alcune parti completamente nuova; specialmente il I Capitolo, relativo alla confessione presso i popoli primitivi, ha subito una radicale modificazione. Il numero delle popolazioni primitive in cui l'A. ha trovato traccia di una specie di confessione (in tutto 54) è più che raddoppiato rispetto all'edizione italiana; anche il paragrafo dedicato all'*Interpretazione* è interamente rimaneggiato. Per ciò l'editore francese ha creduto opportuno di dividere il volume italiano in due, dei quali è uscito ora il primo, dedicato ai Primitivi e all'America Antica. - Le note sono a pie' di pagina, anzi che alla fine di ogni capitolo, come nell'edizione italiana. - La eccellente traduzione è dovuta a R. Monnot, professore nel Liceo di Nîmes. - Un errore di stampa ci viene sott'occhio a p. 72, dove *Mootka* va corretto in *Nootka*.

Uberto Pestalozza.

ADOLPHE LODS, *Israël, des origines au milieu du VIII siècle*, Paris, La Renaissance du Livre, 1930.

Quest'opera, di cui è apparso finora soltanto il primo volume, al quale farà seguito un altro, è di concezione geniale. Esattissimo, per quanto conciso, nell'esposizione storica, il Lods esamina principalmente il pensiero religioso di Israele, poichè egli ha ben compreso che l'essenziale nella storia di questo popolo è la sua vita religiosa, mentre i materiali ed i fatti storici, iscrizioni, notizie di guerre, cronache, ecc., sono soltanto la cornice del grande quadro della storia ebraica. Le idee esposte dall'Autore denotano un profondo sapere, un chiaro discernimento e senso logico. Le opinioni altrui sono vagliate con signorile serenità e, ove è il caso, la loro insussistenza viene dimostrata in modo evidente. La grande mole di dottrina ed il travaglio intellettuale dell'A. spariscono sotto la forma piana, scorrevole dell'esposizione, ma coloro che conoscono questo genere di studi, sapranno comprendere le difficoltà superate dall'A. e apprezzare il lavoro in tutto il suo grandissimo valore.

In qualche singola questione mi permetto di dissentire dal dotto Professore della Sorbonne. Così per es., mentre trovo giusta l'opinione del Bertholet, seguita dal Kreglinger e dallo stesso Lods, secondo cui il tatuaggio rappresenta l'uso religioso che precede in tempi molto lontani l'uso dei filatteri, non posso seguire il Lods quando dice essere stata la circoncisione a supplire il tatuaggio. Fra il tatuaggio e l'uso dei filatteri ci deve essere stato uno stadio intermedio che non era più la diretta incisione nella carne. La circoncisione deve aver costituito un antico rito, certo non meno antico del tatuaggio sacro, e di carattere, come opina giustamente il Gunkel, prenuziale. Ma dell'argomento dei filatteri io mi occupo in uno scritto di prossima pubblicazione.

Per il demone Azazel, di cui tratta il Lods, offre dei ragguagli molto interessanti il medico arabo Taufik Canaan in un suo recente opuscolo sulle credenze demonologiche nella Palestina di oggi. Sarebbe stato molto utile se l'A. avesse assunto anche un atteggiamento di fronte alle idee esposte nel primo volume dell'opera del Yahuda sui rapporti che intercorrono tra il linguaggio del Pentateuco e l'egiziano.

In complesso l'opera di L. sarà un ottimo testo di introduzione e di guida per gli studenti universitari che si dedicano a questa materia, ed un libro utilissimo per gli studiosi in genere. Ma anche coloro che si interessano di questo argomento ex professo, leggendo il volume del L. arricchiranno le loro nozioni e proveranno un vivo godimento intellettuale.

I. Zoller.

CARL CLEMEN, *Religionsgeschichte Europas*, II^{er} Bd. (Kulturge-schichtliche Bibliothek, II^o Reihe: Bibliothek der europäischen Kulturgeschichte, 2). Heidelberg, 1931, pp. VIII-335, con 23 illustrazioni.

Come fu già detto (SMSR, III, 1927, 121) a proposito del I volume, questa *Storia religiosa dell'Europa* non può e non vuole essere — come di nuovo riconosce l'A. stesso, specialmente nel II vol. — che una trattazione delle religioni esistite (vol. I) ed esistenti (vol. II) in Europa, indipendentemente dal loro carattere storicamente europeo. Le religioni oggi esistenti in Europa — giudaismo, cristianesimo, islamismo, buddhismo — sono infatti extra-europee per la loro formazione e per la loro espansione. Bensì l'A. ha cura di accentuare ciò che vi è di più caratteristicamente europeo nella storia di ciascuna di esse. Il Giudaismo in Europa è studiato nei tre periodi dell'antichità, del medio evo e dell'età moderna (Cap. I). — Il Cristianesimo è ripartito sotto questi tre capi: antichità e cattolicesimo greco, medioevo e cattolicesimo romano, età moderna e protestantesimo. Anzichè agli sviluppi teologici e dottrinali, lo studio si volge alle varie forme storiche della religiosità sino ai movimenti e situazioni dei giorni nostri: condizioni della chiesa ortodossa nella Russia sovietica, Azione cattolica, Esercito della salvezza, *Christian Science*, Movimento ecumenico di Stoccolma, ecc. (Cap. II). — Per l'Islamismo è adottata in vece la partizione per paesi: l'Islam in Spagna, in Italia, nella Russia meridionale, nei Paesi balcanici (Cap. III). — Il Buddismo è rappresentato in Europa dal Lamaismo dei Calmucchi del Volga, con le sue sedi centrali presso Astrachan e a Pietroburgo (Cap. IV). — Anche taluni movimenti di carattere settario formatisi recentemente in seno all'una o all'altra delle grandi religioni suddette e diffusisi in Europa (p. es. il Babismo e Behaimo, ecc.) sono considerati dall'Autore, compresa la sètta shintoista *Omoto kyokwai*, trapiantatasi a Parigi.

Un'opera di questo genere mancava nei nostri studi, e dobbiamo essere grati al Clemen di aver colmato la lacuna nel modo migliore. La sua cultura vastissima, la sua scrupolosità, la sua conoscenza delle fonti fanno dei suoi due volumi un ottimo strumento di informazione e un prezioso complemento ai manuali di storia delle religioni.

R. Pettazzoni.

HUGO GRESSMANN, *Der Messias*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1929.

Il compianto Professor Gressmann aveva appena terminato il manoscritto per la presente opera, allorchè fu colto dalla morte,

mentre si trovava a compiere un ciclo di conferenze in America. L'amico dell'illustre scienziato, il prof. Hans Schmidt, ai cui scritti il Gressmann si richiama così di sovente nel suo *Messias*, ha curato la stampa della preziosa opera.

Il Messia, l'Unto, è, prima dell'esilio, il re di Israele; ma anche un re straniero, per es. Ciro, può assumere questo titolo. Nel periodo postesilico egli è il capo spirituale, il Sommo Pontefice, il sacerdote in genere. Il popolo non viene mai designato con questo termine. Rarissime volte i patriarchi sono definiti con tale denominazione. Il Messia diventa poi il re dell'avvenire ideale, associandosi così alle speranze escatologiche, alle speranze nel ritorno di un passato di prosperità, di sicurezza e di pace, ritorno che può avvenire in un tempo più o meno vicino a quello presente. (Il Messia va distinto dal *soter*, rappresentando quest'ultimo un concetto sconosciuto nel mondo semitico). Per Isaia e Michea il Messia è il rappresentante di Dio; egli regna nel nome del Signore. Presso questi profeti JHWH esercita il suo dominio su tutti i popoli; in Deutero-Isaia si proclama JHWH creatore dell'universo. L'idea messianica è secondo il Gressmann (il quale a sua volta riprende la teoria di Edoardo Meyer), di origine egizia. Si tratterebbe del ritorno del re primordiale e ideale (il primo uomo fu il primo re) alla fine dei giorni, quale Messia. Ritornano i tempi paradisiaci e con essi il re paradisiaco. Tutto si rinnova nel suo splendore primo. Per Israele la venuta del Messia significa il ritorno del re Davide o la venuta di un suo discendente. Il Re-Messia è un re pastore e giudice dei popoli, restauratore della potenza di Israele, distruttore dei suoi nemici. L'idea messianica precede l'èra davidica, ma la figura del re ideale, atto a guidare Israele verso i più alti destini, comincia a vivere nella coscienza del popolo dal periodo davidico in poi. A quanto pare, il popolo di Israele prese dimesticchezza con l'idea messianica attraverso il contatto col popolo degli Amoriti.

Lo svolgimento storico dell'ideale messianico è di capitale importanza per la comprensione della letteratura profetica, ma non è meno interessante per il pensiero religioso cristiano. Negli scritti di più di uno dei profeti antico-testamentari appariscono degli accenni, alle volte misteriosi, ma indubbi, alla figura messianica. La descrizione che più di ogni altra richiama alla mente la figura di Cristo è quella del servo di Dio, '*ebhed jah* (in Deutero-Isaia). I critici moderni erroneamente considerano la descrizione della morte del 'servo' come un fatto avvenuto nel passato, mentre la Chiesa vi vede una profezia. Il Gressmann assume un atteggiamento indipendente di fronte agli uni e agli altri, dicendo che si tratta bensì di una profezia, ma senza alcun nesso col Gesù storico, perchè «i profeti annunciano soltanto ciò che sovrasta

immediatamente» (p. 322). Quale fu allora la genesi dell'*'ebhed jah*? Quando il re Giosia (640-609) cadde nella battaglia presso Megiddo e fu poi sepolto a Gerusalemme (II Re, XXIII, 30), si accesero in suo onore dei roghi profumati e furono intonate delle lamentazioni («Ahimè, Adone, ahimè Hadad!»). Come Adone e Hadad (risultanza di riti agrari) morirono giovani, così anche il più eroe nazionale morì giovane in una battaglia impari in difesa del proprio popolo. Il popolo anno per anno piangeva il suo re e sperava nel suo ritorno come Messia glorioso, per compiere definitivamente la sua grande opera profetica. Giosia idealizzato diventa così il Messia uscito dal seno di Israele, il suo futuro re che salirà a tale gloria in grazia del sacrificio compiuto, in grazia della passione che ha subito. Le antiche immagini messianiche impallidiscono lentamente senza sparire del tutto. Si sovrappone l'idea nuova del Messia che deve subire la morte al servizio di JHWH prima di assurgere alla più alta dignità. Ciò armonizzava anche con le precedenti speranze messianiche, le quali presupponevano pur esse un periodo di travaglio e di lotta prima dell'inizio dell'era della pace. Anche nel 300 prima di Cristo cantori e cantatrici intonavano le lamentazioni su menzionate nel giorno dell'anniversario della morte di Giosia. I profeti non pronunciavano mai il nome di Giosia per dare ai loro discorsi un carattere misterioso, ma non mancavano di ispirarsi e al rito e ai testi cantati in memoria sua. Per questa ragione taluni facevano risalire il doloroso rito a re Giosia, mentre altri lo mettevano in rapporto col re Jehoiahin. Il popolo non si interessava più della figura del re, ma della fede messianica, e più di tutto dell'apparizione del Messia e della ricostruzione politica di Israele. Col tempo si è dimenticato persino che il Messia, per assurgere alla sua alta gloria, deve aver fatto sacrificio di se stesso. Il Cristianesimo però si è ricollégato all'idea del martirio e della morte. Israele non credeva più che in un Messia irradiato dalla gloria eroica; il Cristianesimo invece non ammetteva che un Messia circonfuso della luce del martirio e della passione. L'*'ebhed jah* è in certo qual modo un'espressione di un cambiamento che l'idea dell'attesa messianica ha subito, e quando Isaia parla della sua morte, ciò non è — ripetiamo — la rievocazione di un passato, ma una profezia, una profezia che si ispira ad un fatto del passato, ma lo oltrepassa, lo lascia in oblio.

A seconda delle proprie convinzioni, alcuni potranno approvare le idee svolte dal Gressmann, altri potranno accettarle in parte, e altri magari negarle del tutto. Una cosa resta ferma: che la ricchezza del sapere, l'onesto desiderio di ricostruzione, sono dei meriti che nessuno potrà negare all'illustre autore.

Vorrei accennare ancora che la pertrattazione della vasta ma-

teria (di cui io, mio malgrado, ho potuto parlare troppo poco) offre al Gressmann la possibilità di esaminare criticamente tutta una serie di brani profetici, sicchè l'opera offre anche un interesse per l'esegeta, il quale, oltre ad interessarsi dell'idea messianica, cerca un appoggio per l'interpretazione giusta dei testi. Qua e là qualche emendazione proposta non è a mio avviso del tutto necessaria, così per es. a p. 210, n. 1, non è esatto che l'amanuense abbia di sua iniziativa sostituito la facile parola *wehanidahhah* (Michea, IV, 6) col difficile *wehanaalaah* (ivi, v. 7). A p. 221, non mi par giusta l'emendazione e la conseguente traduzione del verso 10 in Genesi XLIX: « Non cesserà lo scettro di Giuda né il bastone di comando in mezzo alle sue bandierette (*Fähnlein*) ». Mi pare molto più giusta un'interpretazione che, se ben ricordo, è di Roberto Eisler, ed è stata pubblicata in un fascicolo delle M.G.W.J.; egli conserva il testo massoretico leggendo *mibēn* senza la *j*, e così ottiene un senso che di sicuro risponde di più alle idee dell'autore biblico: « Non cesserà lo scettro da Giuda, né il bastone di comando da colui che sarà suo discendente diretto ».

I. Zoller.

VALENTINO PAPESSO, *Inni del Rig-Veda*, II (Rig-Veda, II-X). (Testi e Documenti per la Storia delle Religioni divulgati a cura di R. Pettazzoni, vol. 4). Bologna, N. Zanichelli, pp. x-180. L. 15.

L'atteso II vol. degl'Inni rigvedici viene a completare un'opera, della quale si sentiva il bisogno e che non poteva essere affidata a mani più esperte. L'A. ha trodotto con rara fedeltà uno de' più antichi e importanti testi religiosi del mondo, e pur non facendo sfoggio di dottrina, ha corredato la versione di tutte quelle spiegazioni, note, commento, che senza sopraffare il lettore, valgano ad agevolargli l'intelligenza del testo. Il Papesso padroneggia la spinosa e vasta materia con rara sicurezza, e ciò gli consente di sceverare il necessario dal superfluo e dall'inutile, raggiungendo una sobrietà, difficile a conseguire in lavori di questo genere.

Il X, interessantissimo « ciclo », ove gl'inni filosofici e cosmogonici preludono a un rinnovamento della coscienza religiosa, ci dà occasione a un duplice rilievo. Nella didascalia dell' inno 51 avremmo veduto volentieri accennata l'ipotesi del Deussen (*Sechzig Upanishad's des Veda*, pag. 269, n. 8) che questo inno abbia contribuito alla formazione del mito del fuoco Nāciketa, col quale si riconnettono tutte le leggende escatologiche indiane e che è perciò della massima importanza. Nel Puruṣa-sūktam (X, 90, 5)

l'A. interpreta Virāj, la 'Lucente', come il principio creatore femminile. A noi sembra più naturale ravvisare in Virāj la materia primordiale personificata, che accoglie in sè le acque cosmiche, dette 'scintillanti' anche nella st. 9 dell'inno 121.

Siamo certi che questa bella pubblicazione varrà ad accrescere l'interesse per gli studi vedici, tanto più che essa sarà seguita, speriamo presto, da un'altra sull'Atharvaveda, alla quale l'A. attende con quell'operosa tenacia, che trionfa delle più gravi difficoltà.

F. Belloni-Filippi.

P. COUCHOUD, *L'Apocalypse*. Traduction nouvelle du poème avec introduction et notes. Paris, Rieder, 1930, pp. 224, fr. 15 (Collezione Christianisme, n. 36).

P.-L. Couchoud aveva già dato, in elegantissima veste, una traduzione francese dell'Apocalisse nel 1922, poco dopo l'edizione critica del Charles. Oggi egli si vale, per il testo, anche del materiale raccolto dal Hoskier, mentre l'introduzione e il commento sono fondati sui noti lavori di Boll, Loisy, Lohmeyer e soprattutto R. Stahl, che è un altro rappresentante della scuola 'mitica' francese. Per il C. infatti l'*Apocalisse*, opera di Giovanni figlio di Zebedeo tra il 64 e il 70, quindi posteriore all'apostolato paolino, rispecchia però concezioni precedenti; vi sono state due redazioni: nella seconda sono stati aggiunti i primi tre capitoli e XXI, 9-XXII, 20, finale che si riattaccava immediatamente al c. XVI. I passi che si riferiscono alla leggenda di Nerone redivivo sarebbero interpolati (XVII, 10-11 e 16). I 'nicolaiti' combattuti non sarebbero altro che i nuclei cristiani i quali non accettarono le condizioni poste dal Decreto degli apostoli (*Atti*, XV: il C. preferisce il testo a quattro clausole) per l'ammissione dei gentili; la «Jezabel» di Tiatira non sarebbe altro che Lidia, la mercantessa di porpora di Tiatira convertita da Paolo a Filippi. Tutto il libro sarebbe dunque antipaolino; inoltre esso sarebbe il più antico documento cristiano: il Gesù dell'*Apocalisse* è infatti un essere tutto celeste, il 'Figlio d'Uomo' delle Parabole di Enoch etiopico, trasformato nell'Agnello redentore immolato; ma non ancora crocifisso (come in Paolo) e tanto meno dotato d'esistenza terrena (come nei Vangeli). È, insomma, un Dio redentore, identico a Jahvè, eppure distinto, che ha come avversario Attis (il numero 616 è "Attis; 666 = "Attas", grafia attestata da un'iscrizione del I secolo: congettura di R. Stahl).

Basterà aver dato un'idea dell'introduzione: confutare queste tesi significherebbe riprendere la controversia sollevata anni or-

sono dallo stesso Couchoud con il noto libro sul *Mystère de Jésus* e in genere dagli assertori della non-esistenza storica di Gesù. L'affermazione che *toute religion.... crée nécessairement son mythe d'institution* (p. 9) non credo sia destinata a raccogliere larghi consensi; l'interpretazione della letteratura apocalittica del tardo Giudaismo ripete opinioni assai discusse, quali l'interpretazione del «Figlio d'Uomo» di Enoch come un vero e proprio «Messia preesistente», del *Metatron* come di un'«ipostasi» di Jahvè o almeno d'un «intermediario» tra Dio e gli uomini (cfr. G. F. Moore, *Judaism* ecc., Cambridge Mass., 1927, I, pp. 401-442).

La traduzione riproduce bene la barbara grandiosità dell'originale e, per quanto può giudicarne uno straniero, sembra giustificare pienamente la fama di consumato e raffinato stilista che il C. si è venuto procurando.

A. Pincherle.

LEO FROBENIUS, *Erythräa: Länder und Zeiten des heiligen Königs mordes*, Atlantis-Verlag, Berlin-Zürich, 1930, pp. VII-368.

Questo nuovo libro del Frobenius è frutto di una nuova spedizione in Africa dell'instancabile esploratore.

In una prima parte è trattato il problema dell'«animatismo». Un'altra parte del libro — e non la minore — è dedicata al problema sollevato più di trenta anni fa dal Frazer nei volumi dedicati all'uccisione rituale del re. Di contro alla teoria frazeriana dell'origine unica del potere regale dal mondo della magia, oggi si tende a riconoscere che il potere del re non ebbe dappertutto la stessa origine magica. Presso popoli pastori, ad esempio, tendenti per natura alla formazione di grandi famiglie, il capo concentrò a poco a poco nelle sue mani tutto il potere. Del resto lo stesso Frazer ammette la possibilità di una origine non magica del potere regale. In questo dibattito il libro del Frobenius, in cui le vedute brillanti e spesso geniali prevalgono su le ricerche metodiche minute e pazienti, apporta un contributo interessante.

L'opera è ricca d'illustrazioni, di tavole e di carte: nuovo documento dell'energia ed abilità del suo autore che anche in mezzo alle difficoltà economiche generali riesce ad organizzare delle spedizioni costose e delle pubblicazioni ammirabili.

R. Boccassino

Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik: Veröffentlichungen des Institutes für Völkerkunde an der Universität Wien, Jhg. I (1930), pp. VIII-400.

Il nuovo 'Istituto di Etnologia' dell'Università di Vienna inizia le pubblicazioni di questo periodico che vuol essere il suo organo. Esso ha per 'Herausgeber' il professore di etnologia Dr. W. Koppers, che è anche direttore di «Anthropos», e per redattore il suo assistente, Dr. F. Flor. Questo I volume contiene una ampia trattazione del Flor su gli animali domestici in rapporto alle civiltà pastorali (pp. 1-238), e uno studio del Koppers sul cane nella mitologia di popoli stanziati intorno al Pacifico. Contiene inoltre articoli di: W. Schmidt, sulle relazioni fra le lingue 'austriache' e il giapponese; F. Röck, sul Calendario di 360 giorni e la sua partizione; R. Bleichsteiner, su i rapporti fra lingue del Pamir e del Caucaso; Ch. von Fürer-Haimendorf, su la casa dei giovani nell'India Ulteriore occidentale; G. Höltker, su formazioni linguistiche del tipo *dvandva* nell'azteco.

L'inclusione della linguistica risponde al programma largamente comprensivo del nuovo Periodico, che vuole abbracciare la storia della civiltà in tutte le sue forme e manifestazioni, compresa anche la storia della religione, del diritto, dell'economia, dell'arte, ecc., per costruire su queste basi la nuova storia universale. Si riconosce anche qui l'orientamento della scuola storico-culturale, di cui la 'scuola etnologica viennese' rappresenta, sotto certi ripetti, l'ala avanzata. I successi finora ottenuti sono promettenti; ma il lavoro è ancora nella fase iniziale; larghe zone sono tuttora inesplorate. Sarà gran merito dei *Wiener Beiträge* di promuovere delle ricerche di dettaglio pazienti ed obiettive, con una rigorosa applicazione del metodo storico-culturale, anche a costo della rinuncia a costruzioni premature in sostegno di teorie brillanti.

R. Pettazzoni.

Studi Baltici (Pubblicazioni dell' 'Istituto per l' Europa Orientale', Sezione Baltica), Volume I, Roma 1931, pp. 117.

Il largo orizzonte del nostro Periodico, che, in omaggio al principio della indissolubilità del fatto storico-religioso dal suo sfondo storico-culturale, si estende ad abbracciare tutti i momenti della civiltà, dalla preistoria al folk-lore, ci consente di segnalare questo nuovo organo specialistico che concentra in Italia il contributo internazionale agli «studi baltici»: studi prevalentemente linguistici e filologici, ma che potranno interessare altresì la storia

religiosa, anche — e specialmente — pel fatto che nei paesi baltici il cristianesimo è «di ieri» e il paganesimo affiora ad ogni passo attraverso il folk-lore, compreso il folk-lore linguistico. Ne è prova, già in questo primo fascicolo, la breve nota di A. Meillet, *Lettone 'jumis'*, che interessa il vasto problema del culto dei gemelli.

Altri articoli contenuti nel 1° fasc. degli 'Studi Baltici' sono: E. Migliorini, *Le basi geografiche della filologia baltica*; M. Niedermann, *Gli inizi della linguistica lituana*; E. Blese, *Svolgimento e stato attuale della linguistica lettone*; G. Bonfante, *Una nuova formulazione della legge di F. de Saussure*; G. Salvatori, *Figure del risorgimento letterario lituano*; J. Endzelin, *Tiems come femminile anche in lettone*.

Il nuovo periodico, che è pubblicato dall'«Istituto per l'Europa Orientale» ed ha per direttore il Prof. G. Devoto dell'Università di Padova, promette di sviluppare ancor meglio la sua organizzazione, nonchè il suo carattere internazionale.

R. Pettazzoni.

RUD. HERZOG, *Die Wunderheilungen von Epidauros: Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion* (Philologus, Supplementband XXII, 3), Leipzig, Dieterich, 1931, pp. 164, con una Tavola.

Delle sei stele inscritte che ancora Pausania potè leggere nel santuario di Asclepio ad Epidauro verso il 165 d. Cr., tre (più il frammento di una quarta) furono rinvenute nelle ricerche del Kavadias a partire dal 1883. Sono complessivamente circa 70 guarigioni miracolose registrate in questi documenti epigrafici, recentemente riuniti da Hiller von Gaertringen nella nuova edizione del Volume IV fasc. 1 delle *Inscriptiones Graecae* (1929). Appoggiandosi a questa edizione, il Prof. R. Herzog, già segnalato per le sue ricerche precedenti, dopo avere nuovamente visitato nel 1928 gli Asklepiei di Coo, di Epidauro e di Atene, dà ora una nuova lettura, con traduzione a fronte e con abbondante commento. L'importanza del lavoro sta in primo luogo nell'importanza della materia, che interessa non meno la storia della religione che la storia della medicina; ma sta anche nelle eccezionali qualità dell'A. che, riunendo alla competenza filologica le necessarie cognizioni mediche e cliniche, fornisce nuovi contributi alla storia del miracolo, dell'aretalogia e della propaganda religiosa anche in rapporto al cristianesimo.

R. Pettazzoni.

NOTE E NOTIZIE

N. SÖDERBLOM †

(1866-1931)

I giornali hanno portato la notizia della morte di Nathan Söderblom. Egli era nato nel 1866 a Trönö, presso Söderhamn. Dato alla carriera ecclesiastica, si trasferì a Parigi come pastore della chiesa svedese in quella città. È di questo periodo la sua formazione storico-religiosa e la pubblicazione dei suoi studi speciali sul zoroastrismo: *Les Fravashis*, Parigi 1897; *La vie future d'après le Mazdélisme*, Parigi 1900. Tornato in patria, ebbe nel 1901 la cattedra di storia e filosofia della religione nell'Università di Upsala. Nel 1914 fu chiamato come professore di storia delle religioni a Lipsia (una delle prime cattedre di storia delle religioni in Germania). Dal 1914 era arcivescovo di Upsala e Primate della chiesa luterana Svedese.

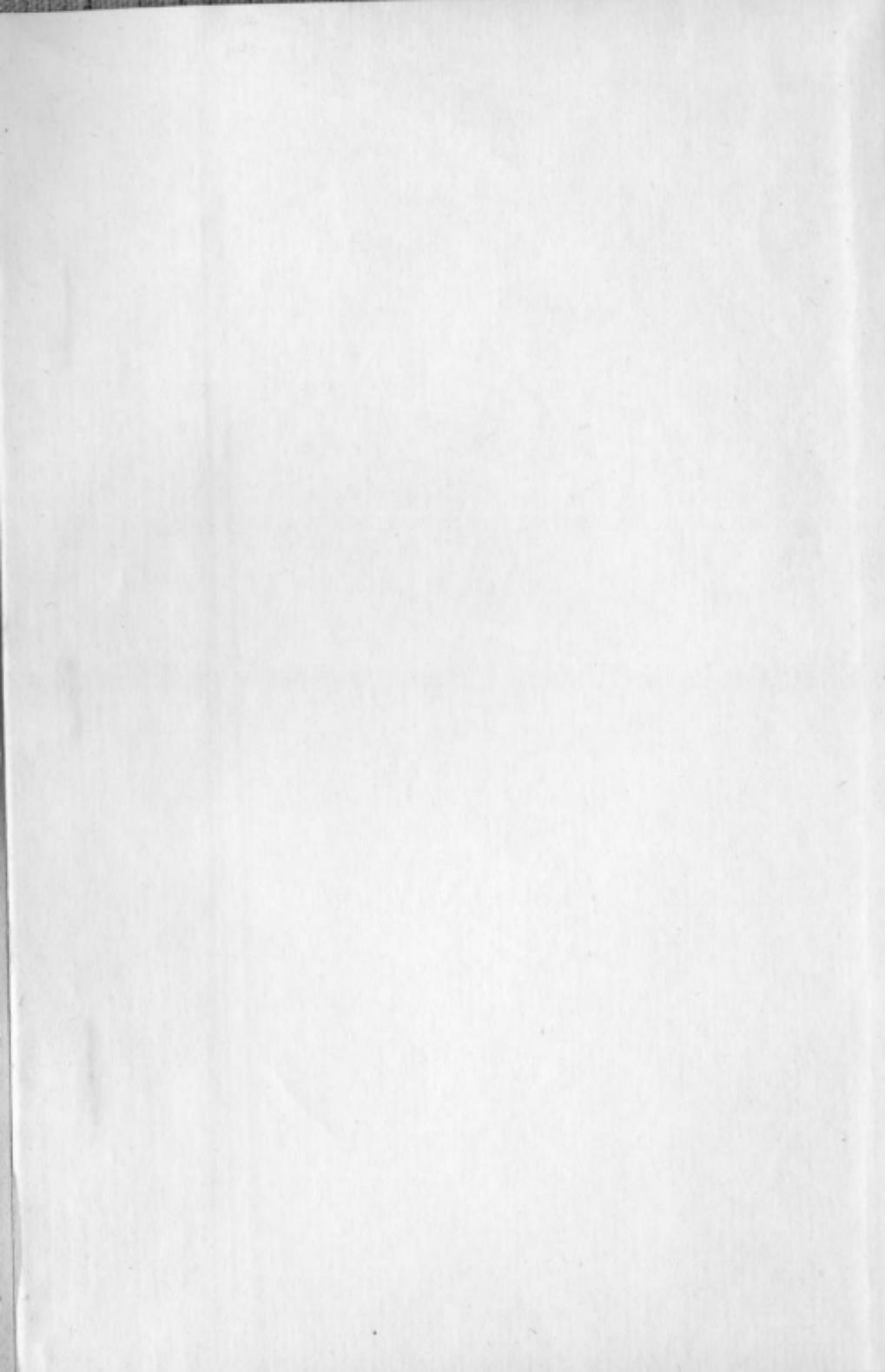
La sua attività trascende quella dello studioso. Ebbe parte preminente nel movimento per l'unione delle chiese cristiane in « Life and Work » (specialmente nella organizzazione della Conferenza 'ecumenica' di Stoccolma nel 1925 e delle istituzioni continuatrici, come l'*Istituto etico-sociale* di Zurigo, la Rivista *Stoccolma*, ecc.), nonché in quello parallelo dell'unione in « Faith and Order » (Conferenza di Losanna, 1927). È da ricordare il suo studio sul Modernismo (*Religionsproblemet inom katolicism och protestantism*, I: *Modernismen*, 1910). — Nel campo speciale della storia delle religioni la sua opera principale è quella su la Formazione dell'idea di Dio (*Gudströns uppkomst*, 1914; ed. tedesca, *Das Werden des Gottesglaubens*, 1915; 2^a ediz. 1926). Grande diffusione ebbero i suoi manuali: *Le religioni del mondo* (tradotto anche in italiano), e la rielaborazione del Compendio del Tiele (Tiele-Söderblom, *Kompendium der Religionsgeschichte*, 6^a ediz., Berlino 1930; ediz. francese *Manuel d'histoire des religions*, Parigi, Leroux, 1925). — Altre opere (oltre quelle in svedese): *Naturliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, 1914; *Einführung in die Religionsgeschichte*, 2^a ediz., 1928; *Christliche Einheit*, 1928.

G. F. MOORE †

(1857-1931)

Un'altra grave perdita devono registrare gli studi di storia delle religioni nella persona di Georg Foot Moore, nato nel 1851 a West Chester (Pennsylvania), professore da molti anni nella Harvard University, Cambridge (Massachusetts), e direttore — dalla fondazione — della «Harvard Theological Review». Egli è morto il 16 maggio 1931.

Oltre ai numerosi lavori nel campo speciale della critica ed esegeti del Vecchio Testamento, egli scrisse il noto Manuale *History of Religions* (2 voll., New York 1919), tradotto in italiano da G. La Piana (Bari, Laterza, 1922; ristampa 1929), cui fa da complemento *L'origine e sviluppo della Religione* (Bari, Laterza 1925). La sua opera principale è quella sul Giudaismo nei primi secoli dell'era cristiana (*Judaism in the first centuries of the Christian Era*), di cui furono pubblicati i primi due volumi nel 1927.



THE MVNDVS

Good service has been done of late by St. Weinstock¹ in exposing and sweeping away a mass of assumptions which have gathered around the Roman *mundus* and obscured its real nature, so far as that can be discovered from our scanty evidence. To his example is due the re-statement of the case which is attempted in this article; I hope to prove the following propositions, some of which are identical with Weinstock's, but reached by a different route, while others differ from him.

(1) The word *mundus*, in the sense of a pit or underground shrine of some kind, is probably not Latin.

(2) So far as we know, it was applied to at least two underground structures in Rome, one in the Comitium, the other of unknown locality, which were, or had been, used for wholly different rites.

(3) Neither of these had anything to do with Roma Quadrata, or with the *lapis manalis*.

(4) Neither of them had anything to do with the so-called *mundus* found on the Palatine in 1914.

(5) The connection of either with the pit to be found in *terremare* is possible, but unproved.

(1) The ancients were, not unnaturally, of opinion that *mundus* in the sense under discussion was the same word as *mundus*, 'sky', 'universe'. This is asserted by Plutarch, probably drawing on Verrius Flaccus², and by Cato, i. e. in a sense Verrius Flaccus again, since he quoted and presumably agreed with the older writer. Cato supposes the connection between the two uses of the word

¹ See *Röm. Mitt.*, XLV (1930), p. 311 sqq. He does not use the excellent article on the subject in Platner-Ashby, *Topographical Dict. of Ancient Rome*, p. 346, nor Frazer's note on Ovid, *Fasti*, IV, 821 sqq.; possibly neither was published when he wrote. I regret my inability to consult the article of Kroll in *Festschrift für Kreischafer*, p. 120 sqq., which he quotes with approval.

² For this and other references to ancient authorities, see below.

to be that the pit-mundus was like the sky in shape, *i. e.*, had a vaulted roof. But apart from the inherent improbability of this etymology (where else is *mundus* used to mean a vault or covering of any kind? The metaphor is not unnatural in itself, compare the double meaning of Fr. *ciel*, but only Cato seems to have heard of it in classical Latin), we must reckon with the fact that one kind of *mundus* was not vaulted at all, nor open, but merely a round hole, dug and filled in again. It is possible that Vergil¹ knew and accepted the etymology, if the *mundus* is what he means by *caeli spatum*; but this proves only that he knew the works of Verrius, or of Cato, and gets us no nearer the truth. For myself, I can see no possible connection either between the developed sense of *mundus*, 'sky' and *mundus* 'pit', or between the latter sense and the etymology of the former word, if indeed it is derived from the stem of *mouere*, as Verrius Flaccus supposed and my colleague Prof. W. M. Lindsay tells me may be really the case (*mundus* from **mouendos*, cf. *iustus* from *ioestos*). For to call the sky 'the mover' is natural enough, but a more inappropriate word for a hole dug in the ground it would be hard to find. Equally imperceptible is the connection between the adjective *mundus*, 'clean, pure, neat', generally supposed to represent **mudnos* (so W. Schulze in Kühn's Zeitschrift, XLV, 235), though the etymology is very doubtful, and the word under discussion. If indeed the *mundus* of ritual were used in rites of purification, we might see a link between the two words; but we have no reason to suppose that it served any such purpose. Finally, we have a scrap of evidence to prove that something like 'pit' was the accepted sense of *mundus*. Servius tells us² that according to 'some people' (*quidam*), only the *di superi* could have altars, while the *medioximi* had hearths (*foci*) and the *inferi* had *mundi*. It is a doubtful piece of speculation, for no such division of the gods existed, outside of a Plautine joke³; but it shows how the word came to be used among Roman antiquarians⁴. It must, in this context, signify an underground construction of some kind, for only so can we get a series of lower and lower imple-

¹ *Ecl.*, III, 104-5.

² Seruius Danielis on *Aen.*, III, 134.

³ Plautus, *Cist.* 512, which should not have misled Preller (Preller-Jordan, *Röm. Mythologie*, I, p. 51).

⁴ In short, *mundus*, whatever its origin, became in learned use the exact equivalent of βόθρος; see Pfister, *Reliquienkult*, 475, with the reference to Harpokration there given.

ments of worship, and we have already had altars (above ground-level) and hearths (level with the ground), corresponding to the supposed highest and intermediate classes of gods. It does not signify a single, unique object, for it is used in the plural. It does not imply any particular kind of chthonian worship, such as that of agricultural gods only, or gods of the dead only. A *mundus*, then, is something underground which may be used for ritual; we may roughly render it 'pit', without committing ourselves further. As it shows no connection of meaning with either of its Latin homonyms, or with any other Latin or native Italian root that the present author can think of, we may at least provisionally suppose that it is a loan-word, and quite conceivably Etruscan, for it certainly is used in connection with a rite which the Romans, rightly or wrongly, declared that they had learned from Etruria.

(2) Keeping in mind the meaning 'pit', 'underground structure', we can now proceed to consider the two accounts which are given of the *mundus* and its ritual. For, as Weinstock has rightly pointed out, all our authorities fall into two groups, whose accounts can by no reasonable interpretation be reconciled with one another. I would add that both groups seem to go back to excellent authorities, or rather to an excellent authority, and to be fully worthy of credence.

Group I consists principally of two passages, one in Plutarch, the other in Ovid. The former, being the longer and more explicit, I will cite first. Romulus, he says¹, proceeded thus when he set about founding Rome: βάθρος γὰρ ὀρύγη περὶ τὸ νῦν Κομίτουν υικλοτέρης, ἀπαρχαὶ τε πάντων ὅσαις νόμοι μὲν ὡς καλοῖς ἔχοντο, φύσει δὲ ὡς ἀναγκαῖοις ἀπετέθησαν ἐνταῦθα. καὶ τέλος, ἐξ ἣς ἀφίκετο γῆς ἔκαστος ὀλίγην κομίζων μοῖραν ἔβαλλον εἰς ταῦτα (ταῦτα?) καὶ συνεμίγνυνον. καλοῦσι δὲ τὸν βάθρον τοῦτον ὥς καὶ τὸν δημιπόν δύναται μοῦνδον. εἴτα ὕσπερ κύκλον κέντρῳ περιέγραψαν τὴν πόλιν.

He then proceeds to describe the well-known rite of tracing the *sulcus primigenius*, for which our earliest authority is Varro², who calls it a *ritus Etruscus* and says it was common in Latium. Varro goes on to discuss the meaning of *pomerium*, deriving it from *post murum*, *postmoerium*. Verrius Flaccus would seem to have been familiar with this or some similar passage, as was Livy, for we find the mutilated words *ueluti post moe-* in Festus³. No

¹ *Romulus*, 21.

² *de ling. Lat.*, V, 143.

³ P. 294 Lindsay (edit. minor. Teubner), 355 of his edit. maior, *Glossaria Latina IV*, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

surviving passage which we can trace to Verrius with absolute certainty speaks of this use of a *mundus* at the foundation of a city; but it is to be remembered that Verrius is one of the principal sources of Plutarch's Roman learning, and he therefore naturally occurs to the student as a possible authority here¹.

The possibility is much strengthened when we compare Ovid, whose account, though much shorter, seems to be from the same ultimate source. He says:

Fossa fit ad solidum; fruges iaciuntur in ima
et de vicino terra petita solo.
fossa repletur humo, plenaque imponitur ara
et nouus accenso fungitur igne focus².

Then follows, as in Plutarch, the tracing of the furrow. Now it is notorious that Verrius is a highly likely source for Ovid to have used; and indeed, this common use of Verrius is the most reasonable explanation of the not infrequent agreement of Plutarch with Ovid, whom he never mentions and seems never to have read³. I think it very likely, therefore, that in this passage again both writers draw upon Verrius. But what seems certain is that they are both drawing upon the same source and that a well-informed one, Verrius or not. For they supplement each other so as to form a complete account, after the manner of men who are making independent excerpts from one source, each for his own purpose. Plutarch tells us that the pit was circular, Ovid that it went down to bedrock. Plutarch says it was in the Comitium, Ovid names no place. Plutarch talks of « firstfruits of all things which their custom considered good and their necessities led them to use»; Ovid, as it were, glosses this with the single word *fruges*. Ovid says, obscurely, that earth from a neighbouring land was cast in; Plutarch furnishes the explanation, each of the settlers cast in some from his own country⁴. Ovid says the pit was filled up again; Plutarch for some reason omits this rather important detail. Plutarch says that the work was directed by experts brought from Etruria⁵; Ovid says nothing as to who

¹ See Rose, *Roman Questions of Plutarch*, p. 36 sqq.

² *Fasti*, IV, 821 sqq.

³ For example, see Rose, *op. cit.*, notes on Questions 16, 17, 45, 51, 55, 56. Plutarch's acquaintance with Latin poetry was practically *nil*: *ibid.*, p. 12.

⁴ For explanations of the whole ritual, see Frazer's notes in his edition of the *Fasti*, and add Weinstock p. 117. I have nothing to add.

⁵ *Loc. cit.*, earlier in the chapter.

directed it. Ovid adds that an altar was put on top of the filled-in pit; he then very briefly mentions the rite of tracing the *sulcus* and, like the rhetorician he is, goes on to paraphrase the prayer Romulus used. Plutarch is interested in the details of the ploughing, a less familiar rite to him than to a Roman, and says nothing of the prayer.

This concludes the evidence for this particular *mundus*. Weinstock draws attention to two other passages, neither of which I consider relevant, and he indeed lays no stress on them. They are Johannes Lydus, *de mensibus*, IV, 73, p. 125, 20 Wünsch, and the Vatican *excerpta de sententiis*, p. 527 Mai, doubtfully attributed to Cassius Dio¹. The former, after describing the tracing of the *sulcus*, says *καὶ λαβὼν βῶλον ἐκ τῶν ἔξω τῆς πόλεως μερῶν σὺν καὶ ταῖς πρὸς τῶν ἀλλων ἐπικομιζομέναις ἐπὶ τὴν πόλιν ἡχόντις*, and the latter, *εἰτα βῶλον λαβὼν ἔξωθεν ἔσω βίπτει τῆς πόλεως*. This I do not think refers to the sods thrown into the *mundus*, but simply to the detail insisted upon by Plutarch and implied by Varro (*locc. citt.*), that all the earth turned up by the plough was made to fall inside the circle traced by the furrow.

Putting all together, then, we see that in the ceremony of founding a city, known or supposed to be Etruscan, in use about the beginning of the Christian era, the first act was the digging of a central pit, into which were cast first-fruits of cereals, etc., together with some earth from every district represented by the future population of the place; a detail which strongly suggests that the rite was in use especially for colonies. The pit was then filled in, an altar erected upon it, sacrifice offered, and the *sulcus primigenius* traced in the prescribed manner, forming a rough circle with the pit for centre. After the manner of Roman pseudotradition, it was said that Rome had been founded in that way, implying that a colony ought to be founded thus, since all colonies are models of Rome.

Now it would be obvious that such a rite would leave little or no permanent trace. The pit, being filled up, would be indistinguishable from the surrounding soil, unless fresh digging were resorted to. The altar would in all probability be a pile of

¹ Dindorf includes it in his edition of Dio as frag. 5, 2; Melber omits it as spurious, see his ed., p. xx.

turves¹, which the weather would soon dispose of. There would therefore be nothing save tradition to mark the exact spot where the ritual centre, so to call it, of a city a few generations old had been. Therefore it would be hard to point to any actual monument as showing where Romulus had dug his pit, some seven or eight centuries before. But it was very natural that the question should be asked where it had been. I believe that in the account preserved by Plutarch and Ovid we have an answer to this question; it had been in the Comitium. That this answer is absurd is clear; Romulus, to use the traditional name, had founded his town on the Palatine, by the best and most historically defensible account². The whole Forum valley was an unreclaimed piece of swampy land for long enough after the first settlement on any of the Seven Hills. But by the time Roman curiosity as to the older history of the City awakened, the Forum, and especially the Comitium, had been so long the centre, political if not geometrical, of the community that it was hard to conceive of a time when it was not so. Hence we find a decided tendency to connect Romulus with that historic spot. His grave was traditionally on the spot marked for us by the *niger lapis* and the very ancient monument which it covers. The *ficus Nauia*, in the Comitium, was identified with the *ficus Ruminalis*. The *casa Romuli* itself was to be seen, not only on the Palatine, where it should be, but also on the Capitol, overlooking that end of the Forum valley³. It was therefore no wonder that, when the question was asked where the centre of the Romulean *orbis* was, some at least should answer, «in the Comitium, of course». How easily such a blunder might be made even in the well-informed and not uncritical age of Varro is clear, when we remember that to Cicero the line of the city walls is at least partly due to Romulus himself⁴.

It is further clear that the antiquarians who held such a view can hardly have pointed to any existing relic to justify them.

¹ For relevant authorities on this matter, see Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung*, III², p. 161, note 9.

² I see no reason to retract the opinion that Rome spread out from the Palatine settlement alone. See J. R. S., XII (1922), f. 107 sqq.

³ See Petersen, *Comitium, Rostra, Grab des Romulus*, especially p. 36; Pliny, *N. H.*, XV, 77 and Tacitus, *Ann.*, XIII, 58 (more refs. in Platner-Ashby, pp. 207-8); Verg., *Aen.*, VIII, 654, Vitruv., II, 1, 5, Seneca, *Contr.*, II, 1, 4.

⁴ *De re pub.*, II, 11, tractus ductusque muri cum Romuli tum etiam reliquorum regum sapientia definitus.

Even if we suppose that some of the so-called *pozzi rituali* which are to be seen there to-day existed in the time of Varro, or Verrius, these are not mere holes in the ground, but have stone linings; they are by no means all of them round; they do not go down to bedrock; in short, they are as different as they well can be from the pit described by Plutarch and Ovid.

Be this as it may, we can sum up by saying that no one ever talked, in classical times, of the mundus in the Comitium; some held that there was a mundus there, dug and filled up again by Romulus when he laid out the foundations of the City. I turn now to the other use of the word.

A small number of passages tell us of a quite different structure which they call *mundus*. Festus, p. 261 Lindsay (edit. maior) cites from Cato the passage already mentioned, which is explicit enough: *Mundo nomen impositum est ab eo mundo qui supra nos est; forma enim eius est, ut¹ ex his qui intranere cognoscere potui, adsimilis illae. eius inferiorem partem, ueluti consecratam dis Manibus, clausam omni tempore nisi his diebus qui supra scripti sunt maiores censuerunt habendam.* Precisely how much of this comes from Cato and how much from Verrius is not very certain; the days are, as is explained earlier in the passage of Festus, Aug. 24, Oct. 5 and Nov. 8. Into the significance of these dates I do not now propose to enter, save to say briefly in passing that I still consider W. Warde Fowler's theory as likely as any², with this modification, that the *mundus* need never have been an actual receptacle for seed-corn, but may have been from the first intended to hold certain other materials for agricultural rites, perhaps small quantities of grain, etc., not as offerings of first-fruits, but to be blessed by the power of the underworld deities, and so, on the principle of *pars pro toto*, to bring good luck to all the cereal food of the community. It certainly looks as if the ritual had something to do with agriculture if we consider that one of the days in question is the eve of the Opiconsivua (Aug. 25), another comes immediately after the *ieiunium Cereris*, Oct. 4. Furthermore, another passage of Festus (p. 261) tells us that it was called, not *mundus* simply, but *Cereris mundus*. I therefore would explain the reference to the Manes, here and in Varro ap. Macrob., *Sat.* I, 16,

¹ I adopt certain small emendations, which appear to me certain, from Lindsay's text.

² See his art., *Mundus Patel*, J. R. S., 1912, pp. 25-33; *Roman Essays*, p. 24 sqq.

18¹, by the consideration that ghosts and agricultural deities tend to be confused the world over, even if, as seems to have been the case in Rome, they are not originally the same. That no important business, public or private, was transacted on those days is not surprising; with such important ritual going on they were naturally *religiosi*.

We find, then, that the 'pit of Ceres' was a structure divided into an upper and a lower part. Its shape suggested that of the sky, which can hardly mean anything else than that it was vaulted. The lower part was closed with a cover of some sort, which was removed three times in the year. We are not told that this lower part was ever entered, or what, if anything, it contained. The upper part at least was occasionally entered, perhaps only by those (?the *flamen Cerialis* and his attendants) whose business it was to remove the covering and afterwards to replace it. They were at liberty to tell an enquirer what the place looked like from inside; the rest of their ritual may have been secret. Where this structure was, we do not know; if a mere guess may be permitted, I would suggest the Aventine, the site of the great temple of Ceres, Liber and Libera. How old it was we have no means of telling, nor whether the ritual was native Roman or, like most things in connection with Ceres, hellenised². That it was in any way whatsoever connected with a rite of foundation there is no hint given by our authorities.

I may tabulate the differences between the two *mundi* thus:

<i>Mundus Cereris</i>	<i>Mundus of Romulus</i>
Site unknown.	In the Comitium.
Vaulted, perhaps lined with stone.	A mere pit in the earth.
Divided into two parts.	No internal division.
Sufficient space inside to be entered.	Filled with earth, no space left.
Nothing said of an altar.	Altar erected on top.
Used in (?) an agricultural rite, thrice yearly.	Used in foundation-rite, once only.

¹ Mundus cum patet, deorum tristum atque inferum quasi ianua patet.

² The ceremonial going down into the *mundus* vaguely suggests the ritual of the *μάγαρα*, see schol. in Lucianum, pp. 275-6 Rabe; but the resemblance is much too indefinite to draw conclusions from. Weinstock appositely compares the *sacerdos Cerialis mundalis* of C. I. L. X, 3926.

The conclusion is inevitable; these two *mundi*, both vouched for by good authority, had nothing but the name in common. To suppose any connection between them on the strength of the common name would be as absurd as to imagine that the presbytery of a Scottish Presbyterian church and the presbytery in which a Roman Catholic priest lives are the same institution.

(3) Here I have little to say, for the points have been made already by Weinstock and others. Roma Quadrata is clearly enough explained for us by Festus; it was, he says (p. 365 Lindsay, edit. maior), *locus in Palatio ante templum Apollinis... ubi reposita sunt quae solent boni ominis gratia in urbe condenda adhiberi, quia saxo munitus est initio in speciem quadratam, eius loci Ennius meminit cum ait (Annal. 157):*

et quis est (?qui sextus) erat Romae regnare quadratae.

There was another explanation of the phrase in Ennius, preserved by Solinus and attributed by him to Varro¹, namely, that Roma quadrata meant simply the city of Rome, *quia ad aequilibrium foret posita*. But, setting this aside, the place in front of the temple of Apollo is not said to have been underground, nor vaulted or covered in any way, or used for ritual purposes; it was rather a store-house, protected from intrusion by a stone wall, of the materials which would be needed if a new foundation were necessary; probably they were kept there simply for reference, as 'sealed patterns', so to speak. No one hints that it was ever called a *mundus*, at least until 1828, when K. O. Müller started that illjudged conjecture². Müller again seems to be the author of the guess that the *lapis manalis* covered the lower part of the *mundus Cereris*³; like many another conjecture, this has been received as fact, a weakness to which the present author among others must plead guilty⁴. Yet it is merely a bit of clever but rather unlikely combination. Paulus says of the *lapis manalis*⁵, *manalem lapidem putabant esse ostium Orci per quod animae inferorum ad superos manarent, qui dicuntur manes. manalem*

¹ Solinus, I, 17.

² Müller-Deecke, *Etrusker*, II, 147, which apparently lies behind Mommsen, *Hist. of Rome*, vol. I, p. 62 (English translation).

³ In his note on Festus p. 128 (= 255 Lindsay, ed. mai.).

⁴ See « Atheneum » (Pavia; not the English periodical of that name), N. S. IX, p. 2 (ut uno lapide manali claudi possit), echoing Patroni, *Ibid.*, VIII, p. 437, « da potersi chiudere con una sola pietra mobile (*lapis mandatis*) ».

⁵ P. 255 (ed. mai.), 115 (ed. min.) Lindsay.

uocabant lapidem etiam petram quandam quae erat extra portam Capenam iuxta aedem Martis; quam cum propter nimiam siccitatem in urbem pertraherent, insequebatur pluuiia statim, etc. The second *lapis manalis* is well enough known; the first seems to be heard of only here. To my thinking, it is the result of some etymologist's difficulties. Having connected *manalis* with *manes*, instead of *manare* (it is strange that even to-day there are some who do not appear to see that the latter is the one possible etymology), he was driven to suppose that there must be a 'ghost-stone' somewhere, since everyone who knew anything of Roman ritual was aware that the one outside the Porta Capena was the 'dripping stone'. Even if we allow him this, there is a difference between a stone through which ghosts can come and a stone, or whatever the covering of the lower part of the *mundus* was, through which they apparently can not come, but which must be removed at stated seasons to let them out. It is to be regretted that we have this passage only in the jejune excerpt of Paulus, and so cannot tell what Verrius Flaccus thought of the theory.

(4) I now come to a point which seems to me absolutely certain. The structure discovered on the Palatine in 1914 is described briefly by Platner-Ashby, p. 347: « Under the north-east part of the peristyle of the *domus Augustiana*, a chamber with a bee-hive roof.... the sides of which are lined with blocks of cappellaccio.... in the centre of it a circular shaft descends to two underground passages cut in the rock.... which diverge but.... meet again in a rockcut domed chamber, half of which has been destroyed by Domitian's foundations ». It is last clause which, to me, makes quite impossible the identification of this interesting monument with the *mundus Cereris*, or with any *mundus* known to have been used for ritual purposes. Domitian's moral character I am not interested to defend; what I call attention to is the fact that, so far as outward observances went, he was pious to the point of religiosity. His secular games, his agon Capitolinus and his Quinquatria¹ might be ascribed to purely personal vanity, or to a fitful desire, which he seems to have had, to encourage art and literature; but his temple to Iuppiter Custos, the savage enforcement of the penalty for in chastity in a Vestal, his elaborate devotion to Minerva, the strange ceremonies he seems to have insisted on in connection with the divorce of the *flamen Dialis*,

¹ See Suetonius, *Domit.*, 4.

and finally his passion for signs and omens of all sorts¹, surely render it impossible that he should have allowed his architects to build over, far less to break into, a monument so venerable and at the same time so ill-omened as the *mundus Cereris*.

(5) The remaining point is a difficult one. Can we say that the terremare, the form of which suggests (I would not be thought to say « is identical with ») a *templum*, and may in my opinion and that of some others be the ultimate origin thereof, possess anything which can be fairly called a *mundus*? I give the latest summary of the facts know to me².

« Al Castellazzo, nel bel mezzo del terrapieno e nel senso del ponte che vi conduce dal lato lungo, si trovò una trincea lunga ben 25 metri, larga 5, ma della meschina profondità di soli m. 3,50. Il fondo di questa trincea, ove la larghezza si restringeva a metà, raggiungeva il suolo vergine, in cui erano scavate ben cinque cassette profonde solo m. 1,50, ma lunghe (tranne la centrale, quadrata con 1,50 di lato) non meno di 5 metri e larghe ben m. 2,50 (quasi il doppio della profondità). Ogni cassetta o casella... si riconobbe essere stata protetta da un coperchio di legno sostenuto da traverse. Ci si trovò un deposito fangoso con qualche conchiglia di *Vnio pictorum*, cocci di vasi, ossa d'animali e poche schegge di selce: evidentemente materiali di superficie, portati dentro le cassette o caselle da piogge e dilavamenti quando il legno dei coperchi cominciò a marcire ed andare in pezzi, non doni e sacrifici quali si aspetterebbero in luogo sacro. Il tutto fa l'effetto di ripostigli, come a un dipresso le caselle trovate da Angelo Mosso a Coppa Nevigata..... Analoghi risultati si ebbero a Rovere di Caorso..... e alla Montata..... Non v'ha dubbio che i coperchi fossero mobili, e che in questi ripostigli i terramaricoli custodissero beni comuni ».

Nothing can be clearer than that these interesting pits were not identical with either form of *mundus*. They did not exactly resemble the Romulean pit, for they had been left open, save for a wooden lid; they were not closely reminiscent of the *mundus Cereris*, for they had nothing in the nature of a vault. Yet they have something about them which suggests both. Like the former, they were dug, if not exactly *ad solidum*, at least down to virgin soil. Like the latter, they were divided, the large main pit having

¹ *Ibid.*, 5, 8, 15, 16; *Plut.*, *quaest. Rom.*, 50, with my notes.

² Patroni, pp. 437-438 of the article cited in n. 4, p. 123. For diagrams illustrating them, see Munro, *Palaeolithic Man and Terremare Settlements*, figs. 147 sqq.

several smaller ones dug at the bottom of it. That they were receptacles of some sort I think highly likely, though whether they were meant to guard their contents against human enemies, public or private, or against the floods which Patroni believes to have been the everpresent menace of these settlements, is another matter. What I do think very possible is that they represent the beginning of the rite which is found in a developed form in the Romulean founding of Rome as described above. Here, in the middle of a settlement of a kind developed out of the pile-structures of lake-dwellers but modified by being built where no lake was, we find a deep and elaborately dug pit. It is well adapted for keeping whatever the inhabitants valued, whether corn or other provisions or sacred objects of some kind. It was emptied by the last of the inhabitants to leave, if they left of their own accord, or plundered by a successful enemy if the settlement came to a violent end. While the settlement lasted, the pit with its removable cover must have been an object familiar to every member of the little community, a central point of public life, sacred or secular, or, what seems to me most likely, both. For that the *terramaricoli* had no religion is to me quite incredible, though we cannot say what it was like; and the religion of a people at that stage of culture would interpenetrate all their daily actions, public or private. I therefore am of opinion that this storehouse was also a sacred place. The king's store-room became a holy place in Rome (the *penus Vestae*): the communal store-pit may well have had a like character.

Supposing this to be so, we can easily imagine the tradition growing up and persisting long after more convenient settlements than *terremare* had become the rule, that in the centre of the community there ought to be a pit, containing at least the simulacra of valuable objects. If this was the case, the Romulean rite is very understandable; a show of digging the store-pit was made; things suggestive of the soil itself and the crops that grew from it were put in, thus securing for the rest of the soil and its fruits whatever blessings it was supposed that the sacred pit had to bestow; then, to make sure that the pit and its contents should not be disturbed, all was covered over again.

I therefore hold that the pits in the *terremare* may be the originals of the *mundus* dug in founding a city; but I do not go further than this, nor suppose that the proposition can be supported

by any really cogent proof. It may be that archaeological discovery will some day bring to light an intermediate form.

The *mundus Cereris*, as I have already pointed out, is a very different affair and need not have any connection, at any point of its history, with the other *mundus*. I am not therefore concerned to derive it either from the pits in the *terremare*, or from the Greek μέγαρα, though either of them may conceivably have been the origin, or indeed both may have contributed.

St. Andrews University.

H. J. ROSE

DER KAMPF DER KRANICHE MIT DEN PYGMÄEN BEI DEN INDIANERN NORDAMERIKAS

(Vortrag, gehalten am 12. September 1930 auf dem XXIV
Internationalen Amerikanistenkongress zu Hamburg).

Bereits aus Homer vertraut (*Ilias*, 3, 4 ff.) ist die Geschichte von den Kranichen, die jedes Jahr nach Süden ziehen und mit dem Volk der 'Däumlinge' (Pygmäen) Krieg führen. Der Kampf der Zwerge mit den Zugvögeln wurde an verschiedenen Orten erzählt, bzw. lokalisiert. Nach Strabo (711) berichtete Megasthenes aus Indien unter allerhand anderen Fabelvölkern auch von drei Spannen langen Pygmäen, mit denen Kraniche sowie Rebhühner von Gänsegrösse Krieg führen. Plinius d. Ae. meldet von der Stadt Gerania in Thrakien, dass hier Pygmäen gewohnt hätten, die nach Angabe der Barbaren von den Kranichen vertrieben worden wären. Es muss natürlich Märchen oder Erzählungen von Reisen zu diesen Pygmäen gegeben haben; denn wie hätte man sonst erfahren können, wie es bei diesen fabelhaften Leuten, am Rande der Erde, zugeht? Ein solches Märchen können wir an der Hand des Berichtes erschliessen, den Herodot (II, 32) aus angeblich nasamonischer Quelle gibt: Einst wären fünf Knaben, die durch ihre Streiche den anderen Leuten lästig fielen, nach Süden durch die Wüste abgeschickt worden. Sie bestanden verschiedene, nicht näher geschilderte Abenteuer und trafen schliesslich nach vielen Tagen ganz kleine Männer, von denen sie gefangen wurden. Sie wurden in eine Stadt gebracht, wo alle Leute so klein waren wie ihre Führer. Wenn es nun erlaubt ist anzunehmen, dass in diese Geschichte, die offenbar der Rest eines Märchens ist, der von diesen kleinen Leuten sonst als Fragment erzählte Kampf mit den Kranichen sinngemäss hineingehört, kann man vermuten, dass die gefangenen Knaben den Pygmäen halfen,

die Vögel zu vertreiben, worauf sie dann, reichlich beschenkt, heimkehrten und den Leuten von ihren seltsamen Abenteuern Nachricht gaben.

Gewöhnlich wird angenommen, dass diesen Geschichten eine dunkle Erinnerung an die in Zentralafrika heute noch lebenden Zwergvölker zugrunde liegt. Dies ist m. E. eine irrite Annahme; es handelt sich um ein Märchen, das auch anderswo vorkommt, wo es keine Zwergvölker gegeben hat. Die Pygmäen sind ebenso wie die Riesen, die Leute ohne Mund und Nase usf., ein rein mythisches Volk; kurz, es ist ein reiner Zufall, dass die Nasamonier Nordafrikas das von Herodot angedeutete Märchen besessen, und dass in den Urwäldern Zentralafrikas sehr kleinwüchsige Völker wohnen.

Einen sehr reinen Typus des zugrundeliegenden Märchens finden wir in Nordwestamerika. Die Çatlō'ltq erzählen von vier Brüdern, deren ältester, um sich für einen ihm von den anderen Brüdern gespielten Streich zu rächen, einen Seehund aus Zedernholz schnitzt. Die drei Brüder harpunieren den magischen Seehund, der nun das Boot an den Rand der Welt schleppt. Sie kommen zum 'Kohlenmeer', fahren durch einen Berg, in dem eine grosse Höhle ist, durch welche das Wasser mit furchtbarem Brausen schiesst, und treffen auf der anderen Seite — sie sind nun bereits in der 'Aussenwelt' — einen Zwerg (Tcētciudjai'miq), der im Boot Heilbutten fängt. Als sie ihm die Fische stehlen wollen, nimmt er alle drei beim Schopf und bringt sie in sein Dorf, wo lauter Zwerge, nicht grösser als ihr Führer, wohnen. Der Häuptling der Zwerge freut sich über die Gefangennahme der Brüder: « Es ist gut, dass du sie gefangen hast, sie sollen uns helfen, gegen die Vögel zu kämpfen ». Diese kommen auch bald geflogen. Die Vögel schiessen mit Federn auf die Zwerge und töten viele. Da kommen die drei Brüder herbei und erschlagen die Vögel mit schweren Knüppeln. Die Zwerge freuen sich und erlauben den Brüdern schliesslich heimzukehren (1, p. 87 ff.).

Im Wesen dieselbe Geschichte erzählen die Tlatlasik'oala von Apōtl, nur ist hier gerade die Episode vom Kampf der Zwerge (*gyingynā'nimis*¹) mit den Vögeln, bei dem Apōtl den Zwergen hätte helfen sollen, ausgefallen (1, p. 192). Diese Auslassung ist aber nur zufällig; denn die Tsimshian Variante vom Kampf der Zwerge und Vögeln benennt die ersteren mit dem gleichen Wort,

¹ Bedeutet nach Boas 'Kinder des Meeres' (2, p. 115).

unter dem die Erzählung der 'Tlatasik'oala die Zwerge kennt: *g.ilg.inā'mgan* (2, p. 108 ff.).

Ein Mann aus dem Wolfsclan, dem drei Männer aus dem Raben-, Adler- und Bärenclan Seelöwen gestohlen haben, schnitzt einen Seelöwen aus Holz und legt ihn auf einen Felsen. Als die drei Diebe kommen, speeren sie den Seelöwen aus Holz, der darauf lebendig wird und ihr Boot mit sich wegschleppt. Nach zehn Tagen und zehn Nächten sehen sie einen Zwerg, der in seinem Boot Heilbutten fängt. Beim Versuch, ihm Fische zu stehlen, werden sie von dem Zwerg gefangen genommen, der sie schliesslich in sein Dorf bringt, wo lauter Zwerge wohnen. Nachdem die Männer dort eine Zeitlang geblieben sind, sagen die Zwerge: « Morgen werden unsere Krieger kämpfen », und machen sich Holzkeulen. Da kommen viele Vögel: Schwäne, Gänse, Graukraniche, Lachgänse, Enten, Möwen, Kormorane, und setzen sich auf eine Sandfläche nahe dem Dorf. Die Zwerge ziehen mit Holzkeulen aus, werden aber von den Vögeln, deren Federn umherfliegen und den Zwergen Mund und Nase füllen, fast aufgerissen. Am nächsten Tage ziehen die drei Männer, ohne Waffen, gegen die Vögel und drehen ihnen die Hälse um. Die Zwerge freuen sich über diese Heldentat und lassen die Brüder ziehen.

Stark verändert, aber noch erkennbar, ist das Märchen bei den Sitka-Tlingit (3, p. 55 ff.)¹. Das Motiv vom Kampf der Zwerge und Kraniche ist hier in den Rahmen einer 'Schwanenjungfrau'-Geschichte hineingeraten und dadurch stark modifiziert worden. Ein Mann begleitet die Ringelgänse auf ihrem Flug nach Süden und kommt schliesslich in ein Dorf, wo alle Arten Zugvögel sind, auch die Reiher. Als sich ein Streit zwischen den Reihern und Ringelgänsen erhebt, vernichten die Reiher ihre Gegner fast mit ihren langen Schnäbeln; da kommt der Mann den Ringelgänsen zu Hilfe, kämpft gegen die Reiher und zwingt sie, Frieden zu schliessen. Nebenbei ist hier erwähnt, dass die Indianer von den langen Reiherschnäbeln gelernt hätten, Spitzhaken zu machen.

Dieses Märchen der Kwakiutl, Tsimshian und Tlingit muss einst wohl auch bei den Athapaskenstämmen im Hinterland der Nordwestküste verbreitet gewesen sein, die bekanntlich in ihrer Folk-Lore stark von den Nordweststämmen beeinflusst sind. Auf jeden Fall ist unser Märchen, in andere Zusammenhänge hineingeraten und stark verändert, aber noch erkennbar, bei den Indian-

¹ Vgl. auch die Version der Wrangell-Tlingit (3, p. 206 ff.).

ern der nordwestlichen Prärie aufgezeichnet worden; hier dürften wohl die Blackfoot den Vermittler gespielt haben, die bekanntlich einen Stamm der Athapasken, die Sarsi, in ihren Verband aufgenommen hatten.

Es gibt ein weit verbreitetes Märchen von zwei Kameraden, die zusammen ausziehen und eine Schlange oder ein Wasserungeheuer töten, dessen Fleisch der eine von ihnen verspeist, trotzdem der andere ihm abrät; er verwandelt sich hierauf selbst in eine Wasserschlange. In der Gros Ventre Variante dieses Märchens (4, p. 115/6) findet sich eine Episode, die den meisten Versionen fehlt, und auch in der entsprechenden Geschichte der mit den Gros Ventre engstens verbundenen Arapaho nich vorkommt, also vielleicht auf ihre Beziehungen zu den Blackfoot zurückgeführt werden kann. Zwei Jünglinge gehen durch einen Berg, durch den ein schmaler Weg führt (vgl. oben das Märchen der Çatlö'ltq), und treffen auf der andern Seite einen Riesen, so lang wie ein Baum, der sie auf seinen Händen heimträgt. Er bringt sie zu den anderen Riesen, die sich über die kleinen Männer sehr verwundern. Eines Tages kommen grosse Vögel (*bääsööhi'ha"*) und kämpfen mit den Riesen; sie haben Speere an ihren Füßen, mit denen sie die Gegner in die Halsader treten. Als die Riesen schon fast vernichtet sind, nehmen die zwei Jünglinge ihre Keulen und erschlagen oder verjagen die Vögel.

Diese Vögel sind der Schilderung nach keine 'Donnervögel'; der Kampf mit solchen würde anders beschrieben sein. In den noch zu besprechenden Blackfoot Fassungen werden ausdrücklich Kraniche oder Gänse genannt. Ein wichtiger Bestandteil der nordwestlichen Geschichte ist hier insofern erhalten, als die Geschichte deutlich in der 'Aussenwelt' spielt; der Durchgang durch den Berg ist in beiden voll erhalten; nur ist die Seefahrt an den Rand der Welt bei den Präiestämmen in eine Landreise verwandelt worden. Die Umwandlung der Zwerge in Riesen ist umso leichter zu verstehen, als die Zwerge ja auch in den nordwestlichen Geschichten mit 'Riesenkräften' ausgestattet sind. Man vergleiche übrigens die Erzählung der Crow von den Zwergen, die kein Feuer hatten und trotz ihrer Statur so stark waren, dass sie ganze Büffel auf ihren Rücken tragen konnten (5, p. 315).

Bei den Crow (5, p. 295 ff.) ziehen drei junge Leute aus, um Büffel zu suchen. Sie gehen vier Tage und vier Nächte durch die Spalte eines Berges und kommen drüber in eine 'andere Welt'.

Die Leute waren dort lang und gross (also Riesen), auch gab es genügend Büffel. Sie werden von den Riesen, die sich ihnen nicht ganz zu nähern wagen, aus Furcht, sie sonst zu zertragen, freundlich aufgenommen; der Geruch des kochenden Büffelfleisches, an dem die Indianer sich laben, ist den Riesen unangenehm; denn es handelt sich um 'Rohfleischesser', wie es sich für die Fabelvölker am Rande der Erde geziemt. Darauf teilen die Riesen den Indianern mit, es würden Feinde kommen, und verstecken sich an sicherer Stelle, damit ihnen beim Kampf nichts geschehe. Die Indianer sind der Meinung, dass die von den Riesen so gefürchteten Feinde noch grössere und stärkere Riesen sein müssen. Statt dessen sind es Stechmücken, Ameisen, Käfer, Kaninchen, Prärieghunde und auch kleine Vögel. Wenn ein Riese seinen Kopf aus dem Zelt heraussteckt, wird er so von den Mücken zerstochen, dass er wie tot hinfällt. Die drei jungen Indianer sind neugierig, sie wollen sich den Kampf ansehen. Als sie merken, wer die Feinde sind, gehen sie mit schweren Keulen bewaffnet hinaus und erschlagen oder verjagen die Gegner. Die Riesen freuen sich sehr und erlauben den Indianern, Büffel wegzutreiben, so viele sie wollen. — Hier sind die Vögel zwar noch vorhanden, es treten ihnen aber kleine Insekten und Vierfüssler zur Seite, die mit dem Märchen ursprünglich nichts zu tun haben. In der oft aufgezeichneten Blackfoot Mythe vom Ursprung des 'sun-dance' wandert Poia-Scarface in das Land von Sonne, Mond und Morgenstern; in den Fassungen von Grinnell (6, p. 93 ff.) und McClintock (7, p. 491 ff.) muss er zu diesem Zweck ein grosses, breites Wasser überschreiten: also einen 'Okeanos' am Rande der Menschenerde, wie in Nordwestamerika. Er findet das Himmelsland in grosser Unruhe, denn dessen Bewohner sind von sieben grossen Vögeln mit langen, scharfen Schnäbeln beinahe aufgerieben worden. Es handelt sich um Kraniche oder Gänse, die Poia-Scarface mit seiner Keule oder seinem Speer tötet, worauf ihm der Wunsch erfüllt wird, um dessen willen er in das Himmelsland gewandert ist.

Vielleicht ist es am Platz, daran zu erinnern, dass der Schnabel des Kranichs bei den Blackfoot als Prototyp des Wurzelgrabstockes galt, wie aus der Rolle, die dieser Vogel in einigen Mythen beim zeremoniellen Ausgraben einer Wurzel spielt, zu vermuten ist (z. B. 7, p. 491 ff.; 8, p. 59, 65-66).

In der Blackfoot Fassung ist eine Vermischung eingetreten, insoferne sich eine Reise über den mythischen Okeanos in ein

Land, wo die dortigen Menschen ständig mit den Zugvögeln zu kämpfen haben, mit einer Himmelsreise verquickt hat, die Poia zu dem Zweck unternimmt, um sich von Sun die hässliche Narbe entfernen zu lassen, die sein Gesicht entstellt, und wegen welcher ihn seine Geliebte verschmäht hat. Der Sinn der Geschichte verlangt natürlich, dass der Jüngling, der strahlend zurückkehrt, die Geliebte nun seinerseits verschmäht, wie es in einigen Blackfoot Varianten auch tatsächlich der Fall ist (9, p. 82; 8, p. 65-66). Infolge der Beziehung der Mythe zur Entstehung des Sun-dance ist freilich diese dem Sinn der Geschichte angemessene Verstossung der wählerischen Geliebten ins Gegenteil umgeändert worden. Jedenfalls ist bedeutsam, dass wir zu der einen Komponente der Geschichte — nämlich dem Besuch des wegen seiner Narbe von einem Mädchen verschmähten Jünglings im Himmel, worauf er, strahlend zurückkommend, das Mädchen verstösst — weit und breit auf der Prärie keine Parallele finden; wohl aber in Nordwestamerika, z. B. in einer vermutlich den Tlingit entlehnten Haida-Geschichte (10, p. 354-55), nur dass hier der Mond die Rolle von Sun vertritt.

Fragmente unseres Märchens scheint eine Zuñi-Geschichte zu enthalten, die von dem Abstieg der «twins of war» in die Tiefen der Mutter Erde erzählt (12, p. 401 ff.). Dort lebten anfangs unfertige Menschen; sie assen nichts Festes, lebten nur vom Duft der Speisen, waren weich, hatten keinen Mund und schliefen nicht. Die beiden Brüder machen sie zu richtigen Menschen. Als Häher zum Kampf herangeflogen kommen, geraten die Leute in die grösste Aufregung; denn auf wen sich die Vögel setzen, der fällt tot um. Die Brüder zeigen ihnen, wie man die Häher mit Schlingen fängt. — Einiges an dieser Erzählung erinnert stark an athapaskische Märchen (Vgl. die Geschichte der Loucheux von den Hundsfüssen, 13, p. 45-56).

Aehnliche Züge finden wir in innerasiatischen Märchen. In einer Geschichte der Karagassen (14, p. 89 ff.) kommt ein Mann am Rand der Welt zu einem Volk, das auf Hasen reitet; es sind also 'Zwerge'; wie auch daraus hervorgeht, dass sie von ihren Feinden, den Zobeln, getötet werden. Der Mann tötet einen Zobel und erringt dadurch ihre Freundschaft.

Bei der Eigenart des Märchens ist anzunehmen, dass es nur einmal entstanden ist. Seine Heimat lag wohl im innern oder nördlichen Asien, von wo es einerseits in den Lebensraum der antiken Kultur, andererseits nach Nordwestamerika gewandert

ist. Ohne hier näher darauf einzugehen, wollen wir nur noch kurz den Versuch machen, in den Sinn der Mythe einzudringen. Ihr volles Verständnis ist nur aus dem Weltbild zu gewinnen, wie es gerade in Nordwestamerika, aber auch noch bei Präiestämmen, in voller Frische erhalten ist. Hier ist die bewohnte Erde von einem 'Okeanos' umgeben; man gelangt in die Aussenwelt gewöhnlich durch die Klapptore, die gelegentlich auch durch schmale Durchgänge durch Berge (den als feste Wölbung gedachten Himmel) ersetzt sind. Jenseits der Grenze wohnen fabelhafte Völker; denn die 'Aussenwelt' ist zugleich die «verkehrte Welt». Hier ist alles anders, als es bei den Menschen ist; wir finden hier Menschen ohne Mund, Menschen mit vielen Mündern, Einbeine, Menschen, die nur aus einer Hälfte bestehen, usf., kurz, eine ganze Galerie von 'Fabelvölkern', die sich in reichster Fülle aus der Folk-Lore speziell der Nordwestküste belegen lässt. Zu diesen Fabelwesen gehören auch Däumlinge und Riesen.

In durchaus sinnvoller Verbindung dieser Vorstellung mit der Menschenschöpfung wird erzählt, dass ein 'Verwandler' diese Wesen der Urzeit, die ganz anders als die heutigen Menschen waren, erst zu den heutigen Menschen gemacht hat, indem er ihnen die Organe richtig einsetzte, Mundöffnungen schlitzte, usf. Am Rand der Welt blieb der Rest dieser Wesen in ihrer alten Gestalt zurück, eventuell heisst es auch, dass sie von dem Verwandler oder Kulturheros dorthin verwiesen wurden.

Die Zugvögel haben in vielen Gegenden nicht nur grosse ökonomische Bedeutung für den Menschen, sie regen seinen Geist mit dem Rätsel ihres jährlichen Kommens und Gehens auch zum Nachdenken an. Besonders unter den nördlichen Indianerstämmen enthalten die Monatsnamen zahlreiche Anspielungen auf die Vögel, ihre Wanderungen, Eier, Mauserung; aber die Gans kommt darüber noch weit hinaus in Monatsnamen vor (11, p. 148). Zahlreiche Mythen besonders der Nordwestküste beschäftigen sich mit der Wanderung der Zugvögel und ihrem Aufenthalt am Rande der Erde; denn dorthin, nimmt man an, ziehen sich die Zugvögel zurück, wenn sie fortgezogen sind.

Sie müssen daher mit den dortigen Fabelvölkern zusammenkommen; und Geschichten von Kämpfen mit Zwergen konnten leicht erfunden werden, zumal schon die Gestalt mancher Vögel, z. B. eben der Kraniche, etwas Kriegerisches an sich hat. Es lag dann nahe, das Motiv in Geschichten einzubauen, die vom Besuch auserlesener Helden in jenen Randgebieten der Welt erzählten,

in der Form, dass die menschlichen Helden durch ihr Dazwischen-treten ihre Gastgeber vor den Vögeln retteten.

So sehen wir also, dass die Existenz der Zwergstämme Inner-afrikas keinen Zusammenhang mit den Geschichten der alten Griechen vom Kampf der Kraniche mit den Däumlingen hat; es ist ein reiner Zufall, dass sich solche Zwergvölker wirklich vor-finden. Die Geschichte gehört in ein Weltbild hinein, das an den Rand der Welt nicht nur Zwerge, sondern auch Mundlose, Ein-beine und andere Fabelvölker versetzt, die niemals existiert haben. In bewundernswerter Reinheit ist die Geschichte, noch einge-bettet in ihren Nährboden, bei den Indianern besonders Nord-westamerikas erhalten; und hier haben niemals Pygmäen existiert, die Anlass zu ihrer Entstehung hätten geben können.

LITERATUR

- 1) Franz Boas, *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, Berlin 1895.
- 2) Franz Boas, *Tsimshian Texts*, Bull. Bur. Amer. Ethn. 27, Washington 1902,
- 3) John R. Swanton, *Tlingit Myths and Texts*, Bull. Bur. Amer. Ethn. 39, 1909.
- 4) A. L. Kroeber, *Gros Ventre Myths and Tales*, Anthr. Papers Am. Mus. Nat. Hist. I, New York 1908.
- 5) S. C. Simms, *Traditions of the Crow*, Field Col. Mus. Publ. 85, A. S. II, Nr. 6, 1903.
- 6) George Bird Grinnel, *Blackfoot Lodge Tales*, New York 1913.
- 7) Walter McClintock, *The Old North Trail*, London 1910.
- 8) Clark Wissler und D. C. Duvall, *Mythology of the Blackfoot Indians*, Anthr. Papers Am. Mus. Nat. Hist. II, pt. I.
- 9) J. P. B. de Josselin de Jong, *Blackfoot Texts*, Verh. Kon. Akad. v. Wetenshappen, XIV/4, Amsterdam 1914.
- 10) John R. Swanton, *Haida Texts and Myths*, Bur. Am. Ethn. 29, Washington 1905.
- 11) Leona Cope, *Calendars of the Indians North of Mexico*, Cal. Publ. 16, Heft 4, 1919.
- 12) F. H. Cushing, *Zuni Folk Tales*, New York 1901.
- 13) Émile Petitot, *Traditions Indiennes du Canada Nord-Ouest*, Alençon 1887.
- 14) N. F. Katanov, in Denkschriften d. Kais. Russ. Geogr. Ges., Sekt. f. Ethn. XVII/2, Petersburg 1891.

Wien.

RICHARD DANGEL

GLI DÈI DEI GIORNI E DEI MESI NELL' EPOCA NEOBABILONENSE

Nelle civiltà del prossimo Oriente constatiamo ancor prima del periodo ellenistico una sempre più vasta deificazione di termini e concetti astratti, deificazione che era piuttosto aliena alle epoche più antiche. La circostanza che si attribuisce carattere divino anche ad oggetti puramente mentali, i quali non cadono sotto i sensi, dinota certamente un certo raffinamento dell'idea che l'uomo si forma della divinità¹. Si cominciò senza dubbio già prima del sincretismo caratteristico dell'epoca ellenistica a deificare il tempo e le varie parti, o sezioni del tempo, Χρόνος, Καιρός, i giorni, le ore, gli anni, inoltre l'eternità, Αἰών e Ὁλαμ, poi il mondo, Κόσμος, il luogo, Τόπος, Māqōm, la fortuna, e il fato, Šimtu, Túχη, Gaddē, presso gli Arabi 'Awd².

Molto comune nel periodo ellenistico era però la deificazione segnatamente del tempo e delle sue parti, delle ore, dei giorni, dei mesi e degli anni³. La deificazione di qualcuna di queste parti

¹ Sulla deificazione e personificazione in genere si vedano gli articoli sotto la voce *Personification* in ERE, IX, 781-803, segnatamente quello di A. H. Gardiner sulla personificazione nella religione egiziana, articolo ottimo sotto tutti gli aspetti, mentre non si può dire lo stesso dell'articolo di W. H. Bennett sulla religione dei Semiti dal punto di vista della personificazione, 800-803. Non sarà superfluo osservare che la deificazione va tenuta distinta dalla personificazione. Quest'ultima significa che il dio è concepito come una persona umana, mentre la prima dice soltanto che una cosa o un concetto è riguardato come dio, impersonale o personale.

² Su queste divinità si veda R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt*, München 1910, 743-766, dove però quanto l'autore afferma sulle deificazioni semitiche ed iraniche non mi pare che possa esser approvato. Per Māqōm, Tópōs, è da intendere naturalmente il posto di dio e quindi dio stesso. Su questo concetto si può confrontare altresì R. Reitzenstein und H. H. Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Berlin-Leipzig 1926, 320.

³ Si veda in proposito F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganism romain*⁴, Paris 1929, 163 e 288, n. 50; Drexler s. v. *Horogeneis Theoi*, Roscher, I, 2, 2742-2743; Gundel s. v. *Horogeneis*, PWRE, VIII, 2, 2411-2424; Drexler s. v. *Men*, Roscher, II, 2, 2688-2689.

del tempo è alquanto antica anche presso i Greci e non sembra dover esser ricondotta ad azione di qualche religione straniera, puta caso orientale o egiziana. Il carattere delle Ore presso Esiodo, a titolo d'esempio, è diverso da quello che queste hanno più tardi quando nel mondo greco penetrano pensieri religiosi e concetti teologici della Valle del Nilo e dei Due Fiumi. Comunque, è certo che lo stoico Zenone divinizzò i tempi e le loro parti, come sarebbero gli anni, i mesi ed anche le stagioni. Cicerone lo attesta chiaramente¹. *Astris hoc idem*, egli dice, *tribuit* (vale a dire *vim divinam*), *tum annis, mensibus, annorumque mutationibus*.

Tutti sono ora d'accordo ad ammettere che la deificazione delle parti del tempo è chiaramente di origine egiziana².

Non pare però che tutti accettassero allora per buona e naturale questa dottrina della divinità del tempo, la quale certamente faceva parte dello stoicismo volgare, di quello stoicismo cioè che fu quasi la filosofia ufficiale dell'epoca ellenistica. Infatti, se così fosse stato, non si riuscirebbe a spiegare come l'accademico Clitomaco abbia potuto formulare la seguente argomentazione, la quale ritrae la propria forza probatoria proprio dalla dottrina opposta, vale a dire che i giorni, i mesi e gli anni non sono affatto divinità: *εἰ δὲ Ηλιός θεός ἐστι, καὶ Ημέρα ἀν εἴη θεός · εἰ δὲ Ημέρα, καὶ δὲ μῆν καὶ δὲ ἔναυτός · οὐχὶ δὲ τοῦτο · τοινυν οὐδὲ τὸ ἐξ ἀρχῆς*³. Il buon Clitomaco non deve aver conosciuto certamente né gli scritti orfici, né i libri dei Caldei che allora erano molto diffusi, perchè questi gli avrebbero insegnato proprio il contrario⁴.

Infatti per Proclo la divinità delle ore, dei mesi e degli anni è una dottrina molto diffusa, addirittura una *κοινή ἔννοια*, come egli si esprime⁵: *Κοινή ἐστιν ἔννοια εἰναι τὰς ὥρας θεάς καὶ τὸν μῆνα θεόν, ὃν καὶ οἱ πάτερ παρειλήφαμεν. Καὶ ημέραν καὶ νύκτα θεάς εἰναι φαμὲν ὅν καὶ κλήσεις ἔχομεν ἐκδεδομένας παρ' αὐτῶν τῶν θεῶν*, IV, 248.

Οὐ τὸν χρόνον μόνον ὡς θεὸν ὑμνήκασιν [θεουργοῖ], ἀλλὰ καὶ ημέραν αὐτήν, καὶ νύκτα, καὶ μῆνα θεόν, καὶ ἔναυτόν, IV, 251.

È ben noto che gli Egiziani antichi concepivano le divisioni

¹ *De natura deorum*, II, 63.

² Si vedano segnatamente i due primi lavori addotti nella n. 3, nonché R. Reitzenstein, *Poinanders*, Leipzig 1904, 259-260.

³ Sextus, *Contra physicos*, I, 592.

⁴ Questa deduzione è fatta giustamente da Chr. A. Lobeck, *Aglaophamus, Regiomontii Prussorum* 1829, 102, nota n.

⁵ Proclo in *Timaeum*, IV, 248 e IV, 251.

del tempo quali divinità¹ e che tale dottrina dall'Egitto si diffuse nella civiltà mediterranea. È dunque ben certo che l'origine della dottrina ellenistica della divinità delle divisioni del tempo va ricondotta all'Egitto.

Finora nessuno si è posto il quesito se tale dottrina si riscontri per caso anche nella religione babilonese e assira, e in caso affermativo, se essa sia sorta proprio nella Valle dei Due Fiumi, sia dunque dovuta al genio religioso degli antichi abitanti della Valle dei Due Fiumi, oppure sia stata introdotta in Mesopotamia dal di fuori, a mo' d'esempio dall'Egitto, dove essa è senza dubbio autoctona e parecchio antica.

Nella letteratura religiosa di Babilonia e Assiria e nelle iscrizioni cuneiformi in genere non si trovano che leggerissime tracce, ed in parte soltanto indirette, di tale dottrina, ciò che ci fa supporre che essa non sia sorta in origine tra i Babilonesi o Assiri, ma vi sia penetrata o dall'Egitto, come tante altre manifestazioni della civiltà più recente della Valle dei Due Fiumi, oppure dalla civiltà mediterranea del periodo ellenistico.

La traccia più antica di questa dottrina non si trova, per quanto io possa ora vedere, affatto in iscrizioni babilonesi o assire, ma invece in neoelamiche.

Nelle iscrizioni neoelamiche, le quali risalgono, come è noto, al periodo dei re della dinastia paleopersiana degli Achemenidi, il determinativo divino sumero *AN* si prefigge a un numero molto maggiore di parole di quello che troviamo nella scrittura babilonese e assira. Esso sta davanti alle seguenti parole²:

- 1) ai nomi di déi, come nella scrittura cuneiforme mesopotamica;
- 2) alla parola *nap*, che in elamico significa 'dio';
- 3) alla parola *kikka*, che vuol dire 'cielo';
- 4) alla parola *ziyan* o *siyan*, che ha il significato di 'tempio';
- 5) alla parola per mare, che non conosciamo in elamico, ma che si scrive coi due ideogrammi *KAM(ID)*, dei quali il secondo funge da determinativo;
- 6) alla parola per mese, scritta *ITU(ID)*;

¹ A. Wiedemann, *Religion of the ancient Egyptians*, London 1897, 89-90, 262. Sugli déi e le dee dei mesi dell'anno presso gli Egiziani si veda E. A. Budge, *The gods of the Egyptians*, II, London 1904, 292-293, su quelli dei giorni del mese, 292, su quelli delle ore del giorno e della notte, 294. Gli Egiziani avevano altresì gli déi dei ventotto pollici del cubito reale, 291.

² F. H. Weissbach, *Die Achämenideninschriften zweiter Art*, AB, IX, Leipzig 1890, 33.

- 7) ai nomi dei mesi;
- 8) alla parola *nan* 'giorno';
- 9) alla parola *šipir*, che vuol dire 'notte';
- 10) a *iršarra*, che significa 'grande', però una sola volta, nella frase *un dio grande è Ahuramazdā*, dove il determinativo divino si riferisce veramente al nome e alla parola 'dio' e non al termine 'grande'.

Se confrontiamo l'uso dell'ideogramma determinativo *AN* nella scrittura neoelamica con quello che ricorre nella scrittura babilonese e assira, vediamo che la prima ne fa un uso molto largo. È logico assumere che tale uso molto frequente dinoti una dottrina religiosa diversa, vale a dire che gli Elamiti del periodo ache-menidico veneravano come dèi anche il cielo, i templi, il mare, i mesi, i giorni. Nell'Elam dell'epoca paleopersiana deve essersi già largamente diffusa quella dottrina di larga deificazione che più tardi nell'epoca ellenistica ebbe sì vasta diffusione nella civiltà mediterranea. In Babilonia e Assiria invece il nome del cielo, del mare, i titoli dei templi, i nomi dei mesi e dei giorni non portano il determinativo divino oppure lo hanno soltanto molto raramente, e soltanto nel periodo seleucidico esso fa qualche volta capolino nelle iscrizioni. Dalla mancanza dunque quasi totale della divinazione di queste cose in Assiria e Babilonia¹ possiamo fondatamente dedurre, secondo il mio modo di vedere, che essa non può esser derivata all'Elam dalla Valle dei Due Fiumi. Ed allora come va spiegata la sua diffusione tra gli abitanti dell'Elam? È dessa penetrata in questo paese dall'Egitto? Oppure vi è essa pervenuta dall'Occidente? La questione presenta alquante difficoltà, e non vedo come potrebbe andar ora risolta. Il ritrovamento di nuovi testi potrà forse recar nuova luce in merito.

Ma esaminiamo anzitutto alcuni testi neoelamici.

Nell'iscrizione di Bisutün, sezione neoelamica, si legge nell'articolo 11, 28-29²:

¹ I Babilonesi e Assiri distinguevano nettamente tra il cielo e il mare quali oggetti fisici e gli dèi che li incorporavano. Perciò non premettevano di solito il determinativo divino quando intendevano parlare di loro soltanto nell'accezione fisica. Ma dal fatto che i nomi dei due dèi rispettivi portavano il determinativo poteva svilupparsi l'uso del determinativo anche davanti ai nomi del mare e del cielo. È noto poi che queste distinzioni sottili spesso non si facevano e così accade che anche il sole quando s'intende parlare semplicemente dell'astro porta il determinativo di dio, poiché in ultima analisi il sole non era diverso dal Sole.

² Weissbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden*, VB, 3, Leipzig 1911, 16.

XIV (AN) *na-an* (AN)ITU(ID) (AN)*Mi-kan-na-iš-na*
 ' 14° giorno del mese Mikanna '.

Nella stessa iscrizione, sezione neoelamica, articolo 18, 71¹:

XXVI (AN)*na-an* (AN)ITU(ID) (AN)*Ha-iš-ši-ya-ti-ya*
 ' 26° giorno del mese Haššiyatiya '.

Non c'è il minimo dubbio dunque che per gli Elamiti i giorni e i mesi, e quindi anche l'anno, erano esseri divini.

Però questa dottrina non era professata dai Persiani dell'epoca degli Achemenidi, poichè nel testo paleopersiano i giorni e i mesi non portano mai il determinativo divino. Tale dottrina non può esser dunque derivata agli Elamiti neppure da parte dei Persiani, loro signori in quel torno di tempo. E non hanno l'*AN* neppure i giorni e mesi del testo babilonese, come è naturale aspettarsi dopo quanto abbiamo già detto.

Più su abbiamo osservato che in un passo anche la parola 'grande', *iršarra*, porta prefisso il determinativo di dio. Infatti nel testo neoelamico dell'iscrizione di Elwend di Dario si legge così²:

(AN)*na-ap* (AN)*ir-ša-ir-ra* (AN)*U-ra-mas-da*
 ' Il dio grande Uramasda '.

Nel testo persiano corrispondente si legge invece³:

baga wazarka Auramazdā
 ' il dio grande Auramazdā '.

E il testo babilonese ha⁴:

ilu rabu-ú (ilu)A-ḥu-ru-ma-az-da.

Gli Elamiti erano dunque molto generosi nell'uso della parola per dio quale determinativo ed in ciò seguivano senza dubbio il costume del tempo. Ma alquanto stranamente, essi sembrano quasi aver *precorso* il vezzo sì diffuso più tardi nella civiltà ellenistica di deificare quasi tutto.

Tale tendenza esisteva certamente anche nella civiltà di Babilonia e d'Assiria. Vi si deificava, a mo' d'esempio, il Fato o il De-

¹ Weissbach, *l. c.*, 24.

² Weissbach, *l. c.*, 100.

³ Weissbach, *l. c.*, 100.

⁴ Weissbach, *l. c.*, 100.

stino, (*ilu*) *Simtu*¹, per non far menzione del Diritto e della Giustizia, Kettu e Mēšaru, figli di Samas, divinità risalenti ad un'epoca meno recente². Si deificavano certi strumenti ed arnesi sacri, come il Timpano, (*ilu*)*Lilissu*, e il tamburo, (*ilu*)*Balaggū*, e si facevano loro altresì sacrifici³. Ma tali deificazioni dipendono dalla speculazione prettamente teologica e dall'identificazione che si era fatta del timpano col dio della musica Ea. Qualche volta si permette il determinativo divino anche ai nomi di templi, e qualche rara volta persino al nome di qualche città, come a *Tir-an-na*, che si scrive (*AN*)*Tir-an-na(ki)*⁴, vale a dire Uruk. La deificazione dei templi e delle città sante, sedi di divinità molto importanti, si spiega facilmente: il luogo dove risiede il dio diventa divino e così pure acquista carattere sacro tutta la città che egli si è degnato prendere a sua sede⁵.

Che invece i Babilonesi riguardavano quali dèi anche i giorni, i mesi e gli anni mi sembra di poter dedurre da un passo, il quale finora è però unico.

Nel rituale della processione di capodanno a Uruk, del quale ho trattato recentemente in questa rivista i cantori cantavano in fine degli scongiuri e degli inni detti durante i movimenti del corteo alcuni versi di litanie o benedizioni al dio supremo della città, le quali suonavano così⁶:

rov. 32-38:

Anu grande, il cielo e la terra ti benedicano.
Enlil, Ea e Bēlit-ilē con gioia ti benedicano.

¹ H. Zimmern, *Simat, Sima, Tyche, Manāt*, Islamica, II, 574-584.

² Queste due divinità risalgono già al periodo paleobabilonese.

³ Per il *Lilissu* v. AO. 6479, III, 17 = Fr. Thureau-Dangin, *Rituels accadiens*, Paris 1922, 16. Gli si fa un sacrificio assieme a Ea, Samas e Marduk. Però nei passi precedenti e in quelli seguenti non porta affatto il determinativo divino. Perchè? È esso concepito quale dio soltanto durante il sacrificio o perchè appunto gli si fa il sacrificio? In K. 4806, III, 24 = *Rituels*, 30, dove si tratta di un sacrificio a *Lumha* e il *Ullissu*, questo non porta il determinativo divino.

⁴ Nel testo Morgan MLC 1872, Clay, *Babylonian records*, IV, tav. IV-V, 12-17, il nome della città porta in un solo passo, 23, ma non negli altri, il determinativo divino, e non lo portano neppure i vari nomi di templi di Uruk che vi ricorrono. Il determinativo ricorre altresì in AO. 6451, rov. 35, ma non negli altri passi del regolamento sacrificale per tutti i giorni. Si potrebbe quasi dire che gli abitanti della Valle dei Due Fiumi avevano un certo ritengo di affibbiare il segno *AN* a cose cui veramente non spettava.

⁵ Eppure, come abbiamo osservato nella nota precedente, ricorrono raramente i nomi delle città sacre munites del determinativo divino.

⁶ Fr. Thureau-Dangin, *La procession du nouvel an à Uruk*, RA, XIX, 107-112.

I due dèi Sin e Samas al loro apparire ti benedicano.
 Nergal e Sette nella costanza del loro cuore ti benedicano.
 Gli Igigi del cielo e gli Anunnaki della terra ti benedicano.
 Gli dèi dell'*apsū* e gli dèi del *duku* ti benedicano.
 Il giorno, il mese e l'anno, *ú-mu ar̪hu u šattu*, quotidianamente ti benedicano.

È vero che nella ultima riga nè i nomi di giorno nè di mese nè di anno portano il determinativo divino e quindi, mancando questo, si potrebbe sostenere che non furono affatto riguardati quali figure divine, ma non va trascurato il fatto che essi sono invitati in compagnia degli dèi più cospicui del pantheon babilonese a benedire il dio supremo. Essi sono in compagnia di dèi, di tutti gli dèi¹, e fanno precisamente la stessa cosa che fanno gli altri dèi, essi benedicono cioè il capo del pantheon Anu. A me pare che da questa circostanza traspaia chiaramente che i Babilonesi di quest'epoca ritenevano anche i giorni, i mesi e gli anni quali dèi, se li stimavano degni di unirsi agli altri dèi del pantheon per benedire in coro con essi, come se fossero loro pari, il dio supremo. Certamente, bisogna concedere che il passo non è del tutto esplicito e non ammette un'affermazione perentoria, però a me sembra che la probabilità della deificazione delle divisioni del tempo da parte dei Babilonesi sia molto grande. In ogni caso però bisognerà affermare che tale dottrina non può esser stata molto in voga, poiché in tal caso sarebbe inspiegabile la mancanza quasi totale di accenni in proposito nella folta letteratura religiosa che proprio di questo periodo ci è stata conservata.

Dalla concezione della divinità delle divisioni del tempo va tenuta distinta la dottrina astrologica che assegna ad ogni ora, giorno, mese ed anno una determinata divinità, la quale esplica la sua attività segnatamente nel periodo di tempo che essa regge². In Babilonia a ciascun mese era assegnato un dio e qualche volta anche più di una divinità³. Il mese era in un certo senso consa-

¹ Gli Igigi e gli Anunnaki abbracciano gli dèi del cielo e della terra; l'*apsū* e il *duku* comprendono inoltre gli dèi dell'acqua, dell'oceano ed abisso, e della terra. Si tratta dunque di tutti gli dèi.

² E Maas, *Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen*, Berlin 1912; Boll, *Hebdomas*, PWRE, VII, 2547-2578; W. Gundel, *Stundengötter*, Hessische Blätter für Volkskunde, XII.

³ M. Jastrow, *The religion of Babylonia and Assyria*, Boston 1898, 46.

crato a quel dio¹. Perciò Diodoro, II, 30, 7, dice che i Babilonesi τῶν θεῶν δὲ τούτων [cioè delle divinità stellari] κυρίους εἶναι φασι: δώδεκα τὸν ἀριθμόν, ὃν ἐκάστῳ μῆνα καὶ τῶν δώδεκα λεγομένων ζῳδίων ἔν προσνέμουσι. Questa dottrina astrologica non ha per la sua natura ed origine nulla a che fare colla deificazione dei tempi, poichè essa non afferma affatto che il giorno, puta caso, o il mese sono divinità, ma attribuisce soltanto il giorno e il mese ad una data divinità. La distinzione tra le due dottrine fu sempre chiara tanto nella civiltà mesopotamica quanto nell'ellenistica. È intuitivo però che dalla seconda si poteva arrivare facilmente alla prima.

R. Università di Firenze.

GIUSEPPE FURLANI

¹ Sui rapporti tra la dottrina babilonese dei dodici dèi e il calendario di Eudosso si cfr. Fr. Boll, *Sphaera*, Leipzig 1903, 477. Sugli dèi mensili babilonesi si cfr. a mo' d'esempio l'emerologia dell'astrolabio B, E. F. Weidner, *Handbuch der babylonischen Astronomie*, I, Leipzig 1915, 85-102. Per le concezioni mesopotamiche sul tempo cfr. O. G. von Wesendonk, *The Kdavadda and the Zervanite system*, JRAS, 1931, 53-109, specialmente pp. 79-85.

IL SIGNIFICATO DELLE Pitture NELLE CATAcombe GIUDAICHE A ROMA

Come a suo tempo la scoperta e l'esame della catacomba giudaica sul Monteverde a Roma ha dato origine a un'apprezzata letteratura, a cui appartengono in prima linea due importanti pubblicazioni del professor Nikolaus Müller¹, così pure alla catacomba giudaica della Villa Torlonia sono stati dedicati alcuni pregevoli studi². Nel 1920 il prof. R. Paribeni pubblicò una esauriente comunicazione sull'argomento³; nel 1930 è apparso in Berlino, edito dalla Casa Walter de Gruyter, un importantissimo volume, elaborato da Hermann Wolfgang Beyer e Hans Lietzmann, e intitolato *Die jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom.* — Il volume è il primo di una serie intitolata «Jüdische Denkmäler», ed in pari tempo il quarto degli «Studien zur spätantiken Kunstgeschichte», redatti per incarico dell'Istituto Archeologico Germanico da Hans Lietzmann e Gerhart Rodenwaldt. L'interessante libro si divide in una serie di capitoli che trattano delle catacombe nel loro aspetto architettonico, delle pitture, delle iscrizioni che presentano, dei sarcofagi che contengono, e via dicendo. Di notevole interesse storico-religioso è il capitolo sulle pitture, elaborato da Hans Lietzmann.

Il motivo pittorico dominante nelle catacombe giudaiche a Roma è il candelabro a sette braccia. Questo simbolo ricorre sui vetri d'oro⁴ e su molti sarcofagi; ma lo si trova anche sugli og-

¹ *Die jüdische Katakombe am Monteverde zu Rom*, Leipzig 1912, e Müller-Bees, *Die Inschr. d. jüd. Katak. am Montev. zu Rom*, Leipzig, 1919.

² Vedi le indicazioni bibliografiche dell'articolo di Rachel Wischnitzer, *La catacombe de la ville Torlonia*, in *Revue des études juives*, vol. XCI, n. 181, Parigi 1931, pag. 102-107. Così pure l'assennata recensione che del volume di Beyer e Lietzmann offre il P. L. Semkowski in «Biblica», vol. 12, Roma 1931, fasc. 4, p. 493 sg. — Il prossimo fascicolo delle «Ricerche religiose» conterrà un mio articolo intitolato *Le iscrizioni sepolcrali nelle catacombe giudaiche italiane dei primi secoli dopo Cristo.* — Il Prof. Frey sta preparando un *Corpus* delle iscrizioni giudaiche.

³ *Catacombe giudaiche sulla via Nomentana*, Notizie degli scavi, Vol. XVII, pp. 143-155.

⁴ Vetri d'oro, o vetri ornati, così detti perché, alla base di recipienti a forma di bicchiere, fra due lastre di vetro, è posta una foglia d'oro, sulla quale

getti d'uso giornaliero, come su anelli, piatti, lampade. Nelle antiche sinagoghe ebraiche dell'Asia e dell'Africa, lo si incontra sulle porte e persino sui capitelli delle colonne. In epoche posteriori lo vediamo sulle monete. Vi sono anche dei candelabri a cinque, a nove e a quattordici braccia. Accanto alla riproduzione dell'Arca Santa, contenente i rotoli della legge, vengono posti di solito due candelabri. Che cosa vuol esprimere il candelabro nelle pitture delle catacombe romane? — Secondo il Berliner, esso stava ad indicare che il defunto era un discendente di quegli Ebrei, che, dopo la distruzione di Gerusalemme, vennero tradotti a Roma assieme agli arredi sacri. Contro questa opinione, il Müller¹ osserva giustamente che il candelabro ricorre spessissimo nelle tombe antico-giudaiche in Italia, fuori della cerchia di Roma. — Secondo il Kaufmann, il candelabro riprodotto in rilievo sull'arco di Tito ha contribuito notevolmente alla diffusione di tale simbolo; ma contro questa osservazione parla il fatto che i candelabri riprodotti nelle catacombe giudaiche romane non dimostrano la tendenza di avvicinarsi alla forma conservata nel rilievo sull'arco di Tito. — Secondo il Cumont, il candelabro nelle pitture delle catacombe è il simbolo delle *anime lucenti* dei trapassati, e il suo significato ideale risale a quello del candelabro nel Tempio di Gerusalemme; si tratta del 'candelabro immortale' — come lo definiscono gli Ebrei ellenisti (Giuseppe, Filone) — che non si spegne né di giorno né di notte, che con le sue sette fiamme è un simbolo dei pianeti e rappresenta i movimenti degli astri lucenti. Da qui l'immagine in Daniele XII, 3: «E gli intendenti risplenderanno come lo splendore del firmamento; e quelli che avranno resi giusti molti, risplenderanno come le stelle in sempiterno». — Il Lietzmann non è di questo parere. Egli afferma (pp. 17-18) che il fatto che i candelabri vengono rappresentati nelle catacombe in numero di due (il Tempio di Gerusalemme ne aveva uno solo) e con un numero vario di braccia (quello di Gerusalemme aveva sette braccia)² è un indice chiaro che si tratta del candelabro sinagogale, del candelabro cioè che arde accanto all'Arca Santa nella sinagoga mentre si elevano i canti e

è eseguito un disegno con un ago d'incisione (V. Hugo Gressmann, *Der Festbecher*, in «Sellin-Festschrift: Beiträge zur Religionsgeschichte und Archäologie Palästinas», Leipzig, Deichert, 1927, p. 56).

¹ *Op. cit.*, p. 69 eg.

² Queste varianti si spiegano — secondo me — col fatto che nell'esilio si aveva riguardo di riprodurre il candelabro tale e quale esso si trovava nel Tempio di Gerusalemme.

le preci, che rende possibile la lettura pubblica della Torà, e che raccoglie anche i familiari attorno alla mensa festiva, oppure attorno al tavolo ove si studiano i testi religiosi. La sua presenza significa: qui un ebreo adora il suo Dio; riprodotto nelle pitture sepolcrali, pare voglia dire (così il Lietzmann): Egli fu un ebreo pio. Ecco come la spiegazione del Lietzmann, che si potrebbe dire qualificativa o laudativa, viene a opporsi a quella astrale-escatologica del Cumont.

Fra le pitture nelle catacombe della Villa Torlonia si riscontra un delfino che compie il caratteristico salto, descrivendo col proprio corpo un arco sopra un tridente. Secondo il Gressmann, si tratterebbe della cena pura, cioè del pesce che fa parte della mensa del venerdì sera, ed *eo ipso* di un accenno al banchetto messianico nell'al di là. Il Lietzmann osserva giustamente che la cena pura viene riprodotta sulle lastrine d'oro dei calici nelle catacombe, ma vi si incontrano dei pesci più comuni, mangiabili, e non dei delfini. Non si può quindi considerare il delfino un simbolo escatologico.

Altri elementi pittorici nelle catacombe sono il frutto del cedro (*ethrōg*), il ramo di palma (*lulabh*), — elementi questi che ricorrono già sulle monete di Simone Maccabeo —, ed altre piante e rami di mirto e di salice. Anche qui si tratta d'un simbolo non già escatologico, ma puramente religioso. Il L. rileva poi un fatto interessante: Accanto all'*ethrōg* si riscontra una « pianta con grosse radici a fittone e foglie lobate » (Paribeni). Secondo il L. essa ricorda per la forma una rapa. Di che cosa si tratta e che significato cultuale può avere? Uno studente di Gottinga suggerì al L. di considerare tale pianta come un ravano (ramolaccio), che sul desco pasquale rappresenta le erbe amare, destinate a ricordare le amare sofferenze patite dagli ebrei nell'Egitto. Ma — obietta il L. — nelle fonti letterarie antiche il ramolaccio non figura tra le piante di *maror* (erbe amare). La questione resta quindi insoluta.

Nella tav. 12 del volume del L., intitolata « Arcosolio IV », il centro è occupato da una riproduzione dell'Arca Santa; da ambo i lati c'è un candelabro; a destra del candelabro destro si vede un coltello da circoncisore (identificato dal Gressmann); nell'angolo destro del mezzo arco, una pianta che il L. dice essere un *ethrōg*, e dal lato sinistro il ramo di palma. Tra l'immagine dell'Arca Santa e il candelabro a sinistra, si vede un recipiente, che, secondo il Müller, dovrebbe servire per l'olio della lampada. Il L. invece lo considera contenente del vino. A nostro avviso si tratta

appunto del bicchiere per il *qiddūsh* e per l'*habhdalāh*, cioè per le benedizioni sul vino con le quali si inaugura la festa (*qiddūsh*) e si dichiara ufficialmente chiusa la giornata di riposo e iniziato il periodo lavorativo (*habhdalāh*). Anche qui abbiamo dunque un oggetto inerente al culto, e che completa il quadro della sinagoga nella diaspora. Anche le coppe con le lastrine d'oro riportano l'immagine di un tempio, che di solito è il tempio israelitico nella diaspora, ma che — secondo il L. — può essere a volte una libera riproduzione del Tempio di Gerusalemme. Una delle coppe ritrovate porta la scritta: $\lambda\alpha\beta\epsilon\ \epsilon\bar{\nu}\lambda\sigma\gamma\bar{\iota}\alpha\eta\ \mu\bar{\epsilon}\tau\bar{\alpha}\ \tau\bar{\theta}\nu\ \pi\bar{\alpha}\nu\tau\omega\nu$, che il L. (pag. 23) vorrebbe tradurre con « sii benedetto », oppure « prendi la bevanda benedetta », o ancora « il calice benedetto ». Ci sia concesso di ricordare: Nel Talmud babilonese (*Berakhot* 51 A) si parla del *Kōs shel bērākhāh*, cioè del ‘calice della benedizione’, che si riempiva per recitare la benedizione dopo il pasto. Di questo calice è detto: « Ed egli (il benedicente, che è il capo della famiglia) la mandi qual dono a tutti i suoi di famiglia ». Secondo noi, non solo non si deve attribuire al recipiente (come vorrebbe il Gressmann) un significato escatologico, ma la scritta va considerata dal punto di vista reale cioè: « Prendi la ‘benedizione’ (il calice della benedizione) con tutti i tuoi ». L'eulogia dopo il pasto non benedice la bevanda, né il calice che la contiene, ma è un ringraziamento al Signore, fonte perenne di ogni bene e di ogni benedizione. L' $\epsilon\bar{\nu}\lambda\sigma\gamma\bar{\iota}\alpha\eta$ corrisponde all'ebraico *bērākhāh*, che significa anzitutto l'eulogia che il fedele innalza al Signore, ed in seconda linea la benedizione che il Signore largisce all'uomo. Così credo che anche l'iscrizione greca vada interpretata nel senso reale, cioè come un accenno all'uso di far partecipare tutti i membri della famiglia alla coppa della benedizione. Con ciò non si vuol negare che vi possa essere contenuto anche il pensiero gentile d'un augurio.

In una tavola riproducente un'Arca si vede, sopra il sacro edificio, una stella, e ai due lati il sole e la luna attraverso le nuvole. Altrove troviamo ai due lati dell'Arca due lune: a destra la crescente e a sinistra la calante. Il L. crede che ciò possa essere un accenno alla dimora dei beati *post mortem*. Nella stella che si innalza sopra il santuario egli vede un'allusione a Num. XXIV, 17, dunque alla stella messianica e all'eroe nazionale giudaico Barkokhbà, figlio della stella. Il tempio su cui la stella splende è — secondo il L. — il simbolo della speranza messianica del popolo, speranza non estintasi neppure con la caduta del mo-

vimento rivoluzionario guidato da Barkokhbà. Egli cita anche Matteo II, 9, e mette pure in connessione questa stella con quella che si trova sulle monete di Simone all'epoca della seconda rivoluzione. — A nostro avviso, anche la riproduzione del sole e della luna si riferisce a delle ragioni di culto: la luna crescente ricorda la celebrazione delle neomenie e del capodanno; con il plenilunio coincidono la Pasqua e la festa delle Capanne.

La tav. 4 contiene a destra la riproduzione di un oggetto che il L. (pag. 21) dice essere un rotolo della legge chiuso, avvolto intorno a un bastone. Il triangolo che si vede attaccato al rotolo, in alto, è, secondo lui, un pezzetto di pergamena, su cui è scritto il titolo dell'opera. Non potrei accettare senz'altro l'interpretazione del dotto autore. Egli stesso dice che rappresentazioni di un singolo rotolo della legge non si incontrano di sovente. Anzitutto i rotoli sacri non portano mai attaccato un triangolo che contenga il titolo. Il L. si richiama ad un'opera d'arte di Pompei, ma ciò non può servire d'appoggio. Io credo invece che debba trattarsi di una *mezuzāh*, cioè un rotolo di pergamena, che contiene dei brani della Sacra Scrittura e che si suol attaccare allo stipite della porta d'ingresso. Il triangolo rappresenterebbe appunto un pezzo di pergamena o una sporgenza dell'astuccio metallico, necessari per appendere l'oggetto alla porta. In un'incisione del sec. XVII, che rappresenta un ebreo con la *mezuzāh* in mano¹, la *mezuzāh* assomiglia molto, anche per il triangolo annessovi, alla pittura delle catacombe, che noi abbiamo ora esaminata. Ciò servirebbe quale conferma alla mia idea.

Nella stessa pittura vediamo riprodotto pure un melograno. A quanto mi fu dato di vedere, il L. non si è soffermato sul significato di questo frutto. Secondo me, anch'esso ha un valore culturale. Il melograno ricorre nella vita religiosa ebraica, e precisamente esso viene presentato sulla mensa la sera di Capodanno, perchè, come presso altri popoli², anche presso gli ebrei esso simboleggia, a mezzo dei numerosi semi che racchiude, la fertilità. Va inoltre ricordato che il melograno veniva riprodotto come motivo ornamentale nei templi e sull'orlo della veste del Sommo Sacerdote³.

Fra gli oggetti dipinti nelle catacombe troviamo anche la buccina (lo *shofār*), altro elemento della vita religiosa. Nella ta-

¹ Jüdisches Lexikon, vol. IV, 1, 1930, col. 142.

² Pestalozza in SMSR, 6, 1930, 247.

³ V. l'articolo di Samuele Krauss, *Flora Palästinæ*, in Jüd. Lex., vol. II, 1928, col. 689.

vola 6, che riproduce la volta dell'arcosolio di nord-est, vediamo nel centro il candelabro, a destra il melograno e a sinistra la bucina. Ambedue gli oggetti laterali ricordano la festività del Capodanno.

Abbiamo esaminato fin qui attentamente tutti gli oggetti che sono dipinti nelle catacombe giudaiche a Roma, esprimendo pure il significato che ad essi attribuiscono i vari autori. Cerchiamo ora di definire quale potrebbe essere il loro giusto senso. Il Cumont e il Lietzmann (le opinioni del Berliner e del Kaufmann sono ormai superate e quindi non possono costituire oggetto di discussione) attribuiscono al candelabro un valore simbolico astrale-escatologico o laudativo. Ma non si può sicuramente creare per tutti gli altri oggetti, come per es. per il coltello per la circoncisione, o per la palma e il cedro, altrettanti simboli. E allora perchè fare per il candelabro una differenziazione? No, il candelabro pur esso viene riprodotto nelle catacombe soltanto perchè è un oggetto che ricorre, come gli altri che ivi incontriamo, nella vita religiosa ebraica. Esso non ci dice nulla del morto, non ci parla delle sue passate virtù, nè della sua sorte, non accenna a idee messianiche o escatologiche, ma semplicemente esprime, insieme a tutti gli altri oggetti, un solo pensiero: Religione.

Per convalidare questa tesi, sarebbe interessante poter ricostruire il servizio funerario presso gli antichi ebrei. Ma la letteratura talmudica non offre un valido appoggio. Si rileva come gli uni volessero venir sepolti nudi, gli altri in vesti bianche, nere o variopinte. Si vestiva il morto dell'abito che portava in vita, dopo averlo lavato. Furono soltanto gli insigni dottori a dare l'esempio di umiltà, ordinando di venir sepolti in vesti di lino bianco. I genitori coprivano la salma del figlio con molte vesti, esprimendo così il loro grande affetto. C'era chi si faceva seppellire col bastone e con i calzari, e poggiato sul fianco, per esser pronto per l'ora della resurrezione. Si considera come atto meritorio¹ l'impedire che i genitori addolorati gettino sulla salma del figlio degli oggetti religiosi. Esaminando il materiale di cui disponiamo, si ha l'impressione che gli usi funerari degli Ebrei babilonesi sieno stati fluttuanti, incerti, mal delimitati. Dalla letteratura talmudica però si rileva che l'uso di gettare sulla salma degli oggetti preziosi, le insegne dell'ufficio coperto in vita, e via dicendo, va at-

¹ Il Talmud babilonese *Sanhedrin* 48 a, alla fine, ha *kellim miqvâh*, e così trascrive anche S. Krauss, *Talmud. Archäol.*, II, 475, n. 421; io credo che si debba leggere *kêlê* considerando la *mem* come dittografia; il testo comunque non lascia dubbi.

tribuito dagli stessi rabbini ad influenze egiziane. In Egitto, come è noto, si ponevano presso al morto, in natura o in effige, gli oggetti di uso quotidiano, barche, armi, cibi, bevande, ecc. Presso gli ebrei andava però delineandosi la tendenza di dare al servizio funerario sempre più un carattere religioso. Alla veste di lino bianco si aggiunge il manto in cui ci si avvolge recitando le preghiere, cioè il *talèth*; presso la salma di un dotto e di un pio si pongono i libri sacri¹. Perchè dunque non decorare anche i sarcofagi in cui le salme vengono rinchiuse, con delle figurazioni che si riferiscono al culto? Gli oggetti dipinti nelle catacombe giudaiche romane hanno appunto l'intento, secondo me, di riprodurre dei momenti della vita religiosa. Incontriamo perciò un recipiente col vino, un coltello, un corno, un melograno, che, mentre sembrano a prima vista insignificanti, acquistano poi un valore di simbolo, in quanto ricordano le varie solennità ebraiche. Non occorre creare dei simboli in seconda potenza, poichè già così risulta palesemente lo scopo della loro rappresentazione. Perchè si riproduce il candelabro? Perchè è l'oggetto che illumina la sinagoga. E l'Arca Santa? Perchè contiene i rotoli sacri, gli scritti religiosi. E il sole e la luna? Perchè il calendario ebraico è lunisolare, e le diverse fasi della luna determinano alcune festività.

Accanto alla riproduzione di oggetti, dove non è ammissibile alcun'altra spiegazione all'infuori di quella puramente religiosa, vi sono altre figurazioni, che possono dar adito a delle discussioni: così per es. un paesaggio chiuso da monti, con qualche albero, ed un prato sul quale pascolano un montone e una pecora (v. tavola 14 B pag. 26). Il Lietzmann, partendo dal concetto che tutte le figure sullo sfondo e sulle volte dell'arcosolio hanno un significato simbolico, ne deduce che questo panorama deve rappresentare il paradiso celeste, secondo il concetto ebraico. Nello stesso modo egli interpreta i quadri che hanno per contenuto la rappresentazione di giardini con palme, arbusti e pavoni, tanto più che questi motivi ricorrono anche nelle catacombe cristiane. Ma appunto perchè ricorrono anche nelle catacombe cristiane, io li spiego come motivi puramente ornamentali, applicati per influenza

¹ In aggiunta a quanto ebbi a notare nel mio articolo *La fede e la scrittura*, in «Lares», a. I, 1930, nn. 2-3, verso la fine, ricordo ancora l'interessante documento riprodotto recentemente dal prof. S. Asaf dell'Università di Gerusalemme nel secondo volume della sua Storia dell'educazione presso gli Ebrei, *Lethorâth ha'hinuy bejisrael* (Tel-Aviv, Debhir, 1931), che prova come anche durante il medio evo gli ebrei italiani, a guisa di quelli d'altri paesi, usavano come all'epoca talmudica di seppellire degli scritti sacri fuori uso accanto alla salma di un illustre maestro.

dell'arte romana. Il sole alato, che si vede oggi spesso riprodotto nei cimiteri cattolici ed ebraici, non rappresenta più certo per noi un simbolo, mentre lo era per gli Egiziani; la croce velata, un simbolo religioso cristiano, si incontra anche in una sinagoga italiana di moderna costruzione, ove certamente essa è stata riprodotta a semplice scopo di ornamentazione; così pure il pavone, che può avere per il cristiano un significato di simbolo paradisiaco, diventa per l'ebreo un semplice elemento decorativo. Con ciò non voglio negare che rappresentazioni di paesaggi simili a quelli che ricorrono nelle catacombe giudaiche romane (palme e uccelli), ricorrono nel tardo Medio evo, e più ancora verso il Settecento, anche presso gli Ebrei come immagini paradisiache. Pure il concetto di anima-uccello si trova presso gli Ebrei, e attraverso a questo ordine di idee si è potuti arrivare alla rappresentazione del paradieso in forma di palmetti con pavoni. Ma si può dire qualche cosa di simile anche per le catacombe giudaiche romane? Mi pare di no, se non altro per un fatto messo in rilievo dallo stesso L. Egli dice che « il significato del palmeto con i pavoni deve essere una continuazione del paesaggio e del pascolo dei quadrupedi ». Questi ultimi di sicuro non rappresentano delle anime, e allora bisognerebbe dire che il paradieso dell'ebreo romano si limitava ad un prato con qualche bestia, a un palmeto con qualche pavone. Secondo Paul Rieger, gli animali che vengono dipinti, vitelli, manzi, montoni, colombe, dovrebbero essere un accenno ai sacrifici per i superstiti. Questo non mi pare probabile, tanto più che alle volte si vedono degli animali che corrono allegramente per il prato e che non hanno l'atteggiamento di esseri pronti per il sacrificio !

Secondo noi, questi motivi che non sono una riproduzione vera e propria di oggetti inerenti al culto, possono venir considerati come una ripetizione degli ornamenti delle sinagoghe nei primi secoli dell'era volgare, del periodo cioè in cui anche nella Siria e nella Palestina le sinagoghe stavano già sotto l'influenza della civiltà e dell'arte romana.

A convalidare questa nostra tesi, servano i fatti seguenti, che dimostrano a sufficienza come nell'epoca romana il Tempio giudaico avesse perduto la sua primiera austerrità e semplicità. Nel tempio di Erode il Grande tutte le aule poggiavano su delle alte colonne di marmo bianco fatte d'un solo pezzo. Il cortile era pavimentato di pietre multicolori. L'altare era circondato da una corona di magnifiche pietre. Il tempio era ricco di doni votivi, di cui una parte proveniva dallo stesso Erode. Nell'interno del tempio

c'era una vite d'oro con dei grappoli pendenti; sopra il portone principale s'innalzava un'aquila d'oro; attorno al tempio erano appese le armature conquistate nelle guerre precedenti e quelle tolte agli Arabi. Agrippa I, tornato a Gerusalemme dall'esilio romano, vi appese una catena d'oro, che gli era stata donata da Caligola.

Sotto il governo di Settimio Severo furono costruite delle sinagoghe a Capernaum (*tell hhūm*), a Corazin (*kerāze*), a Meron; tutte erano rivolte verso Gerusalemme. In ognuna s'ergeva l'Arca, con i rotoli della legge, riccamente addobbata. Fra gli ornamenti ci sono delle riproduzioni di piante e di frutta, vasi, candelabri a sette braccia, aquile, leoni, centauri, angeli con corone d'alloro. Tutte queste immagini ricordano gli ornamenti nelle tombe siro-romane. Non è escluso che tali sinagoghe fossero donate ai Giudei dagli stessi dominatori, i quali non si facevano naturalmente nessuno scrupolo di adornare secondo il loro gusto le sinagoghe regalate. Nel settembre del 1918 una granata germanica, scoppiata presso *'en dūk*, a nord di Gerico, mise a nudo un mosaico contenente degli ornamenti geometrici, delle figure di animali, l'immagine d'un leone e d'un uomo, il tutto attorno ad un'iscrizione posta nel suolo della dimora sacra. Ulteriori scavi dimostrarono che in quel posto doveva esserci stata nel III secolo d. C. una grande sinagoga. A Dsherasch furono eseguiti nel X sec. per un tempio dei mosaici che contenevano oltre a delle iscrizioni ebraico-aramaiche e greche, le immagini di Sem e di Jafet, la colomba di Noè col ramo d'ulivo, numerosi animali, e, accanto a candelabri a sette braccia, il *lulabh* e l'*ethrōg*¹.

In base a tutti questi dati di fatto, a noi pare di poter affermare che le pitture nelle catacombe giudaiche romane non vanno spiegate nel senso escatologico, ma vanno considerate come una continuazione degli ornamenti che si incontrano nelle sinagoghe e che si riflettono nello stile delle tombe siro-romane.

Le catacombe giudaiche romane riproducono la vita religiosa ebraica e la sinagoga siro-romana, con tutti gli elementi di culto e con gli abbellimenti ornamentali apportati dall'arte prettamente romana.

Trieste.

I. ZOLLER

¹ Peter Thomsen, *Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausend²*, in «Der Alte Orient», vol. XXX, Lipsia, Hinrichs, 1931, pag. 106.

LE GREGGI DEL CIELO BABILONESI IN UN PASSO DI NICOMACO DI GERASA

Riferendosi alla parola ἄγέλας che ricorre in un passo dei *Theologoumena arithmeticæ* di Pseudo-Giamblico, passo tolto al secondo libro dell'*Aritmetica* di Nicomaco di Gerasa, Fr. Cumont afferma che la parola citata ha il significato di annunziatore, angelo, ἄγέλας = ἀγγέλους¹.

Il passo presenta non poco interesse poichè vi si riferisce la dottrina babilonese sulla natura dei pianeti. Perciò stimo opportuno di esaminarlo da vicino e di illustrarlo colla dottrina babilonese corrispondente.

A pag. 56 nell'edizione di Pseudo-Giamblico fatta da V. De Falco² l'autore dopo aver dato due etimologie del termine ἄγελεῖα in un brano che tratta anche di alcuni pochi epitetti di ἔπτάς, come appunto ἄγελεῖα³, prosegue, 13: Η μᾶλλον δ καὶ Πυθαγορικῶτερον, ἐπειδὴ καὶ Βαρύλωνίων οἱ δοκιμώτατοι καὶ Ὁστάνης καὶ Ζωρόστρος ἄγέλας κυρίως καλοῦσι τὰς ἀστερικὰς σφαῖρας, ητοι παρ’ ὅσον τελείως ἀγονται περὶ ἐν τι κέντρον μόναι, παρὰ τὰ σωματικὰ μερέθη, η ἀπὸ τοῦ σύνδεσμοι πως καὶ συναγωγαὶ χρηματίζειν δογματίζεσθαι παρ’ αὐτῶν τῶν φυσικῶν λογίων, ἡ ἄγέλους κατὰ τὰ καλοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις, κατὰ παρέμπτωσιν δὲ τοῦ γάμμα ἐφθαρμένας ἀγγέλους διὸ καὶ τοὺς καθ’ ἑκάστην τούτων τῶν ἀγελῶν ἔξαρχοντας ἀστέρας καὶ διάμονας δμοίως ἀγέλους καὶ ἀρχαγγέλους προσαγορεύεσθαι, οἵπερ εἰσὶ ἔπτὰ τὸν ἀρθμόν, ὥστε ἀγγελία κατὰ τοῦτο ἐτυμώτατα η ἐβδομάς.

A proposito del testo va osservato che *A* e *B* hanno ἄγέρας⁴, che già J. Meursius corresse in ἄγέλας, senza tradurre però il termine, poichè nella versione latina trascrive semplicemente *agelas*⁵.

¹ *Les religions orientales dans le paganisme romain*⁴, Paris 1929, 279, n. 52.

² Lipsiae 1922.

³ V. de Falco, *Sui Theologoumena Arithmeticæ*, RIGI, VI, 49-61, p. 42.

⁴ V. de Falco, p. 56.

⁵ In *Denarius pythagoricus*, inserito in J. Grenovius, *Thesaurus Graecarum Antiquitatum*, IX, 1327-1399, p. 1386.

È esatto dunque quanto Nicomaco ci dice sull'uso del termine di gregge per designare i pianeti da parte dei Babilonesi e Assiri?

Sì: questa era precisamente la dottrina mesopotamica in proposito, dottrina che concepiva i pianeti quali montoni al pascolo.

Le stelle sono secondo i Babilonesi e Assiri pecore; cinque però tra queste, rispettivamente sette stelle si distinguono dal numero delle pecore pacificamente pascolanti, vale a dire dalle stelle fisse, e si dà loro il nome di montoni, *bibbu*, causa il loro movimento complicato, come se saltassero inquiete e bizzarre, di qua e di là, in tutto simili a montoni, i quali nel gregge spiccano per la loro vivacità. I *bibbu* sono dunque i pianeti, chiamati giustamente quindi così dai Greci, gli aberranti, e sono la luna, il sole, la stella Venere, Giove (*Sulpae*), Marte (*Muštabarrū-mütānu*), Mercurio (il Bibbu o pianeta per eccellenza) e Saturno (*Kaymānu*)¹.

Qualche volta anche Nergal ha il nome di Bibbu, e sembra che ogni pianeta abbia avuto quando si avvicina maggiormente al sole il nome di *bibbu*, cioè di pianeta per eccellenza. Di solito è detto così però, come abbiamo già osservato, Mercurio, il quale non si allontana mai molto dal sole².

Bibbu è scritto con due ideogrammi. Anzitutto con *LU.BAD*, che significa veramente 'pecora che si allontana' (dal cammino solito, ordinario), 'aberrante', siccome *LU* è 'pecora' e *BAD* vuol dire 'allontanarsi', *rēqu* in accadico, 'sottrarsi', 'scappare'³. *Bibbu*, pianeta, si scrive ancora coll'ideogramma *MUL* che significa stella in genere⁴. Già il semplice ideogramma *LU.BAD* per pianeta rispecchia chiaramente la dottrina babilonese sul carattere di gregge delle stelle del cielo, tra le quali si trovano dei montoni dal movimento piuttosto inquieto e che sono i pianeti. Il cielo è dunque concepito perfettamente come la terra. L'antropomorfismo ad oltranza che si riscontra nella religione babilonese e assira trova pieno riscontro nel concetto del tutto umano e terrestre che gli antichi Mesopotamici si erano foggiani del cielo. Il concetto del

¹ Meissner, BuA, II, 404.

² E. F. Weidner, *Handbuch der babylonischen Astronomie*, I, Leipzig 1915, 14.

³ Delitzsch, SG, 61.

⁴ Meissner, SAI, 2524. Già nel 1890 P. Jensen verteva *LU.BAD* con *fret weidendes, abseits weidendes Schaf*. *Die Kosmologie der Babylonier*, Strassburg 1890, 95-99, p. 99. Sui pianeti presso i Mesopotamici si vedano inoltre Kugler, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, I, Münster 1907, 7-9, e A. Jérémias in Roscher, IV, 1476-1477. Il Kugler rende l'ideogramma *LU.BAD* con 'pecora dal movimento irregolare', 'capriccioso'.

gregge del cielo non sta naturalmente affatto in contraddizione colla deificazione degli astri e delle costellazioni.

Vicino all'eclittica sta una costellazione detta Lulimu (forse Cassiopea + Andromeda)¹, che significa una specie di cervo o montone o pecora che fa da guida del gregge. Regolo è detto il pastore costante del cielo². L'alone lunare è detto *tarbašu* o *supuru*, 'cortile', 'recinto', nel quale la luna è il pastore e le stelle sono le pecore³. Le sette stelle Maši a settentrione e a mezzogiorno dell'eclittica, le quali portano il determinativo *LU*, 'pecora', sembrano aver avuto il compito secondo il sentimento mesopotamico di trattenere i pianeti dal deviare, aberrare troppo dal corso normale del gregge celeste del quale fanno parte. Una di tali stelle ha il nome sumero molto significativo di Sib-zi-an-na, che in accaudo corrisponde a *rē'u kēnu ša šamē*, 'pastore costante', 'fido del cielo'⁴.

Un accenno molto esplicito a questa dottrina astrale e mitologica ha l'*Enuma eliš* nel passo 107-112 della settima tavola⁵:

- 107 (*ilu*)*Nibiru* *kakkabu ša ina šamē šupū*
 108 *lū šābit rēšu-arkatušunu*⁶ *šāšu lū palsu*

 110 *šumšu lū* (*ilu*)*Nibiru āhizu girbišu*
 111 *ša kakkabāni šamāmē alkātsunu likillu*
 112 *kīma šēni lirtā ilāni gimrašun*

Nibiru, stella che in cielo è gloriosa.

Egli per vero tiene la loro fronte e la loro schiena, lui essi guardano.

Il suo nome è per vero *Nibiru*, il quale tiene il suo mezzo
(vale a dire di *Tiāmat*).

Che egli fissi le vie delle stelle del cielo,
che come bestiame minuto egli pascoli il complesso degli dèi!

Questo brano fa parte dell'inno dei nomi di Marduk, il quale inno forma, come è noto, la settima tavola dell'*Enuma eliš*. L'aut-

¹ Così il Bezold, BAG, 159, il quale vede *Leitschaf*.

² Jensen, I. c., 98.

³ Kugler, I. c., 7.

⁴ Kugler, I. c., 7.

⁵ Secondo l'edizione di S. Langdon, p. 204.

⁶ Il testo ha per *rēšu* e *arkatu* gli ideogrammi sumeri *SAG* e *KUN*.

tore esalta Marduk sotto il nome astrale di Nibiru. Tutto il passo si basa sul presupposto che gli dèi astrali formano in cielo un grande gregge di pecore il quale è sorvegliato come da pastore da Marduk, da Nibiru. Marduk, Nibiru, è una stella gloriosa o splendente in cielo, la quale da pastore può afferrare tanto la parte anteriore, il petto o la fronte, quanto la parte posteriore delle costellazioni allo scopo di guiderlerettamente mostrando loro il retto cammino. È lui che stabilisce i sentieri delle stelle e che come pastore il suo bestiame minuto sorveglia e pascola il gregge degli dèi che si manifestano negli astri del cielo¹.

Nicomaco di Gerasa aveva dunque perfettamente ragione di asserire che i Babilonesi chiamavano gli astri greggi². Siccome egli dice veramente che questo nome i Mesopotamici davano alle sfere degli astri si potrebbe dedurne che i Babilonesi si imaginassero tutte le stelle ordinate in più, cioè in tre, sfere³.

R. Università di Firenze.

GIUSEPPE FURLANI

¹ Nibiru è una costellazione nella o vicino alla intersezione dell'equatore celeste e dell'eclittica, e al suo orto eliaco indicava il tempo del passaggio del sole e dei pianeti dal sud al nord dell'equatore o viceversa, Langdon, *I. c.*, 204, n. 9.

² Una parte del passo è citata anche negli *Oracula Chaldaica*, ed. Cory, 142, ed addotta dal Weidner, *I. c.*, 75, il quale ne parla adducendo i versi del *l'Enuma ellīs* citati.

³ Così afferma il Weidner, *I. c.*, 75.

DIE ERBSÜNDE IM LICHTE DER RELIGIONSGESCHICHTE

Die Lehre von der Erbsünde ist, wie allgemein anerkannt wird, eine Grundsäule des kirchlichen Glaubens. Da muss es gewiss überraschen, dass schon seit den Tagen eines hl. Augustin, des Vaters und feurigsten Anwaltes dieser Lehre, die Meinungen über sie weit auseinander gehen. Noch nicht einmal über das Wesen der Erbsünde vermochte man sich bisher zu einigen. Und wie soll man sich den engen, unauflöslichen Zusammenhang denken, der nach der feierlichen Erklärung des Völkerapostels zwischen Sünde und Tod besteht? Wie kam Paulus zu dieser Anschauung? Lag der Tod nicht schon von allem Anfang an in der menschlichen Natur, oder kam er wirklich erst mit Adams Ursünde über die Menschheit? Vielleicht verloht es sich der Mühe, diese Fragen auch einmal vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus zu behandeln und hiebei besonders auch die Auffassungen zu Rate zu ziehen, wie sie über die Sünde im Schosse der Naturvölker im Schwange sind oder doch bis vor Kurzem noch waren¹.

I. Naturmenschlichem Denken ist bekanntlich die Annahme eigen, der Mensch sei von Haus aus gesund und unsterblich geschaffen. Wenn er nun gleichwohl erkrankt oder gar stirbt, so kann die Schuld nur in einem von aussen in den Körper eingedrungenen oder von einem bösen Zauberer eingeflössten Giftstoffe liegen. Die Eingeborenen sehen in jedem Todesfalle einen Mord. Der uns so selbstverständliche Erfahrungsatz: alle Menschen müssen sterben, kommt in ihren Augen der Behauptung gleich: alle

¹ Reiches und zuverlässiges Material bietet das verdienstvolle, inzwischen auch schon ins Französische übersetzte Werk von R. Pettazzoni, *La Confessione dei Peccati. Parte prima*, Bologna, N. Zanichelli (1929). Die vorliegende Untersuchung ist eine vollständige Neubearbeitung des in den «Ricerche religiose». V. v., (1929), 494 ff. erschienenen Artikels: *Il Peccato originale nella storia delle Religioni*.

Menschen müssen ermordet werden¹. Einer Sage der Krai auf Neu-Guinea gemäss starben die Menschen ursprünglich nicht, sondern verjüngten sich, indem sie ihre alte Haut abwarf². Und so wenig wie der Tod tritt eine Krankheit von selbst ein, sondern ist stets durch einen in den Körper eingedrungenen Fremdkörper verursacht; es ist etwas, was kriecht und sich von einem Orte des Leibes an einen anderen windet³. Die Bukaua auf Neu-Guinea halten die Krankheit für ein persönliches Wesen, welches sich des Körpers bemächtigt und sich ihm anhängt⁴. Auch nach der Meinung der Loango-Neger ist die Krankheit ein persönliches Wesen und kommt dadurch zustande, dass etwas in den Menschen hineinfährt⁵.

Diesen die Krankheit und den Tod herbeiführenden Giftstoff zieht man sich zu durch *die Sünde*. Im Veda wird die Sünde ganz wie die Krankheit als ein bald festerer, bald luftflüssiger Stoff aufgefasst, in welchen sich der Sünder wie in eine Fessel oder in eine Schlinge verstrickt und durch welchen er sich Krankheit und Tod zuzieht⁶. Ebenso hat die Sünde nach altbabylonischer Ueberzeugung Krankheiten und Leiden verschiedener Art, sogar Misswachs und sonstige üble Naturereignisse im Gefolge⁷. Der selbe Zusammenhang zwischen Sünde, Krankheit, Tod und mancherlei elementarem Unglück wird von den Eingeborenen verschiedener Erdteile angenommen. « Wir müssen sterben um der Sünde willen », sagen die Kawchodinne, ein nordamerikanischer Indianerstamm⁸, ebenso huldigen die ostafrikanischen Kikuyu, die Batak auf Sumatra, die melanesischen Sulka, die Altperuaner und zahlreiche andere Völker dem Glauben, dass die Sünde Krankheit und Tod wie sonstiges Ungemach bewirke⁹. Eben darum kann man von dem Einen auf das Andere schliessen. Drohte in Peru ein starker Frost oder ein anhaltender Regen, so geschah es nicht selten, dass sich beim Priester Leute mit der Klage einfanden:

¹ Levy-Brühl, *Das Denken der Naturvölker*, 245 f. 275; ders., *Die Seele der Primärvölker*, 125. 131.

² R. Neuhauss, *Deutsch-Guinea*, III, 161.

³ Levy-Brühl, *Das Denken der Naturvölker*, 239; ders., *Die Seele der Primärvölker*, 241.

⁴ Neuhauss, III, 465.

⁵ Pechuel-Lösche, *Die Loango Expedition*, III, II, 443.

⁶ H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, 3. 4 Aufl. 294 f. 297.

⁷ Bertholet-Lehmann, *Lehrbuch der Relig.-Geschichte*, I, 579. 581. 598.

⁸ Pettazzoni, 22.

⁹ Pettazzoni, 5. 17. 19. 138.

«Der oder jener hat eine Sünde begangen, und deshalb gefriert es»¹.

Weit verbreitet ist auch die Anschauung, dass man durch Essen und Trinken Stoffe und Kräfte in sich aufnehme, welche wie das Leben, so den Tod in sich bergen können. So war in Babylonien das Leben der Götter an den Genuss des Lebenskrautes und des Lebenswassers gebunden, während der erste Mensch dieses Lebens verlustig ging, da er das ihm von Anu angebotene Lebenswasser zurückwies². Die olympischen Götter lebten von Nektar und Ambrosia; einer sinhalischen Kosmogonie zufolge verfielen dagegen die Unsterblichen dem Tode, als sie gewisse Pflanzen assen³. Dass den Speisen eine mystische Kraft innewohnt, und dass man sich durch den Genuss des Fleisches oder Blutes von Menschen wie Tieren deren Eigenschaften aneignet, steht den Eingeborenen der verschiedensten Länder fest. Würde man sich eine Zeit lang wie ein Bär nähren, so würde man die Natur eines Bären annehmen, wie man der Natur eines Weissen teilhaftig würde, wenn man die Speisen der Weissen genösse, sagen die südamerikanischen Abiponen⁴.

Da die Sünde dem Leibe des Sünder einen gefährvollen Giftstoff zuführt, welcher um der zwischen den Familien-, Sippen- und Stammesgenossen bestehenden Blutgemeinschaft willen von selbst auch auf diese übergeht, so nehmen selbstverständlich auch sie an der verderblichen Substanz wie an der Sünde teil. Natürlich vermag der durch die Sünde bzw durch den von ihr eingeschleppten Giftstoff verseuchte Organismus keine gesunden Kinder mehr zu zeugen. So pflanzt sich die Sünde der Eltern unaufhaltsam auf ihre Sprösslinge fort, weshalb es sich denn auch von selbst versteht, dass es auf dem Boden solcher Voraussetzungen eine *Erbsünde* nicht nur geben kann, sondern muss. Freilich ist aber das, was sich vererbt, niemals die persönliche Sünde des Täters selbst, sondern immer nur deren physische Folge und natürliche Wirkung, so dass man statt von einer Erbsünde genauer von einem *Erbverderben* oder *Erbübel* sprechen müsste. Nur in diesem Sinne erscheint die Erbsünde in der Religionsgeschichte. Das Bewusstsein der Vererbung von Sündenfolgen begegnet uns

¹ Pettazzoni, 138.

² B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, 123. 420.

³ Hastings, *Encyclop. of Relig. and Ethics*, V, 707.

⁴ Levy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, 263.

schon im Babylonischen. « Die Sünden meines Vaters und Grossvaters, meiner Mutter und Grossmutter, meiner Familie, meines Geschlechtes, meiner Verwandtschaft möge sich mir nicht mehr nahen », heisst es in einem Texte¹. Nur in diesem Sinne fleht der Sänger des Veda zu Varuna um Lösung von « aller Sünde des Trugs, welche wir von der Vätern ererbt haben »². Als Erbübel fassten auch die Altperuaner die Sünden der Väter auf und nahmen daher, falls ein Kind krank darnieder lag, ohne weiteres eine Verfehlung seines Erzeugers an; kamen Zwillinge oder Missgebüten zur Welt, so massen sie einer Versündigung der Eltern die Schuld bei³.

Frage man nun: Was ist Sünde?, so stimmen die entlegensten Stämme, wie die ostafrikanischen Kikuyu, die Semang auf Malakka, die Batak auf Sumatra, die Eskimo von Nordamerika, in der Erklärung überein, Sünde sei jeder Verstoss gegen Sitte und Ordnung, jeder Verletzung eines Tabus⁴. Angesichts der unendlichen Menge und Mannigfaltigkeit der Tabubräuche kann es aber sehr leicht geschehen, dass man sich, ohne es zu wissen oder zu wollen, hiegegen vergeht, also einer versehentlichen und unwissentlichen Sünde schuldig macht. Da sich aber der verhängnisvolle Gifstoff unabhängig vom Wissen und Willen des Sünder einschleicht, so kommt die unbewusste Sünde ihrer Wirkung wie ihrer Schätzung durch die Gesellschaft nach der bewussten und beabsichtigten gleich. Weit entfernt, die Schuldbarkeit einer Handlung aufzuheben oder auch nur zu verringern, ist die Versehentlichkeit im Gegenteile sogar ein erschwerender Umstand, da sie das im Täter wirksame böse Prinzip gleichsam blitzartig enthüllt⁵. Bei Beurteilung einer Tat fällt somit das Schwergewicht auf den äusseren Sachverhalt, nicht auf die innere Gesinnung, Willensrichtung oder Absicht des Täters. Die Sünde trägt ihren Lohn in sich selbst, sie wirkt *eo ipso, ex opere operato*, mechanisch, automatisch. Darum hält auch der Veda die äussere Tat und nicht den Willen für das Wesentliche und betrachtet selbst eine etwa im Schlaf begangene Sünde als schuldhaft⁶. Ebenso ziehen nach babylonischer Auffassung unbewusste Vergehen die-

¹ A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, 4. Aufl. S. 103.

² Oldenberg, 296. 303.

³ Pettazzoni, 125. 132. 165.

⁴ Pettazzoni, 5. 10. 12. 17. 21.

⁵ Levy-Brühl, *Die geistige Welt der Primitiven*, 252.

⁶ Oldenberg, 296 f. 303.

selben üblichen Folgen wie die bewussten nach sich¹, und derselben Anschauung begegnen wir bei den Eingeborenen allenthalben². Da die naturhafte oder, wie wir sie nennen wollen, die magische Sünde eine strenge Scheidung zwischen Tat und Wirkung, Schuld und Strafe nicht zulässt, so kann es nicht überraschen, dass häufig genug auch schon die Sündenstrafe, die Sündenfolge, als Sünde bezeichnet wird, wie es in den babylonisch-assyrischen Texten der Fall ist³. Am auffälligsten tritt dies im japanischen Schinto zu Tage; hier werden Sündenübel wie Blitzschlag, Schlangenbiss, körperliche Gebrechen, Aussatz usw. ohne weiteres als Sünden aufgeführt, welche als solche der Busse und Sühne bedürfen⁴. Aber auch die Kikuyuneger halten alles für Sünde, was schlimme Folgen nach sich zieht, mag gleich der Mensch selbst nicht das Geringste verschuldet haben. Wenn eine Schlange seinen Weg kreuzt, wenn ein Frosch ins Feuer springt, wenn siedendes Wasser im Topfe überläuft, wenn der Wind einen Baum knickt, so liegt eine Sünde vor, von welcher man sich irgendwie befreien und reinigen muss⁵.

Wenn der Naturmensch der Sünde eine so unheimliche Wirkung beimisst, so hat er vor allem *geschlechtliche* Verfehlungen im Auge. Wohl von der allgemeinen Erfahrung geleitet, welche Aristoteles mit den Worten ausspricht: *Omne animal post coitum triste*, erblickt er in dem mit dem geschlechtlichen Verkehre verbundenen Kraftverluste das Anzeichen einer in den Körper eingeschlichenen schwächenden Substanz, weshalb er solchen Personen, die mit verantwortungsschweren Obliegenheiten betraut sind, wie Zauberer und Priester, oder vor schwierigen, volle Kraftentfaltung heischenden Unternehmungen stehen, wie Krieger und Jäger, den Umgang mit Frauen untersagt. Dagegen geniessen keusche, jungfräuliche Personen, weil im ungeminderten Besitze ihrer Kraft, hohes Ansehen und werden als ganz besonders befähigt zur Uebernahme wichtiger Aufgaben erachtet. Die süd-

¹ Meissner, II, 140; Bertholet-Lehmann, I, 582.

² Gräbner, *Das Weltbild der Primitiven*, 127; Levy-Brihl, *Die geistige Welt der Primitiven*, 252.

³ Meissner, II, 137, der dies zu Unrecht 'merkwürdig' findet.

⁴ Bertholet-Lehmann, I, 330.

⁵ Pettazzoni, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, VI (1930), 83 f. Aber auch schon die ältesten sumerischen Texte gehen von der Anschauung aus, dass die Leiden der Menschen Folge der Sünde sind, und dasselbe gilt von den babylonischen Legenden, vor allem von der Sintflutlegende. - A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, 4. Aufl. S. 102.

amerikanischen Kagaba schreiben der Jungfräulichkeit geradezu mystische Macht zu¹, und dasselbe Gefühl liegt wohl dem auch bei Eingeborenen nicht seltenen Eheverbote zu Grunde, welches Priestern und Priesterinnen auferlegt wird, wie im alten Rom den Vestalinen, in Peru den Sonnenjungfrauen. Je höher nun aber geschlechtliche Reinheit gewertet wurde, umso näher lag es, jeden Verstoss gegen sie für nachteilig und daher sündhaft zu halten, ja es fehlt nicht an Beispielen, dass ursprünglich die geschlechtliche Sünde als die Sünde schlechthin betrachtet wurde. Die mexikanischen Huichol kennen noch heute keine andere², und von den nordamerikanischen Prärie-Indianern gilt dasselbe; die Kikuyu-Neger sehen sie als die Hauptsünde an³. Allerdings müssen bei den verschiedensten Stämmen auch Diebstahl, Mord, falsches Zeugnis und andere Untaten als Sünden gebüßt werden; doch ist dies allem Anscheine nach erst das Ergebnis einer längeren Entwicklung⁴. Nicht als ob der geschlechtliche Umgang an sich schon und unter allen Umständen als sündhaft gälte. Immerhin bleibt doch auch der eheliche Verkehr manchen Beschränkungen unterworfen und darf namentlich während der Schwangerschaft und monatlichen Regel nicht ausgeübt werden. Setzen sich die Gatten darüber hinweg oder machen sie sich anderer, Sitte und Herkommen verletzender Verfehlungen schuldig, wie des Ehebruches, der Blutschande, der Sodomie, der Bestialität, so beflecken und beschmutzen sie sich. Im alten Mexiko wurden geschlechtliche Sünden als Menschenkot bezeichnet; die Kagaba nennen sie Unrat⁵. Nichts war geeigneter als Verfehlungen solcher Art, der naturmenschlichen Anschauung Vorschub zu leisten, durch die Sünde ströme ein gefahrvoller Giftstoff in den Organismus des Sünder ein und teile sich sofort auch dessen nächsten Angehörigen mit, namentlich dem Gatten und dem Kinde. Unterhält bei den Kpelle-Negern eine verheiratete Frau ehebrecherische Beziehungen, so trägt ihr Gatte den Schaden davon; ist er Jäger, so hat er keinen Erfolg, ist er Bauer, so missrät ihm die Ernte, geht er in das Gebüsch, um das Gestrüpp

¹ Pettazzoni, *Confessione*, 39.

² Pettazzoni, *Confessione*, 35.

³ Pettazzoni, *Studi e Materiali*, V (1929), 277; VI (1930), 83. Ebenso gilt den Eingeborenen des Bismarck-Archipels das Geschlechtliche als das Böse schlechthin, *Anthropos* XXIV (1929), 1011 f.

⁴ Pettazzoni, *Confessione*, 38, 107, 134, 252.

⁵ Pettazzoni, 40, 75 f. 92.

zu fällen, so wird er sich leicht schneiden oder sonstwie verletzen. Legt jedoch seine Frau ein offenes Bekenntnis ab, so schlachten beide ein Huhn mit den Worten; «Jetzt ist nichts mehr in meinem Leibe»¹. Begreiflicher Weise wirkt sich der in der geschlechtlichen Sünde abgesonderte Giftstoff mit Vorliebe im Schosse der Frau aus, sei es, dass er die Empfängnis vereitelt², sei es, dass er die Entwicklung der Leibesfrucht schädigt oder die Geburt sehr erschwert, wenn nicht ganz verhindert. Versündigt sich eine Frau während ihrer Schwangerschaft mit einem Liebhaber, so setzt sie sich der schweren Gefahr aus, dass nicht nur ihr zu erwartendes Kind, sondern auch sie selbst stirbt; ebenso bringt der Gatte, welcher sich während der Schwangerschaft seiner Frau mit einer anderen vergeht, diese wie ihr Kind in Todesgefahr³.

Je unheilvoller die magische Sünde wirkt, desto angelegentlicher ist man darauf bedacht, sich von ihr befreien. Nirgends tritt ihr stofflicher Charakter so handgreiflich zu Tage wie in der Annahme, sie sei in den Kleidern versteckt; will man sich daher entsündigen, so entledigt man sich seiner Kleider, wie sich denn in Altmexiko zu diesem Zwecke Ehebrecherinnen und Dirnen, auch Trunkenbolde, nackt ausziehen⁴. Im Glauben, das Sündengift sitze im Blute, zapft man sich Blut aus den Geschlechtsstilen ab⁵. Haust die Sünde im Magen oder in den Gedärmen, so greift man zu Brechmitteln, Vomitiven; tun diese ihre Schuldigkeit, so ist man die Sünde los⁶. Fasst man die Sünde als Schmutz und Unrat auf, so nimmt man zu Bädern und Waschungen seine Zuflucht⁷; so wird man der Schuld ledig, «wie der Schweissbedeckte seiner Unreinheit, wie der Vogel seines Eies»⁸. Hand in Hand mit solchen Waschungen und anderen Reinigungsmitteln geht sehr häufig ein Sündenbekenntnis, namentlich dann, wenn es sich um geschlechtliche Verfehlungen handelt. Bei zahlreichen Negerstämmen muss die Gebärende ihre Fehltritte mit fremden Männern bekennen; dadurch treibt sie die Sünde aus

¹ Pettazzoni, *Studi e Materiali*, VI (1930), 64.

² Pettazzoni, *Confessione*, 2. 89. In Altmexiko hatte die geschlechtliche Sünde auch Geschlechtskrankheiten im Gefolge, überdies unheilbare Gebrechen der Kinder wie der Erwachsenen, aber auch Armut, Misswachs und anderes Unglück. Vgl. Pettazzoni, 89 ff.

³ Pettazzoni, a. a. O., 64. 65.

⁴ Pettazzoni, *Confessione*, 82. 84. 125 f.

⁵ Pettazzoni, 89.

⁶ Pettazzoni, 5. 30 ff.

⁷ Pettazzoni, 3. 15. 58.

⁸ Oldenberg, 322.

sich heraus¹, so dass sie nun weggewaschen, weggefegt, weggebrannt werden kann². Verweiger aber die Wöchnerin die Beicht, so wird sie samt dem Kinde dem Tode schwerlich entrinnen³. Die Beicht ist vielfach auch ein Mittel zur Krankenheilung⁴. « Bekenne deine Sünden! », fordert der Zaubermeister bei den Fan-Negern den Kranken auf und ruft, so oft dieser eine Sünde nennt, gebieterisch aus: « Möge sich deine Sünde in die Weite entfernen, ins Meer versenken! »⁵. Werden die Reinigungsbräuche sammt der Beicht sorgsam vollzogen, so wird und muss sich auch der Erfolg, die Tilgung der Sünde und damit die Genesung, unfehlbar einstellen; trifft dies tatsächlich gleichwohl nicht zu, so kann die Schuld nur daran gelegen sein, dass etwas versehen und namentlich in der Beicht eine Sünde verschwiegen wurde⁶.

II. Die magische Sünde richtet sich lediglich wider die gesellschaftliche Sitte und Ordnung oder wider die herkömmlichen Tabubräuche und hat mit irgendwelchen göttlichen Wesen und Satzungen noch nichts zu tun; sie ist wesentlich vorreligiös, areligiös. Sobald nun aber an die Stelle der bisher durch den Zauber bezwungenen unpersönlichen Naturkräfte persönliche göttliche Wesen treten und die Magie durch die Religion zurückgedrängt wird, nimmt die Sünde einen wesentlich anderen Charakter an. Nunmehr richtet sie sich nicht mehr nur gegen äussere Ordnungen und Bräuche, sondern gegen die Anordnungen und Gebote höherer Mächte, welche als die Urheber und Wächter geheiligter Sittlichkeit gehorsame, aus der Anerkennung eigener Abhängigkeit geborene Unterwerfung unter ihren Willen verlangen. Eine versehentliche, unwissentliche Sünde kann es daher wenigstens grundsätzlich nicht mehr geben; denn von einer Widersetzlichkeit gegen die Gottheit kann da nicht die Rede sein, wo es an der Kenntnis ihres Willens oder an der Absicht seiner Uebertretung gebriicht. Nicht mehr auf der äusseren, objektiven Tat, sondern auf der inneren, subjektiven Gesinnung liegt jetzt der Nachdruck. Sünde und Sündenverderben fallen nicht mehr zusammen; die

¹ Eine hervorragende Rolle spielt dieses in den babylonischen Ritualien, welche zur Heilung von Krankheiten angewandt wurden. Der babylonische Sühnepriester zählte alle möglichen Sünden auf, um die Wurzel des Unglücks sicher zu treffen. Jeremias, 102.

² Pettazzoni, Studi e Materiali, VI, 78.

³ Pettazzoni, Confessione, 56 f.; 230. 240. 252.

⁴ Pettazzoni, 1 ff. 9, 21 f. 47 f.

⁵ Pettazzoni, Studi e Materiali, VI, 65.

⁶ a. a. O., 66.

sich heraus¹, so dass sie nun weggewaschen, weggefegt, weggebrannt werden kann². Verweiger aber die Wöchnerin die Beicht, so wird sie samt dem Kinde dem Tode schwerlich entrinnen³. Die Beicht ist vielfach auch ein Mittel zur Krankenheilung⁴. « Bekenne deine Sünden! », fordert der Zaubermeister bei den Fan-Negern den Kranken auf und ruft, so oft dieser eine Sünde nennt, gebieterisch aus: « Möge sich deine Sünde in die Weite entfernen, ins Meer versenken! »⁵. Werden die Reinigungsbräuche sammt der Beicht sorgsam vollzogen, so wird und muss sich auch der Erfolg, die Tilgung der Sünde und damit die Genesung, unfehlbar einstellen; trifft dies tatsächlich gleichwohl nicht zu, so kann die Schuld nur daran gelegen sein, dass etwas versehen und namentlich in der Beicht eine Sünde verschwiegen wurde⁶.

II. Die magische Sünde richtet sich lediglich wider die gesellschaftliche Sitte und Ordnung oder wider die herkömmlichen Tabubräuche und hat mit irgendwelchen göttlichen Wesen und Satzungen noch nichts zu tun; sie ist wesentlich vorreligiös, areligiös. Sobald nun aber an die Stelle der bisher durch den Zauber bezwungenen unpersönlichen Naturkräfte persönliche göttliche Wesen treten und die Magie durch die Religion zurückgedrängt wird, nimmt die Sünde einen wesentlich anderen Charakter an. Nunmehr richtet sie sich nicht mehr nur gegen äussere Ordnungen und Bräuche, sondern gegen die Anordnungen und Gebote höherer Mächte, welche als die Urheber und Wächter geheiligter Sittlichkeit gehorsame, aus der Anerkennung eigener Abhängigkeit geborene Unterwerfung unter ihren Willen verlangen. Eine versehentliche, unwissentliche Sünde kann es daher wenigstens grundsätzlich nicht mehr geben; denn von einer Widersetzlichkeit gegen die Gottheit kann da nicht die Rede sein, wo es an der Kenntnis ihres Willens oder an der Absicht seiner Uebertretung gebracht. Nicht mehr auf der äusseren, objektiven Tat, sondern auf der inneren, subjektiven Gesinnung liegt jetzt der Nachdruck. Sünde und Sündenverderben fallen nicht mehr zusammen; die

¹ Eine hervorragende Rolle spielt dieses in den babylonischen Ritualien, welche zur Heilung von Krankheiten angewandt wurden. Der babylonische Sühnepriester zählte alle möglichen Sünden auf, um die Wurzel des Unglücks sicher zu treffen. Jeremias, 102.

² Pettazzoni, *Studi e Materiali*, VI, 78.

³ Pettazzoni, *Confessione*, 56 f.; 230. 240. 252.

⁴ Pettazzoni, 1 ff. 9, 21 f. 47 f.

⁵ Pettazzoni, *Studi e Materiali*, VI, 65.

⁶ a. a. O., 66.

Sündenfolge wird zur Sündenstrafe, welche von der Gottheit nach Massgabe der vom Sünder bekundeten Unbotmässigkeit verhängt wird. Wie sie nicht mehr auf äusserlichem Wege entsteht, so kann die Sünde nun auch nicht mehr durch äusserliche, mechanische Mittel behoben werden. Einem inneren, frei und bewusst gefassten, eine trotzige Auflehnung gegen die Gottheit in sich schliessenden Willensentschlüsse entsprungen, kann die Sünde nur von der beleidigten Gottheit selbst auf Grund eines neuen, jenen früheren reumütig widerrufenden Willensbeschlusses des Sünder erlassen werden. Die magische Sünde, ohne Kenntnis Gottes und seines Willens verübt, ist eben deshalb gott-los; die im Bereiche der Gottesverehrung, der Religion, begangene religiöse Sünde ist gottfeindlich. Weil naturhaft und mit dem von ihr verursachten Uebel eins, kann und muss sich die magische Sünde von dem durch sie verseuchten Sünder auf seine Nachkommen vererben; die religiöse Sünde ist der Ausfluss einer rein persönlichen Willensentscheidung und eben deshalb schlechthin unvererblich und unübertragbar. Daraus ergibt sich von selbst, dass es eine Erbsünde nur auf der magischen Entwicklungsstufe geben kann und auch hier nur im Sinne eines Erbverderbens, nicht aber einer wirklichen Erbsündhaftigkeit.

Natürlich liess sich das naturmenschlich magische Denken nicht mit einem Zauberschlage aus der Welt schaffen, sondern wirkte immer noch kräftig, wenn auch versteckt und unerkannt, auch dann noch, als das religiöse bereits zur Herrschaft gelangt war. Dass die religiöse Sünde, solange die Götter selbst noch, wie bei vielen Naturvölkern und im alten Mexiko, magische Züge trugen, ihren magischen Kern nicht verleugnete, versteht sich von selbst. So legte man im Reiche der Azteken in gewissen Fällen einem Priester der Göttin Tlaçolteotl eine Beicht seiner Sünden ab; aber wie schon dieses Mittel selbst als magisches Reinigungsmittel gegen geschlechtliche Sünden diente, so offenbarte es seine magische Herkunft erst recht durch die mit ihm verbundene schmerzhafte Durchbohrung der Zunge oder der Ohren¹. Auch auf Malakka sind die Eingeborenen bereits zur Verehrung göttlicher Wesen fortgeschritten, welche sie um Verzeihung ihrer Sünden anflehen, indem sie sich zugleich nach echt magischer Gepflogenheit Blut abzapfen². Die Ijca in Südamerika wenden, obschon

¹ Pettazzoni, *Confessione*, 80 f. 88.

² Pettazzoni, 13.

bereits zum Katholizismus bekehrt, im Falle einer Krankheit oder wenn sie ihr Gewissen von einer Schuld belastet glauben, dieselben Mittel zur Sündentilgung an, wie sie von den Eingeborenen unter Leitung des Zauberpriesters benutzt werden¹. Auch im alten Peru legte der Büsser eine religiöse Beicht ab, bei welcher er zur Besserung seines Lebens sowie zum Gehorsame gegen die Götter ermahnt wurde; dies hinderte keineswegs, dass die Sünde nach magischer Art durch Wegblasen, Ausspucken oder Versenkung ins Wasser beseitigt wurde². In China macht die taoistische Kirche ihren Gläubigen zwar ebenfalls eine religiöse Beicht sowie das Gelöbnis, nicht mehr zu sündigen, zur Pflicht; dessen ungeachtet hält sie an der magischen Uebung fest, dass die Kranken ihre Sünden aufschreiben und die Zettel ins Wasser werfen³. Ebenso kreuzen sich die beiden Sündenauffassungen im Veda⁴. Wird die Schuld als Verletzung eines göttlichen Gebotes angesehen, so wendet man sich mit Gaben an den Gott. Denkt man sich aber die Sünde als einen dem Täter wie eine Krankheitssubstanz anhaftenden Giftstoff, so nimmt man magische Verrichtungen vor, durch welche die Ansteckung vernichtet oder in unschädliche Ferne geleitet werden soll, sucht den Sündenstoff wegzuwaschen, abzuwischen, zu verjagen, zu verbrennen oder wie eine Krankheit durch Heilkräuter zu überwinden⁵. Desgleichen betet der Fromme in Babylonien zu seinem Gottes um Erlösung vom Banne, welchen er durch seine Sünde verwirkt hat, hält es aber dennoch für nötig, diese Lösung selbst in die Hand zu nehmen, indem er verschiedene Dinge, eine Dattel, einen Strick, ein Fell, verbrennt, um so den Bann durch das reinigende Feuer zu vernichten⁶.

Aber auch im Herrschaftsgebiete der vollentwickelten Religion, wo die Gottheit als höchstes sittliches Wesen verehrt wird und alles Magische von sich abgestreift hat, wuchert der magische Sündenbegriff unter der Decke üppig fort. Wohl wird hier die Sünde grundsätzlich nicht mehr als äusserer, objektiver, physiologischer, sondern als innerer, subjektiver, psychologischer Vorgang angesehen, welcher dann aber freilich eben als solcher nur mehr innere, psychologische Wirkungen nach sich ziehen und

¹ Pettazzoni, 41 f.

² Pettazzoni, 123, 127.

³ Pettazzoni, 215, 216.

⁴ Und das Gleiche gilt vom Avesta sowie in Babylon.

⁵ Oldenberg, 297, 321 f.

⁶ Meissner, II, 230.

für Tod, Krankheit oder sonstige naturhafte Uebel nicht mehr verantwortlich sein kann. Da diese nun aber gleichwohl noch fortbestehen, so sucht man dies mit der Annahme zu erklären, solche Uebel seien die Strafe der durch die Sünde beleidigten Gottheit, und da unter dieser Voraussetzung zu erwarten wäre, die Gottheit müsste mit der Sünde doch auch die Strafe erlassen, so nimmt man zur Behauptung seine Zuflucht, die trotz der Sündenvergebung noch bestehenden Leiden dienten nach Gottes heiligem Willen zur Prüfung und Läuterung des Sünder, um ihn zur Einsicht in die Gefährlichkeit und Bösartigkeit der Sünde zu bringen. In Wirklichkeit bemächtigen sich aber Krankheit und Tod unzähliger Menschen, bei welchen weder Sünden und Strafen, noch Prüfungen und Läuterungen in Betracht kommen können, so dass die Unzulänglichkeit jener Erklärungsversuche klar zu Tag tritt. Somit ist die Verkoppelung der religiösen Sünde mit physischen Uebeln wie Krankheit und Tod vom Standpunkte eines würdigen Gottesbegriffes aus überhaupt nicht zu begreifen, während sie auf dem Boden der magischen Weltanschauung selbstverständlich und notwendig ist. Erwägt man nun überdies, dass sich die magischen Mittel der Sündenvergebung, Bäder, Waschungen und Sündenbekennenisse, auch im religiösen Zeitalter grosser Beliebtheit erfreuen, dass ferner die für das Magische so charakteristische Gleichgiltigkeit für eine strenge Scheidung zwischen bewussten und unbewussten, freiwilligen und unfreiwilligen Sünden im Bereiche des Religiösen keineswegs überwunden ist, so ist die bedeutende Rolle nicht zu erkennen, welche die magische Sünde selbst unter der Herrschaft der höchsten Religionen noch spielt. Zugleich ist aber auch klar, dass die magische Sündenauffassung der religiösen lange vorausgegangen sein muss, denn niemals wäre man von letzterer aus auf die so peinliche Verlegenheit bereitende Verkoppelung von Sünde und Tod gekommen, wäre sie nicht durch unvordenkliche Ueberlieferung geheiligt gewesen. Zugleich ein neuer Beleg dafür, dass der zeitliche Vorsprung der Magie vor der Religion nicht zu bezweifeln ist.

III. Vom monotheistischen Gottesglauben durchpulst und getragen, ist das Alte Testament das klassische Bereich des religiösen Sündenbegriffes. Da sich jedoch dieser Gottesbegriff lange nicht zu voller Reinheit zu erheben vermag, sondern mit starken unterreligiösen Strömungen zu ringen hat, so kann es nicht überraschen, wenn sich die religiöse Sündenauffassung auch hier nicht sofort durchzusetzen vermag, sondern noch auf

weiten Strecken Hand in Hand mit der magischen geht. Als Sünde gilt in alter Zeit alles, was dem Volksbrauche widerspricht und nicht vorkommen sollte; zwischen Vergehen gegen das Sittengesetz und solchen gegen Tabuvorschriften wird nicht nur nicht scharf geschieden, sondern letzteren sogar noch grösseres Gewicht als ersteren beigelegt¹. Ebenso wenig werden wissentliche und unwissentliche, freiwillige und unfreiwillige Verfehlungen streng auseinander gehalten; man kann sich die schwerste Sünde zuziehen, ohne es auch nur zu ahnen. « Ich habe gesündigt, denn ich wusste nicht, dass du mir entgegenstehest », spricht Balaam; obschon Jonathan von dem Schwure, durch welchen Saul das Volk zur Enthaltung von aller Nahrung verpflichtet hat, nichts weiss, soll er gleichwohl dem Tode verfallen². Ausdrücklich gebietet Jahwe, sterben müsse ein jeder, welcher die heiligen Dinge auch nur einen Augenblick schaue, und so werden 70 der Söhne Jechonias dahingerafft, weil sie die hl. Lade angesehen haben, Oza wird mit dem Tode bestraft, obgleich er die hl. Lade nur in der besten Absicht, sie vor dem Sturze zu bewahren, festhält³. Sünde ist im alten Israel auch alle Unreinheit, welche daher rituell gesühnt werden muss, mag sie verschuldet sein oder nicht; der Entspannung bedarf daher die Wöchnerin, der Aussätzige, sowie wer an Samenfluss leidet⁴. Die Sünde hat Tod, Krankheit, Kinderlosigkeit und sonstige physische Uebel im Gefolge, reisst auch nicht nur den Sünder selbst, sondern zugleich seine Sippe, ja das ganze Volk mit ins Verderben und befleckt wie das Land überhaupt, so besonders das Heiligtum⁵. Noch zur Zeit Jesu erkennt man am Gebresten eines Kindes die Sünde der Eltern. « Rabbi, so fragen die Jünger angesichts des Blindgeborenen, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dass er blind zur Welt kam? »⁶. Wie der Geschlechtsverkehr nach naturmenschlicher Anschauung schwächt, so macht er in Israel unrein⁷; auch hier müssen sich daher die Krieger vor dem Auszuge ins Feld ihrer Frauen enthalten⁸. Wie bei den Naturmen-

¹ Gen., 20, 9; 26, 10; 34, 7; 2 Sam., 13, 12.

² Num., 22, 34; 2 Sam., 14, 43; vgl. R. Smend, *Lehrbuch der alttestl. Relig.-Geschichte*, 106 f.

³ Num., 4, 20; 2 Sam., 6, 19; 2 Sam., 6, 6.

⁴ Lev., 12, 1 ff.; 14, 1 ff.; 15, 1 ff.

⁵ Gen., 9, 25; 20, 2 ff.; 26, 10 ff.; Ex., 20, 5; 34, 7; Num., 14, 18; Deut., 5, 9; 2 Sam., 2, 27 ff.; 2 Sam., 21, 5 f.; 1 Kön., 2, 33; 2 Kön., 5, 27.

⁶ Joh., 9, 2.

⁷ Lev., 15, 18.

⁸ Deut., 23, 10 ff.; 2 Sam., 21, 5 f.; 2 Sam., 11, 11.

schen, so dienen in Israel Bäder, Waschungen, Kleiderwechsel und Sündenbekennnis zur Tilgung der kultischen Unreinheit und der Sünde¹. Allerdings stehen im AT die geschlechtlichen Sünden nicht so sehr im Vordergrunde, wie es bei vielen Eingeborenen der Fall ist. Doch wird auch ihnen grosse Bedeutung beigemessen, da sie nicht nur die Vernichtung fast der ganzen Menschheit durch die Sintflut, sondern auch die Zerstörung Sodomas und Gomorras verschuldet haben.

Ein Janusgesicht weist die Ursünde der Stammeltern im Paradiese auf². Wohl trägt sie die Züge der religiösen Sünde an sich, soferne sie als eine dem eitlen Streben nach Gottgleichheit³ entsprungene Uebertretung eines göttlichen Gebotes geschildert und von Jahwe sofort mit schwerer Strafe geahndet wird. Gleichwohl blickt der uralte magische Südenbegriff noch überall durch. Denn der Fall besteht in einer Tabuverletzung durch den Genuss einer Frucht, also in einer physischen Handlung, und physischer Art sind auch die hiedurch verwirkten Uebel: Geburtswehen, äussere Beschwerden und der Tod, ganz die Folgen, wie sie die magische Sünde bei den Eingeborenen nach sich zu ziehen pflegt. So sehr ist die Erzählung vom Sündenfalle trotz ihrer religiösethischen Färbung vom magischen Realismus beherrscht, dass sie nicht nur den Tod, sondern auch das Leben stofflich bedingt sein lässt, denn wie die Stammeltern mit der verbotenen Frucht den Tod in sich hineinessen, so können sie der Versicherung Jahwes gemäss ebenso unsterbliches Leben in sich aufnehmen, wenn sie die Hand nach dem Baume des Lebens ausstrecken (Gen. 3, 22).

Um seines magischen Charakters willen legt der Fall der Stammeltern den Gedanken an die Erbsünde allerdings von selbst nahe, da die magische Sünde wesentlich Gemeinschaftssünde ist und nicht nur den Täter selbst, sondern auch sein ganzes Geschlecht ins Verderben stürzt. Da aber die Ursünde neben ihrer magischen, wie wir schon sahen, zugleich eine religiöse Seite hat, so kann es eben um dieser willen zu einer Vererbung der Sünde als solcher jedenfalls nicht kommen, und selbst die ihr entspringenden Uebel nehmen keine weitere Ausdehnung an, sondern

¹ Gen., 35, 2; Lev., 16, 23 f; Estr., 9, 6 ff; Neh., 1, 6 ff; 9, 2.

² Einen Sündenfall des ersten Menschen gibt es übrigens auch im Avesta sowie bei den alten Indern, vgl. Jeremias, 103; H. Lüken, *Die Traditionen des Menschengeschlechts*, 2 Aufl. 89 f.

³ Aus dem Streben nach Gottgleichheit entspringt die erste Sünde auch bei den Indern. Lüken 89 f.

beschränken sich auf die schuldigen Teile. Tatsächlich spricht Jahwe seinen Fluch nur über die Schlange und über Adam und Eva aus, ohne ihre Nachkommen in diesen Fluch einzuschliessen und ohne ein Wort darüber verlauten zu lassen, dass ihm fortan die ganze Menschheit unterliegen und eine Schwächung ihrer Natur eintreten solle. Was der hl. Augustin und im Anschlusse an ihn die kirchliche Lehre an physischem und psychischem Unheil vom Sündenfalle für die Welt ableitet, findet im schlichten Texte des biblischen Erzählers, des Jhwisten, keine Stütze, sondern muss erst in ihn hineingelesen werden, um aus ihm herausgelesen werden zu können. Der Darstellung des Jhwisten gemäss haben die Stammeltern durch ihren Ungehorsam nicht nur keine Einbusse, sondern im Gegenteile eine Steigerung an geistigen Fähigkeiten erfahren, durch welche sich Jahwe bedroht fühlt¹. Der Erkentnis des Guten und Bösen teilhaft, sind sie nun sogar seinesgleichen geworden; sie brauchen jetzt nur mehr die Hand nach dem Lebensbaume auszustrecken und sich auch noch Unsterblichkeit anzueignen, um ihm vollends ebenbürtig zu werden, und eben um dies zu verhindern, nicht so fast um ihrer Unfolgsamkeit willen, verstösst sie Jahwe aus dem Lustgarten und lässt ihn durch die Cherubim mit den feurigen Schwertern bewachen (Gen. 3, 22 ff.). Wie wenig der Jhwist daran denkt, die Ureitern mit der Verantwortlichkeit für die Sünde und den Tod auch nur ihrer eigenen leiblichen Kinder, geschweige der ganzen Menschheit zu belasten, das gibt er deutlich mit den Worten zu erkennen, welche er Jahwe an Kain richten lässt: « Wenn du recht handelst, so wirst du Lohn empfangen; wenn aber nicht, so lauert die Sünde vor der Tür und verlangt nach dir, du aber sollst über sie herrschen (Gen. 4, 7) ». Ueberhaupt ist es dem Jhwisten sichtlich weniger um die Erklärung der ersten Sünde, als anderer, die Gemüter lebhaft beschäftigender Rätsel des Daseins zu tun². Wie kommt es, dass die Schlange, ein bei den Semiten allgemein als göttlich verehrtes Tier³, so mühsam auf dem Boden dahinkriechen muss⁴, während sich so viele andere Tiere frei und leicht

¹ Vgl. R. Smend, *Lehrb. der alttestl. Relig.-Gesch.*, 119 ff.; Gunkel, *Die Schriften des AT.s. Die Urgeschichte und die Patriarchen*, 2. Aufl. (1921) 55 ff.; 65 ff.; Gressmann, *Die Paradiesage*, Festgabe f. Harnack (1921) 24 ff.

² Vgl. Gunkel, 63 f.

³ Smend, 119; Gressmann, 32 ff.; Gunkel, 60 f.; J. Feldmann, *Paradies und Sündenfall*, 36 ff.

⁴ Die altorientalische Vorstellung kennt *aufrecht stehende Schlangen-Ungeheuer*, s. Jeremias, 106.

auf ihren Füssen fortbewegen und die Vögel auf ihren Flügeln lustig in die Lüfte emporschwingen? Wie kommt es, dass das Weib seine Kinder unter so grossen Schmerzen gebären muss? Wie kommt es, dass der Mann der Erde ihre Früchte so mühsam im Schweiße seines Angesichtes abtrotzen muss? Und woher das furchtbare Muss des Sterbens? Die Lösung dieser Rätsel bringen die Verfluchungen, welche Jahwe der Ursünde folgen lässt. Solche Fragen begegnen uns aber auch schon bei verschiedenen Naturvölkern, besonders liegt ihnen die Aufhellung des düsteren Todesloses am Herzen. Sie schlagen hiebei verschiedene Wege ein. Die einen bürden die Verantwortung den Menschen selbst auf, welche dem Tode in sträflicher Sorglosigkeit Eingang gewährten. Die andern verteilen die Schuld zwischen den Menschen und einem dämonischen Wesen, welches diese betört und zum Genusse einer verbotenen Frucht oder zu einer Tabuverletzung verführt¹. Der Schriftgattung solcher aetiologischer Märchen gehört auch die Erzählung vom verlorenen Paradiese an, welche aus verschiedenen Stücken zusammengeschweisst ist² und wahrscheinlich aus Babylonien stammt³. Geschichtlichen Wert kann sie, das Erzeugnis dichterischer Volksphantasie, natürlich nicht beanspruchen⁴; die Anfänge der Welt und der Menschheit sind in undurchdringliches Dunkel gehüllt, das zu erleuchten der Wissenschaft wohl niemals gelingen wird. Selbstverständlich eignet dem Berichte auch nicht die Heilsbedeutung, welche ihm erst viel später beigelegt wurde; augenscheinlich massen ihm die Israeliten in alter Zeit eine solche auch selbst nicht zu, da sie ihn Jahrhunderte hindurch nicht mehr beachteten.

Es war das unvergängliche Verdienst der Propheten, einer reinen und erhabenen Gottesvorstellung und mit ihr der Einsicht Bahn gebrochen zu haben, dass man sich nicht durch wissenschaftliche oder unwissenschaftliche Verstösse gegen rituelle Vorschriften und Bräuche, sondern nur durch Auflehnung wider Gott und bewusste Uebertretung seiner Gebote versündige. Auf den Fall Adams

¹ Hastings, *Encyclop. of Relig.*, V, 706. Ausserordentlich reiches Material bei Feldmann, 285 ff; 314 ff; 359 ff; 418 ff.

² Vgl. J. Meinhold, *Die Erzählungen vom Paradiese und Sündenfalle*, Festschrift für Budde 122 ff.

³ Vgl. A. Loisy, *Les Mythes Babyloniens*, 70 ff; Gressmann, *Die Paradieses-Sage*, Festgabe f. Harnack, 40 f.; vgl. dagegen Feldmann, 234 ff., 250 ff.

⁴ Selbstverständlich halten kirchliche Schriftsteller an der Geschichtlichkeit der Erzählung gläubig fest, so Feldmann, 34 ff; 485 f; 503 ff; 587 ff; J. Freudenthaler, *Erbsünde und Erbblod b. Apostel Paulus*, 3 f.

kommen sie nirgends zurück, nirgends leiten sie von ihm die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit und Sterblichkeit ab, sogar der Jähwist setzt das Verderben, welches von Jahwe mit der Ausstilzung fast der ganzen Menschheit durch die Sintflut geahndet wurde, nicht der Sünde der Stammeltern, sondern der Vermischung der Göttersöhne mit den schönen Töchtern der Menschen auf Rechnung¹. Ebensowenig wissen die Geschichtsbücher oder die erbaulichen Schriften von einer sich durch Vererbung fort-pflanzenden Ursünde. Wohl seufzt der Psalmist: « Siehe, ich bin ja in Schuld geboren ». Er leitet aber diese Schuld nicht von den Ureltern ab, wie man die Stelle später verstand, sondern fährt fort: « und in Sünden hat mich meine Mutter empfangen » (50, 7), hat also lediglich persönliche Sünden seiner Eltern im Auge². Wohl klagt auch der Dulder Job, nicht einmal ein kleines Kind, und wäre es erst einen Tag alt, sei fleckenlos (14, 4). Aber so gern man auch diesen Ausspruch in christlicher Zeit zum Beweise der Erbsünde anführte, so handelt er doch lediglich von einer allgemeinen Sündhaftigkeit; im hebäischen Texte heisst es übrigens bloss, niemand könne Reines aus Unreinem schöpfen, und nur die griechische Uebersetzung der LXX ergibt den erwähnten Wortlaut.

Die Religion des nachexilischen Judentums vermochte sich auf der idealen Höhe der prophetischen Verkündigung nicht zu behaupten. Waren selbst die grössten Propheten nicht imstande gewesen, dem in der Volksseele allzu tief eingewurzelten magischen Sündenbegriffe ein Ende zu bereiten, so schoss dieser, während des babylonischen Exils durch Berührung mit der stark magisch eingestellten Umwelt genährt und bestärkt, in den Jahrhunderten vor Christus erst recht üppig ins Kraut. Erst jetzt, im Zeitalter der Weisheitsbücher, der Apokryphen und Apokalypsen, als sich auch die im Talmud, Targum und Midrasch niedergelegte rabbinische Theologie auszubilden begann, kam die jähwistische Erzählung vom Sündenfalle zu Ehren, erst jetzt fing man an, die Verantwortung für die menschliche Sündhaftigkeit und Sterblichkeit auf die Ureltern abzuwälzen. Die Rollen wurden verschieden verteilt. Bald wurde die Hauptschuld der Stamm-Mutter, bald dem Satan zugeschoben, Adam selbst aber auffällig

¹ Wie später der äthiopische Henoch und das Buch der Jubiläen.

² Dass hier von keiner Erbsünde die Rede ist, beginnt man auch kirchlich-ersteits zuzugeben, so B. Bartmann, *Lehrb. der kath. Dogmatik*, I⁷, 290; Freudenthaler, 42 ff. 50.

geschont. Dem Siraziden zufolge «nahm die Sünde vom Weibe ihren Anfang, und um seinetwillen sterben wir alle» (25, 23). Nach dem Buche der Weisheit dagegen ist durch den Neid des Teufels der Tod in die Welt gekommen, und die ihm angehören, ahmen ihm nach » (2, 24). Da drängt sich unwillkürlich die Frage auf : Wieso sterben wir denn alle um des Weibes willen? Wieso ist der Tod durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen? Aus der jahwistischen Paradieseserzählung ergibt sich dies keineswegs, denn davon, dass sich der Tod zur Strafe der Ursünde von den Ureltern auf die ganze Menschheit vererben solle, ist da nichts zu lesen. Im Gegenteile wird angedeutet, dass nicht einmal die Ureltern selbst trotz ihres Ungehorsames gestorben wären, wenn sie nicht Jahwe durch Vertreibung aus dem Paradiese am Genusse der Frucht des Lebensbaumes gehindert hätte, so dass man ebenso gut sagen könnte: Durch den Neid Jahwes ist der Tod in die Welt gekommen. In den kanonischen Büchern des AT.s erscheint der Tod, soweit er nicht als Strafe für eine Sünde, und zwar auch nur einer persönlichen, nicht aber einer ererbten Sünde hingestellt wird, immer nur als die Folge der gottgeschaffenen Leiblichkeit; wie kann denn nun der Sirazide behaupten, dass wir alle um Evas willen sterben? Und wenn der Mensch, wie in der Weisheit versichert wird, von Gott nach seinem Bilde und Gleichnisse unsterblich gestaltet war (2, 23); wenn ferner Gott den Tod nicht geschaffen hat, noch sich freut über den Untergang der Lebendigen (1, 13), wie soll der Neid des Teufels imstande sein, ihn über die ganze Menschheit zu verhängen?

All dies wird jedoch leicht begreiflich, wenn man die in sehr alte Zeit zurückreichende jüdische Ueberlieferung¹ berücksichtigt, wornach der Teufel den Menschen um die Ehre beneidete, von den Engeln bedient zu werden und die Erde zu beherrschen. Noch stärker aber sei im Teufel das Verlangen nach Befriedigung der geschlechtlichen Lust gewesen; er wollte den Adam töten und die Eva zum Weibe nehmen. Als er einst in Gestalt der Schlange die ersten Menschen bei Ausübung des ehelichen Verkehrs belauschte, da gelüstete es ihn nach der Eva; er wohnte ihr bei und flössste ihr das tödliche Sündengift ein, das *inquinamentum*, nachdem er ihr Wein zu trinken gegeben hatte. Diesen Wein reichte

¹ Niedergelegt im Talmud, in den Targumin und Midraschim, vgl. F. R. Tennant, *The Sources of the Doctrines of the Fall and Original Sin*, 145 ff. 152 ff. 157 ff. 160.

Eva auch ihrem Manne und reizte so auch in ihm das Gelüste. Da sie die verbotene Frucht auch den Tieren reichte, so kam der Tod nicht nur über die Menschheit, sondern auch über die Tiere, von welchen nur der Phönix nichts ass. Ueberhaupt wurde die ganze Erde verflucht¹. Der haggadischen Ueberlieferung gemäss trug also der Sündenfall durchaus das Gepräge der magischen Sünde, welche in der Schule der Rabbinen sozusagen in Reinkultur blühte. Wie im naturmenschlichen, so waren im rabbinischen Weltbilde die Grenzen zwischen Tieren, Menschen und Dämonen flüssig. Wie dort, so war die Sünde hier ein leiblich-naturhafter Vorgang mit leiblich-naturhaften Folgen. Wie dort, so zog die Sünde hier ein Uebel nach sich, und es galt daher der Grundsatz: Wo Sünde ist, da muss ein Uebel sein, und wo ein Uebel ist, eine Sünde. So war namentlich kein Tod ohne Sünde, wie umgekehrt die Sünde zum Tode führte, Unzucht zum Tode durch Wassersucht oder Schlangenbiss. Wie bei den Primitiven, so galten bei den Rabbinen die Frauen in Geburtsnöten um einer Sünde willen als schwer gefährdet. Wie bei jenen, so erbte sich die Sünde bei diesen fort, aber selbstverständlich lediglich als Sünden- und Erbverderben, nicht als wirkliche Sündhaftigkeit. Wie bei jenen, so wurden bei diesen nur persönliche Tatsünden angenommen, mochten sie nun wissentlicher oder unwissentlicher Art sein².

Da somit nach jüdischer Lehre der tödliche Giftstoff vom Teufel aus Neid in den Leib der Eva und von dieser in den Adams, des Stammvaters der Menschheit, eingeführt wurde, so ist es leicht zu verstehen, wenn es in der Weisheit heisst, der Tod sei durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen, oder wenn der Sirazide sagt, die Sünde habe vom Weibe ihren Anfang genommen und um seinetwillen seien wir alle dem Tode ausgeliefert. Fortan war und blieb es eine Haupt- und Grundlehre der Synagoge, dass der Tod durch den Sündenfall verursacht worden sei und herrschen werde, bis der Messias ihn abschaffe. Hätte Adam nicht gesündigt, so hätte er den Tod nicht gekostet; nicht die Schlange tötet, sondern die Sünde³. Obschon nun aber der Tod seit Adam über sein ganzes Geschlecht verhängt ist, so sterben doch seine Nachkommen nach dem Grundsätze der Rabbinen: «Kein Tod ohne Sünde» nicht lediglich auf Grund der auf sie vererbten Ur-

¹ F. Weber, *Jüdische Theologie*, 2. Aufl. 219 ff; Tennant, 150 f.

² Vgl. Weber, 239, 246, 257, 323.

³ Weber, 246 ff.

sünde, sondern ebenso um ihrer eigenen, persönlichen Sünde willen, da der Tod immer nur den erfasst, welcher ihm durch persönliche Sünde das Recht dazu an die Hand gibt. Allerdings müssen gleich den Gottlosen auch die Gerechten sterben, selbst die kleinen Kinder bleiben davon nicht verschont. Aber der Tod der Gerechten hat eine sühnende Kraft nicht nur für sie selbst, da ganz fehllos doch auch sie nicht waren, sondern auch für die Gemeinde¹. Heilige aber, wie Henoch und Elias, die sich von Sünde völlig rein erhielten, gingen ohne Tod ins Paradies ein. Kinder sterben an der Schuld ihrer Väter, welche sie durch ihr Verdienst von den ewigen Strafen befreien².

Der Fall der Stammeltern begründete aber die Herrschaft nicht nur des Todes, sondern auch der Sünde. Dies kam daher, dass Gott den Menschen mit einem guten und mit einem bösen Triebe erschaffen hatte. Mit diesem bösen Triebe war die Neigung zur Sünde schon von allem Anfange an und vor dem Falle in den Menschen gelegt. Durch den Fall aber erlangte der böse Trieb, der *Jezer hara*, eine solche Uebermacht über den guten, dass er nunmehr 'wie ein König', 'wie ein fremder Gott' im Menschen herrschte und ihn zur Sünde verleitete. Immerhin blieb der Mensch auch nach dem Falle noch im Besitze seines freien Willens wie seines guten Triebes, ein gerechtes Leben war ihm daher auch jetzt immer noch möglich, es war nur viel schwerer, dafür aber auch umso verdienstvoller geworden. Tatsächlich gab es auch wirklich sündlose Menschen, wie die Erzväter und die Heiligen, Henoch und Elias. Sündiglos sind auch die Kinder; sie sind rein von Geburt und haben noch keinen Geschmack von der Sünde. Erst mit dem Eintritte der körperlichen Reife wird der *Jezer hara* wirksam. Da er in der geschlechtlichen Lust gipfelt, so entfaltet er von der geschlechtlichen Reife an seine volle Herrschaft³.

Auf dem Boden der rabbinischen Theologie stehen auch die dem ersten christlichen Jahrhunderte angehörigen Apokalyptiker Baruch und Esra. Nach Baruch⁴ beziehen sich die Strafen des Sündenfalls nur auf das leibliche Dasein der Ureltern und ihrer

¹ Weber, 334. 336.

² Weber, 232.

³ Vgl. über den *Jezer hara* Weber, 211 ff; 224 ff; 231 ff; Tennant, 169 ff; Bousset, *Religion des Judentums*, 384 ff.

⁴ Die ihm zugeschriebene Apokalypse ist in Wirklichkeit das Werk verschiedener Verfasser und gehört der Zeit bald nach der Zerstörung Jerusalems

Nachkommen. Als Adam sündigte, brachte er den Tod in die Welt und verkürzte die Jahre derer, welche von ihm abstammen¹. Doch bleiben sie im Besitze ihres freien Willens und haben ihr Heil oder Unheil selbst in der Hand. «Adam, sagt Baruch¹, ist nur für sich selber verantwortlich; von uns aber ist jeder sein eigener Adam gewesen». Im vierten Buche Esra² wird das, was die rabbinische Schule als Jezer hara bezeichnet, das 'böse Herz' gennant³. Eben weil im Besitze eines bösen Herzens, unterlag Adam und ebenso alle, welche seines Geschlechtes sind⁴. «Ein Korn bösen Samens ward schon von Anbeginn in Adams Herz gesät, und welche Fülle von Gottlosigkeit zeitigte es bis jetzt»⁵. «Ach Adam, ruft Esra schmerzerfüllt aus⁶, was hast du getan! Als du sündigtest, kam dein Fall nicht nur auf dich, sondern auch auf uns, deine Nachkommen. Denn was hilft es uns, dass uns die Ewigkeit versprochen ist, wenn wir Werke des Todes getan haben?»⁷ Aber trotz allen Unglücks, welches er über die Menschheit gebracht hat, ist Adam doch nicht der einzige Urheber menschlichen Elends. Sondern «gleich ihm mit einem bösen Herzen behaftet, frevelten alle Geschlechter und taten in allem wie er»⁸. Weil also an der allgemeinen Sündhaftigkeit letzten Endes der dem Menschen von Jahwe anerschaffene böse Trieb die Schuld trägt, so ist der Sündenfall in den Augen der Rabbinen keine schwere Sünde und fällt nicht so fast den Menschen, wie vielmehr dem zur Last, welcher sie mit dem bösen

an. Vgl. R. H. Charles, *The Apokalypse of Baruch*, London 1896; E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des ATs.*, II, 402 ff; E. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes*, III⁴, 305 ff.

¹ c. 17, 3; Kautzsch, II, 418, 421.

² c. 54, 19; Kautzsch, 433.

³ Vgl. F. W. Schiefer, *Das Problem der Sünde im vierten Esrabuche*, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie, 1901, S. 321 ff.

⁴ R. Kabisch, *Das vierte Buch Esra*, Göttingen, 1889, verlegt dieses ebenfalls von verschiedenen Verfassern herrührende Werk ins Jahr 100 n. Chr. (S. 132). Nach Kautzsch, II, 352, ist es noch vor dem Tode Domitians (81-96) geschrieben. Vgl. auch Schürer, III⁴, 315 ff. der mit Recht bemerkt (311), dass eine wirkliche Verschiedenheit zwischen Baruch und Esra nicht vorliege.

⁵ Esra, 3, 21; Kautzsch, II, 354.

⁶ ebd., 4, 30; Kautzsch, II, 357.

⁷ 7, 118 f; Kautzsch, II, 377.

⁸ 3, 25; Kautzsch, II, 354. Wie sehr übrigens auch der Verfasser von 4 Esra als Rabbinenschüler vom magischen Weltbilde beherrscht ist, das lehrt seine merkwürdige Aufforderung zum Blumenessen (9, 23 ff) wodurch die in den Blumen enthaltenen Lichtteilchen in den Leib eingeführt werden sollen, um diesen zur Schauung des himmlischen Jerusalems zu befähigen. Vgl. Kabisch 78 ff, 139 f.

Herzen versehen hat¹. Gelegentlich wird sogar der Gedanke zum Ausdrucke gebracht, weit entfernt, den Sündenfall für das grösste Unglück zu halten, hätten wir im Gegenteile allen Grund, dafür dankbar zu sein, da wir ohne ihn nicht vorhanden wären². Soviel ist aber jedenfalls sicher, dass die Lehre von einer ererbten allgemeinen Sündhaftigkeit im AT kein Heimatsrecht hat. Das AT kennt ein in einem magischen Sündenbegriffe wurzelndes Erbverderben, aber keine Erbsünde³.

IV. Vom Geiste der grossen Propheten und ihrer geläuterten Religiosität aufs tiefste durchdrungen, war Jesus gegen die magische Sündenauffassung, wie sie die rabbinische Theologie seiner Zeit beherrschte, von vornehmerein gefeit. Aufs entschiedenste lehnte er daher die von den Pharisäern so ängstlich gewahrte Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Speisen ab und wagte den für die damalige Frömmigkeit grundstürzenden Ausspruch: «Nichts kommt von aussen in den Menschen hinein, was ihn verunreinigen könnte, sondern das, was aus ihm herauskommt, das allein ist es, was ihn verunreinigt» (Mt. 7, 15). Eben damit war der magische Sündenbegriff ins Herz getroffen, welcher von der Annahme einer von aussen in den Menschen eingedrungenen und ihn verunreinigenden und verseuchenden Giftsubstanz ausging. Wie die Propheten legte Jesus allen Nachdruck auf die innere Gesinnung; den äusseren Werken, selbst dem Beten, Fasten und Almosenspenden, mass er einen religiös-sittlichen Wert nur bei, soferne sie der Ausfluss guten Willens und reinen Herzens waren (Mc 2, 18 ff; Mt 6, 1 ff). In den Seligpreisungen der Bergpredigt setzte er bei seinen Zuhörern durchaus den guten Willen wie die Fähigkeit und das sittliche Vermögen voraus, nach Gerechtigkeit zu hungern und zu dürsten. Er nannte sie das Salz der Erde und ermahnte sie sogar, vollkommen zu sein, wie ihr Vater im Himmel vollkommen sei (Mt 5, 48). In den Kindlein, welche ihm aus den Armen ihrer freudestrahlenden Mütter entgegenlächelten, erblickte er keine Gefäße göttlichen Zornes, sondern lautere Reinheit und Unschuld. Innig drückte er sie an sein Herz, zitternd bei dem Gedanken, es könnte eines von ihnen, nicht etwa infolge ererbter Sündhaftigkeit, sondern durch das

¹ Weber, 221 f.

² Tenant, 160.

³ Vgl. Kleinert, *Das Dogma von der Erbsünde im AT*, Theol. Stud. und Krit. 1860 S. 127 ff. Offen gesteht auch der katholische Dogmatiker Bartmann zu, das AT. enthalte höchstens dunkle Andeutungen über die Erbsünde, leite aber die herrschende menschliche Sünde nirgends von der Ursünde ab (I^r, 290).

fluchwürdige Aergernis eines Verführers verloren gehen. Zärtlich umarmt und segnet er sie mit den Worten: « Lasset die Kleinen zu mir kommen und wehret es ihnen nicht, denn ihrer ist das Himmelreich » (Mt 9, 36 ff; 10, 13 ff). Unmöglich hätte er aber so sprechen und handeln können, hätte er in ihnen mit den düsteren Augen des hl. Augustin nichts als eine Masse ewiger Verdammis gesehen. Wohl warf er den Umstehenden gelegentlich vor, sie seien arg (Mt 7, 11). Niemals aber leitete er diese Eigenschaft von der Sünde der Ureltern ab, und überdies sprach er auch wieder von guten Menschen, welche aus gutem Schatze Gutes hervorbringen wie ein guter Baum gute Früchte (Mt 12, 33 ff). Niemals liess er sich in Erörterungen über den Ursprung der Sünde oder des Todes ein, von einer Erbsünde wusste er nichts.

V. Wenn nun weder das AT, noch die jüdische Theologie, noch Jesus selbst von einer wirklichen Erbsünde etwas weiss, so ist es von vornehmerein nicht eben sehr wahrscheinlich, dass Paulus sie gelehrt haben sollte. In der Tat trägt er sie gar nicht vor¹, auch nicht in dem berühmten Ausspruche Röm 5, 12 ff, welcher als klassischer Kronzeuge zu Gunsten der kirchlichen Lehre aufgerufen zu werden pflegt. « Deshalb wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod, und so der Tod auf alle Menschen übergegangen ist, auf Grund dessen, dass alle gesündigt haben » usw. Der Apostel will in diesem Abschnitte eine Parallele ziehen zwischen dem ersten Adam und dem zweiten Adam². Durch den Ungehorsam des ersten werden alle zu Sündern, durch den Gehorsam des zweiten werden sie zu Gerechten erklärt; durch den Fall des einen kam über alle der (leibliche) Tod, durch die Gerechtigkeit des andern sollen alle das Leben erlangen. Drei Grundgedanken werden hier ausgesprochen, nämlich: 1) die Sünde habe den Tod nach sich gezogen; 2) der Tod sei durch den Sündenfall auf alle Menschen übergegangen; 3) der Tod sei auf alle übergegangen, weil alle gesündigt haben. Scheinen sich nun nicht der zweite und der

¹ Vgl. H. J. Holtzmann, *Lehrb. d. Neutestl. Theologie*, II², 46 ff. 49; H. Weinel, *Bibl. Theologie*, 4. Aufl. 224; C. Clemen, *D. christl. Lehre von der Sünde* 52 ff; 61 ff; Lietzmann zu Röm, 5, 12 ff; A. Jülicher, *Schriften des NTs.*, zu Röm, 5, 12 ff; C. Weizsäcker, *D. apost. Zeitalter*, 2. Aufl. 124 ff; P. Werule, *Anfänge unserer Religion*, 2. Aufl. 157 ff.

² Vgl. über die Geschichte der Auslegung dieser Stelle Freundorfer 205 ff; 229 ff; 256 ff; 277 ff.

dritte dieser Sätze zu widersprechen? Wenn der Tod ohnehin schon in Folge des Sündenfalls allgemeines Menschenlos ist, wieso verfallen ihm alle, weil alle gesündigt haben? Diese Schwierigkeit fiele von selbst hinweg, wenn man, statt dem griechischen Wortlaute gemäss zu übersetzen: « der Tod ist auf alle übergegangen, auf Grund dessen, dass alle gesündigt haben »¹, übertragen würde: der Tod ist auf alle übergegangen, weil alle in ihm (in Adam) gesündigt haben. Da aber diese Uebertragung, obschon sie sich im christlichen Altertume und das ganze Mittelalter hindurch bis zum Tridentinum weitester Anerkennung erfreute und kirchlicherseits vielfach auch heute noch festgehalten wird, um der ihr entgegenstehenden grammatischen Schwierigkeiten willen unstathhaft ist, wie nummehr auch von katholischen Gelehrten mehr und mehr eingeräumt wird², so bleibt es dabei, dass Paulus einen doppelten Grund des allgemeinen Todesloses annimmt, einen im Sündenfalle naturhaft wurzelnden und einen persönlichen, mit der Sündhaftigkeit der einzelnen Menschen gegebenen³. Damit spricht er nun aber nichts Neues aus, sondern hält sich lediglich in den Geleisen der jüdischen Theologie seiner Zeit, welche zwar die allgemeine Sterblichkeit vom Sündenfalle, aber nach dem Grundsatz: 'kein Tod ohne Sünde' doch auch von der eigenen Sündhaftigkeit jedes Einzelnen ableitete, wie ja auch die Apokalyptiker Baruch und Esra die Verantwortung nicht auf Adam beschränkten, sondern auf alle Einzelnen ausdehnten⁴. Wenn Baruch einerseits sagte, als Adam sündigte, habe er den Tod in die Welt gebracht, andererseits aber dennoch bemerkte, jeder sei sein eigener Adam, so sprach er ganz im Sinne der Erklärung des Apostels, durch einen Menschen sei mit der Sünde der Tod in Welt eingetreten und dieser sei auf alle übergegangen, weil eben alle auch selbst gesündigt haben. Dem nahe liegenden Einwande, dass der Tod, da er doch auch Unschuldige, wie kleine Kinder, hinweggraffe, nicht von einer persönlichen,

¹ οὐ πάντες ἡμέρας.

² So von Bardenhewer, Bartmann und sogar vom Jesuiten Hurter. Schon der scharfsinnige Kritiker Richard Simon hatte die Lesart « in quo omnes peccaverunt » verworfen, wofür er, wie der französische Akademiker Ferdinand Brunetiére († 1906) erklärte, ausgepeitscht zu werden verdiente. Vgl. Loisy, *Mémoires*, I, 558.

³ Vgl. O. Pfleiderer, *Der Paulinismus*, 2. Aufl. 50 ff; H. St. F. Thackeray, *The Relation of S. Paul to the contemporary Thought*, 33 f.

⁴ Dass Röm. 5, 12 nur an den leiblichen Tod zu denken ist, wird so gut wie allgemein zugegeben.

sondern nur von der Ursünde ausgehen könne, hätte der Apostel mit der jüdischen Theologie leicht durch den Hinweis begegnen können, am Tode der Kinder trage zwar nicht ihre eigene, wohl aber die Sünde ihrer Väter die Schuld, Erwachsene aber, welche, wie Henoch und Elias als vollendete Heilige aller Sünde fern blieben, blieben auch dem Tode entrückt¹.

Löst sich somit der vermeintliche Widerspruch zwischen dem zweiten und dritten der erwähnten drei paulinischen Grundgedanken von selbst auf, so bleibt doch noch immer das Dunkel des ersten, die Frage nämlich, wie denn der vom Apostel vorausgesetzte engste Zusammenhang zwischen Sünde und Tod überhaupt zu denken sei. Auch hierüber lässt er uns nicht im Unklaren. Einen deutlichen Fingerzeig gibt uns schon der Umstand, dass sein Auspruch: «durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen», unwillkürlich an den Ausspruch der Weisheit erinnert: «durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen»². Da drängt sich die Annahme von selbst auf, Paulus sei sich der verhängnisvollen Rolle, welche der Satan und Eva der haggadischen Ueberlieferung gemäss beim Sündenfalle spielten, sehr wohl bewusst gewesen. Vertrautheit mit der Haggada verrät er auch sonst³. So wenn er versichert, die Väter seien einst alle unter der Wolke gegangen und durchs Meer gezogen und in der Wolke und im Meere auf Moses getauft worden (1 Kor 10, 1 ff); oder wenn er den Frauen den Auftrag erteilt, um der Lüsternheit der Engel willen eine 'Macht' auf dem Haupte zu tragen (1 Kor 11, 7 ff). Wenn er nun ausdrücklich bemerkt, die Schlange habe mit ihrer Bosheit die Eva verführt (2 Kor 11, 3); und wenn 1 Tim 2, 14 zu lesen ist, nicht Adam habe sich betören lassen, sondern das Weib sei verführt worden und zu Falle gekommen, könnte aber durch Kindergebären gerettet werden, so gibt er seinen Glauben an die haggadische Anschauung von der geschlechtlichen Natur des Stündenfalles mit einer Deutlichkeit zu erkennen, welche allen vernünftigen Zweifel ausschliesst⁴. Infolge dessen versteht es sich für Paulus ebenso wie für die Haggada und für die jüdische Theologie ganz von

¹ Vgl. Pfleiderer, 55 f.

² Vgl. Kabisch, *Die Eschatologie des Paulus*, 154.

³ Thackeray, 204 ff.

⁴ O. Everling, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, 33 ff. 53; R. Kabisch, 156; C. Clemens. *D. christl. Lehre von der Sünde*, 174, 178; E. Lohmeyer, *Zeitschr. f. d. Neutestamentliche Wissenschaft*, 1930, S. 43 ff.

selbst, dass die Sünde den Tod zur Folge hat und haben muss. Indem Satan in Schlangengestalt die Eva verführte und ihr und damit auch ihrem Manne den tödlichen Giftstoff¹ eingoss, warf er den Tod in die Welt, zunächst in die Menschheit, aber auch in die ganze Schöpfung, welche gleich jener unter dem Joch der Vergänglichkeit und der Verwesung stöhnt und nach Erlösung lechzt (Röm 8, 19 ff). Sünde und Tod sind darum für den Apostel organisch mit einander verwachsen. Die Sünde wirkt sich im Tode aus; wo Sünde, ist immer auch Tod, ganz im Sinne des jüdischen Leitsatzes: 'kein Tod ohne Sünde'². Er spricht von einem Leibe der Sünde und von einem Leibe des Todes (Röm 6, 6; 7, 24). « O ich unglücklicher, seufzt er, wer wird mich vom Leibe dieses Todes befreien ! » Herrscht der jüdischen Theologie gemäss der böse Trieb 'wie ein König', 'wie ein fremder Gott' im Menschen, so wird die Sünde vom Apostel als eine naturhafte, persönliche Macht geschildert, welche im Leibe, im Fleische des Menschen ihren Thron aufgeschlagen hat und ihren Sklaven tyrannisiert und zum Bösen verleitet (Röm 6, 6; 7, 17, 20; 8, 3). Wie nun Sünde und Tod durch die Schuld des ersten Adam von aussen und auf stofflichem Wege in den Menschen eingegangen sind, so zieht auch Gerechtigkeit und Leben durch das Verdienst des zweiten Adam von aussen und stofflich in den Menschen ein; denn dieses neue Leben wird dem Menschen nach Paulus durch das heilige Pneuma zu Teil, welches gleich der himmlischen Doxa irgendwie stofflicher Art ist³ und von aussen, durch die Taufe und Eucharistie, in die Gläubigen einströmt (Röm 6, 3 f). Diese ganze Betrachtungsweise vermag ihre Herkunft aus der Welt des magischen Sündenbegriffes nicht zu verleugnen, obschon dieser bei Paulus nicht mehr in seiner reinen, ursprünglichen Form auftritt, sondern bereits mit der religiösen Auffassung verwoben erscheint, wornach die Sünde eine Auflehnung gegen Gott ist und seine Ungnade und Strafe nach sich zieht. Was aber in der religiösen Welt Strafe Gottes ist, das ist nach magischer Vorstellung naturhafte Sündenfolge, welche sich nach dem Grund-

¹ Wie ihn zuweilen auch noch neuzeitliche kirchliche Schriftsteller annehmen, vgl. Le Bachelet-Pletl, *Die Erbsünde*, 29 ff.

² Dass für den Apostel der Zusammenhang zwischen Sünde und Tod sogar noch enger ist als der zwischen Fleisch und Tod, hebt auch hervor E. Lohmeyer, *Sünde, Fleisch und Tod*, Zeitschr. f. d. Neutestamentliche Wissenschaft, 1930, S. 38.

³ Vgl. Holtzmann, *Neutest. Theolog.*, II², 22; Kabisch, 188, 212; Pfleiderer 188 ff.

satze: 'einer für alle, alle für einen', nicht auf den Sünder beschränkt, sondern auch auf seine Kinder und Kindeskinder erstreckt. Insoferne kann daher der Apostel ganz mit Recht sagen: «Ist einer gestorben, so sind alle gestorben» (2 Kor 5, 14); «in Adam sterben alle» (1 Kor 15, 22); «wir alle sind von Natur Kinder des Zornes», d.h. unserer leiblichen, natürlichen Abstammung von Adam nach. Weiter als zu einem Erbverderben und Erbschaden führt jedoch der magische Sündenbegriff, soweit er bei Paulus noch nachwirkt, auch bei ihm nicht. Was sich von Adam auf seine Nachkommen vererbt, das ist nicht die Ursünde, sondern der durch sie verursachte Tod, und selbst er ist nicht durch sie allein, sondern zugleich auch durch die persönlichen Sünden der Einzelnen bedingt¹. Wie wenig der Apostel an eine Vererbung der Ursünde denkt, das lehrt er aufs deutlichste, wenn er Röm 5, 19 nicht etwa schreibt: «durch den Ungehorsam des Einen sind die Unzähligen nun auch selbst Sünder geworden», sondern sich, eben um diesen Gedanken auszuschliessen, der vorsichtig abgewogenen Wendung bedient: «durch den Ungehorsam des Einen sind die Unzähligen als Sünder hingestellt worden»², ganz wie auch durch den Gehorsam des Einen die Unzähligen Gerechte nicht wirklich schon sind, sondern als solche nur hingestellt werden sollen³, bis sie sich die Gerechtigkeit durch Annahme des Glaubens und Empfang der Taufe angeeignet haben. Es ist das Verhängnis des Apostels, dass er, soweit er in den Spuren des jüdisch-haggadischen Glaubens wandelt, von diesem in die Niederungen des magischen Sündenbegriffes herabgedrückt wird, welchen der Prophetismus und Jesus bereits überwunden haben. Eben deshalb steht Paulus soweit hinter Jesus zurück, soweit das Judentum hinter dem Prophetismus zurückbleibt.

VI. Wie dem alten und neuen Testamente, so war die Lehre von einer Erbstunde auch der apostolischen und nachapostolischen Zeit ebenso fremd, wie in der Folge den griechischen Vätern und Lehrern. Was sie den biblischen Schriften entnahmen, das war der Sündenfall, welchen sie nach dem Vorgange der Weisheit und des Siraziden mit dem Neide des Teufels und mit der Schwäche des Weibes begründeten, nicht ohne stärkere oder schwächere

¹ Da ja, wie er Röm. 3, 23 ausdrücklich erklärt, alle sich durch persönliche Sünden verfehlt haben: κάνεται γέροντος. Vgl. Lohmeyer, 49.

² ἀμαρτωλοί καταστάθησαν.

³ δίκαιοι κατασταθήσονται.

Spuren einer Beeinflussung durch haggadische Ueberlieferung und magische Sündenauffassung zu bekunden. Ueberdies waren sie durch den Völkerapostel belehrt, mit der Ursünde seien katastrophale Folgen über die ganze Menschheit hereingebrochen, so namentlich der leibliche Tod und das allgemeine Sündenverderbnis; davon jedoch, dass um dieser Ursünde willen nun auch jedes einzelne Menschenkind mit einer schweren Sünde beladen in die Welt trete, davon wussten sie nichts, weil sie davon offenbar auch beim Apostel nichts gelesen hatten. So schrieb Justin der Martyrer († um 165)¹, seit Adam sei das Menschengeschlecht in Tod und Irrtum geraten, welchen die Schlange angerichtet habe. Gleichwohl nahm er weder einen Erbtod, noch viel weniger eine Erbsünde an, sondern erklärte, jeder Mensch habe aus eigenem Antriebe böse gehandelt und sich den Tod zugezogen, weil sie dasselbe taten wie Eva; von Gott dazu ausersehen, Götter und Kinder des Allerhöchsten zu werden, seien sie aus eigener Schuld dem Gerichte verfallen, wie Adam und Eva². Diese Haltung Justins ist aber umso bachtenswerter, als er dank seinem wiederholten Aufenthalte in Rom, wo er auch starb, in naher Fühlung mit der dortigen Kirche stand und ihrer Auffassung sicher in keinem wesentlichen Stücke widersprach. Nach Theophilus von Antiochien († um 190) schuf Gott den Menschen weder sterblich noch unsterblich, sondern so, dass er je nach seiner Bewährung das eine wie das andere werden konnte. Als er nun fiel, brachte er das Verderben auch über die Tiere, welche nun bösartig und giftig wurden, was sie zuvor noch nicht waren³. Clemens von Alexandrien († um 215) fasste den Sündenfall als geschlechtlichen Fehlritt auf; durch die Schlange verführt, seien die Stammeltern früher als statthaft in ehelichen Verkehr mit einander getreten. Mit der Ursünde verloren sie das unsterbliche Leben, obschon der Tod für sie schon kraft göttlicher Einrichtung etwas Natürliches war. Ueberdies büssten sie ihre Gottähnlichkeit und mit ihr die volle Befähigung für ihr sittliches Ziel ein und räumten dem Teufel eine Macht über die Menschen ein, indem sie eine ungeordnete Sinnlichkeit auf sie übertrugen. Alle Menschen werden seither zum Tode, das heißt zur Sünde geboren. Aber

¹ Vgl. C. Semisch, *Justin d. M.*, II, 302 ff; M. v. Engelhardt, *Das Christentum Justins*, 266 ff; Tennant, 275 ff; J. Turmel, *Le dogme du péché originel*, Revue d'hist. et de lit. rel., V, 508.

² *Dial. cum Tryph.*, c. 88, 100, 124.

³ *Ad Autolyc.*, c. 17, 27.

mehr als ein Erbverderben nahm Clemens nicht an. Eine Erbsünde lehrte er nicht und konnte er nicht lehren, da er, ächter Griech, für die ungeschwächte Freiheit des menschlichen Willens eintrat, so dass man nur für die aus eigener Willensentschliessung begangenen Sünden verantwortlich gemacht werden könne¹.

Als Anwalt und Bahnbrecher der augustinischen Erbsündenlehre gilt vielfach Origenes († 251), der grosse alexandrinische Gelehrte und Denker². Und in der Tat spricht er sich wiederholt dahin aus, in Adam sei das ganze Menschengeschlecht gestorben und aus dem Paradiese verstoßen worden. Adam heisse auf hebräisch Mensch, was von ihm geschrieben stehe, das gelte daher vom Menschen überhaupt, wie sich ja auch der über ihn und Eva verhängte Fluch auf alle Männer und Frauen erstrecke³. Wie nach Hebr. 7, 4 ff Levi dem Priesterkönige Melchisedech den Zehnten entrichtete, obschon er, erst vier Geschlechter nach Abraham geboren, noch in den Lenden seines Ahnherrn weilte, als dieser zehntete, so waren alle Menschen in den Lenden Adams beschlossen, als er im Paradiese sündigte, und mit ihm und in ihm wurden alle aus dem Paradiese vertrieben. Durch Adam, von welchem alle Sterblichen abstammen, trat somit die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod⁴. Der Teufel, der aus der Schlange sprach, verführte die Eva und verursachte die Sünde der Stammeltern⁵; mit Recht ist er daher Mörder zu nennen, denn indem er den ersten Menschen tötete, brachte er nicht irgendjemanden, sondern die ganze Menschheit um, und so sterben alle in Adam⁶.

Solche Aussprüche überraschen nun für den ersten Augenblick freilich und scheinen die spätere augustinische Lehre vorwegzunehmen. Allein dies scheint nur so; bei näherem Zusehen ergibt sich vielmehr, dass Origenes tatsächlich von ihr weit entfernt ist⁷. Wohl sagt er, in Adam seien alle dem Tode und der Ver-

¹ *Strom.*, II, 15; III, 9, 14, 17; Th. Rüther, *Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens v. Alexandria*, 76 ff; 84 f.

² Vgl. Tennant, 302 f; Tixeront, *Hist. des Dogmes*, I, 292 f.

³ *Cont. Celsum*, IV, 40; VII, 28, 29, 50; Migne P. G., XI, 1093/4; 1461/2; 1493/4.

⁴ *In Rom.*, I. III; Migne, XIV, 1009.

⁵ *De Principiis*, III, 2; Migne, XI, 303; *Comm. in Cant.*, I. III; Migne, XIII, 176.

⁶ *In Joh.*, XX, 21; Migne, XIV, 631.

⁷ E. R. Redepenning, *Origenes*, II, 20 ff; F. Wörter, *D. christl. Lehre über das Verhältnis von Gnade und Freiheit*, 201 ff.

dammnis verfallen, er fügt aber bei, dies sei «in der Aehnlichkeit der Uebertretung Adams» geschehen¹. Wohl bezeichnet er den Teufel als den Mörder der Menschen, die alle in Adam sterben; er bemerkt aber zugleich, man sterbe und werde getötet, wenn man das Ebenbild Gottes verliere². Origenes denkt beim Tode in diesem Zusammenhange nicht an ein leibliches, sondern an ein geistiges Sterben durch die Sünde. Alle Menschen sterben, sofern alle gleich Adam sündigen und seinem Beispiele folgen³. Die Eltern erzeugen die Kinder nicht bloss, sondern erziehen sie auch, sei es zum Guten oder Bösen, zum Leben oder Tode⁴. Adam ward durch seinen Ungehorsam den Sündern zum Vorbilde, wie umgekehrt Christus den Gerechten durch seinen Gehorsam ein Vorbild gab⁵. Der Tod herrscht über uns nicht ohne unser Zutun, soweinig das Leben über uns herrschen wird, wenn wir die Hände müssig in den Schoss legen. Christus schenkt uns den Beginn neuen Lebens nicht wider unseren Willen, sondern nur, wenn wir glauben, wie wir auch dem ersten Menschen nur in den Tod folgen, wenn wir ihm in der Sünde folgen⁶. Wenn der Apostel sagt (R 5, 17): «Durch die Sünde des Einen herrscht der Tod durch den Einen», so lehrt er, durch die Sünde werde dem Tode die Herrschaft eingeräumt, und er könne in niemanden herrschen, wenn er nicht auf Grund einer Sünde einen Anspruch auf ihn erlangt habe⁷. Widerspricht dem nun aber nicht die mosaische Vorschrift (Lev 12, 8), wornach eine Frau, wenn sie geboren hat, zwei Turteltauben darbringen solle, eine als Brandopfer und die andere für die Sünde?⁸ Für welche Sünde soll denn diese Taube geopfert werden? Konnte denn ein neugeborenes Kind schon sündigen? Und doch hat es schon eine Sünde, für welche ein Opfer dargebracht werden muss, jene nämlich, von welcher niemand rein ist, mag er gleich erst einen Tag alt sein, und welche David im Auge hat, wenn er spricht: «In Sünden hat mich meine Mutter empfangen»⁹. Empfängnis und Geburt sind

¹ in similitudine praevaricationis Adae, c. Cels., IV, 40.

² In Joh., XX, 21.

³ In Rom., L. V, Migne, XIV, 1012, 1013, 1017.

⁴ Ebd., 1024.

⁵ Ebd., 1032.

⁶ Ebd., 1024-1026.

⁷ ostendit, quia per delictum morti regnum datur, nec potest regnare in aliquo, nisi jus regni accipiat ex delicto, ebd. 1026.

⁸ Ebd., 1047.

⁹ Ebd., 1047.

Vorstellungen an, dass alle Unreinheit Sünde sei¹, dass aber eine Unreinheit wie schon durch den geschlechtlichen Verkehr als solchen², so durch die leibliche Geburt³ herbeigeführt werde. Vom hl. Geiste empfangen, zog sich Jesus eine Unreinheit zwar nicht in seiner Empfängnis, wohl aber durch seine Geburt zu, um derentwillen er der Reinigung und Entsündigung bedurfte, während die Kinder wie durch ihre Empfängnis, so durch ihre Geburt unrein werden und daher mit Sünden belastet zur Welt kommen und der Vergebung dieser Sünden durch die Taufe bedürfen⁴.

An Origenes schliesst sich auf engste ein anderer grosser Alexandriner, der hl. Athanasius († 373), mit der Erklärung⁵ an, das Wort: 'niemand ist rein von Schmutz', sei von dem natürlichen Schmutze des aus dem Mutterschossen hervorgehenden Kindes zu verstehen, nach Lev, 12, 2 ff. Was könne denn ein eintägiges Kind sonst für eine Sünde haben, zumal da es ja auch nicht heisse: 'niemand ist rein von Sünde', sondern: 'von Schmutz'. Die ersten Menschen erfreuten sich einer so herrlichen Ausstattung und Seligkeit, dass ihnen die Sünde beinahe zur 'unmöglichlichen Möglichkeit'⁶ wurde. Von der Schlange verführt, verfielen sie jedoch den Lüsten des Körpers⁷ und sanken auf ihren Naturzustand zurück. Nach dem Falle Adams ging die Sünde auf alle Menschen über, da sie alle keimhaft in ihm enthalten waren⁸. Doch ging dem Menschen die Erkenntnis Gottes erst allmählig nach Massgabe seiner Versenkung in die irdischen Genüsse verloren⁹. Es gab aber gleichwohl viele heilige Menschen, welche rein von aller Sünde waren¹⁰. Somit kann nach Athanasius von mehr als von einem durch die Ursünde herbeigeführten Erbschaden nicht die Rede sein; von einer eigentlichen Erbsünde weiss er jedenfalls nichts.

¹ Lev., 12, 1 ff; 14, 1 ff; 15, 1 ff.

² Lev., 15, 18.

³ Lev., 12, 2 ff.

⁴ Daran, dass die Sünde durch die sich in der Empfängnis auswirkende böse Lust, die augustinische *concupiscentia*, bewirkt wird, denkt Origenes nicht, denn er stellt die Geburt der Empfängnis gleich, bei der Geburt aber kann von böser Lust keine Rede sein.

⁵ *Fragm. in Math.*, Migne, XXVII, 1368 f.

⁶ G. A. Pell, *D. Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung*, 43.

⁷ *Cont. Gent.*, 3, Migne, XXV, 7 f. Der griechische Wortlaut scheint auf geschlechtliche Lüste hinzuweisen.

⁸ *Cont. Arian.*, II, 48, Migne, XXVI, 249/50.

⁹ *Cont. Gent.*, 4, Migne, XXV, 9 ff.

¹⁰ *Contr. Arian.*, III, 33, Migne, XXVI, 393/4.

eben an sich schon unreine Dinge. Schon indem man in den Schoss der Mutter eingeht und aus dem Samen des Vaters entspringt, zieht man sich eine Befleckung zu, einen Schmutz¹. Daher heisst es ja auch: «Niemand ist rein von Schmutz»². Es heisst nicht: 'rein von Sünde', sondern: 'rein von Schmutz', Sünde und Schmutz sind also nicht ein und dasselbe³. Darum bedurfte (nach Luc, 2, 22) selbst Jesus der Reinigung, denn auch er war unrein und irgendwie befleckt⁴, obschon er in einen mackellosen Mutterleib einzog⁵. Da aber jede Seele, welche mit einem menschlichen Leibe bekleidet ist, eben hiedurch eine Befleckung erlitten hat, so musste sich auch er einer Reinigung unterziehen. Und so wie Jesus bedürfen auch die Neugeborenen einer Reinigung, die ihnen in der Taufe zu Teil wird. «Die Kinder werden zur Vergebung der Sünden getauft». «Welcher Sünden? Oder wann haben sie sich denn versündigt? Oder wie kann in ihnen ein Grund zur Taufe vorliegen, es sei denn in dem Sinne, in welchem wir soeben sagten: 'Niemand ist rein von Schmutz', 'Weil durch das Sakrament der Taufe der Schmutz der Geburt beseitigt wird, darum tauft man auch die Kinder»⁶. Also keine Silbe davon, dass die Kleinen des Tauchbades teilhaftig werden müssen, weil sie sich, in den Lenden ihres Stammvaters gewissermassen embryonal enthalten, in und mit ihm verfehlt und infolge dessen mit schwerer Sünde belastet haben. Nur aus dem Grunde geht Adams Sünde auf alle seine Abkömmlinge über, weil diese aus eigener Schuld in seinen Fusstopfen wandeln; diese Sünde, in welche nach Eintritt des Vernunftgebrauches alle Menschen fallen, bleibt auch den Gerechten nicht erspart, selbst sie ziehen sich eine leichte Ansteckung zu⁷. Die Neugeborenen aber sind nur mit dem Schmutze behaftet, welcher in der Geburt alle Menschen ohne jegliche Ausnahme verunreinigt und selbst Jesu nicht fern blieb; sie haben eine Reinigung durch die Taufe nur in dem Sinne nötig, in welchem sich der Reinigung auch Jesus unterwerfen musste. Origenes knüpft an die alttestamentlichen

¹ In Lev. Hom., VIII, 3; Hom., XII, 4; Migne, XII, 494, 496, 539.

² Nemo mundus a sorde, Job., 14, 4 nach LXX.

³ In Luc. Hom., XIV; Migne, XIII, 1834.

⁴ Ergo Jesus purgatione indiguit et immundus fuit aut aliqua sorde polutus. Ebd.

⁵ In Lev. Hom., XII, 4; Migne, XII, 539

⁶ In Luc. Hom., XIV; Migne, XIII, 1835.

⁷ Peccatum enim pertransit etiam in justos et levi quadam eos contagione perstrinxit, In Rom., I, V, Migne, XIV, 1017.

Vorstellungen an, dass alle Unreinheit Sünde sei¹, dass aber eine Unreinheit wie schon durch den geschlechtlichen Verkehr als solchen², so durch die leibliche Geburt³ herbeigeführt werde. Vom hl. Geiste empfangen, zog sich Jesus eine Unreinheit zwar nicht in seiner Empfängnis, wohl aber durch seine Geburt zu, um derentwillen er der Reinigung und Entstündigung bedurfte, während die Kinder wie durch ihre Empfängnis, so durch ihre Geburt unrein werden und daher mit Sünden belastet zur Welt kommen und der Vergebung dieser Sünden durch die Taufe bedürfen⁴.

An Origenes schliesst sich auf engste ein anderer grosser Alexandriner, der hl. Athanasius († 373), mit der Erklärung⁵ an, das Wort: 'niemand ist rein von Schmutz', sei von dem natürlichen Schmutze des aus dem Mutterschossen hervorgehenden Kindes zu verstehen, nach Lev., 12, 2 ff. Was könne denn ein eintägiges Kind sonst für eine Sünde haben, zumal da es ja auch nicht heisse: 'niemand ist rein von Sünde', sondern: 'von Schmutz'. Die ersten Menschen erfreuten sich einer so herrlichen Ausstattung und Seligkeit, dass ihnen die Sünde beinahe zur 'unmöglichlichen Möglichkeit'⁶ wurde. Von der Schlange verführt, verfielen sie jedoch den Lüsten des Körpers⁷ und sanken auf ihren Naturzustand zurück. Nach dem Falle Adams ging die Sünde auf alle Menschen über, da sie alle keimhaft in ihm enthalten waren⁸. Doch ging dem Menschen die Erkenntnis Gottes erst allmählig nach Massgabe seiner Versenkung in die irdischen Genüsse verloren⁹. Es gab aber gleichwohl viele heilige Menschen, welche rein von aller Sünde waren¹⁰. Somit kann nach Athanasius von mehr als von einem durch die Ursünde herbeigeführten Erbschaden nicht die Rede sein; von einer eigentlichen Erbsünde weiss er jedenfalls nichts.

¹ Lev., 12, 1 ff.; 14, 1 ff.; 15, 1 ff.

² Lev., 15, 18.

³ Lev., 12, 2 ff.

⁴ Daran, dass die Sünde durch die sich in der Empfängnis auswirkende böse Lust, die augustinische *concupiscentia*, bewirkt wird, denkt Origenes nicht, denn er stellt die Geburt der Empfängnis gleich, bei der Geburt aber kann von böser Lust keine Rede sein.

⁵ *Frags. in Matth.*, Migne, XXVII, 1368 f.

⁶ G. A. Pell, *D. Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung*, 43.

⁷ *Cont. Gent.*, 3, Migne, XXV, 7 f. Der griechische Wortlaut scheint auf geschlechtliche Lüste hinzuweisen.

⁸ *Cont. Arian.*, II, 48, Migne, XXVI, 249/50.

⁹ *Cont. Gent.*, 4, Migne, XXV, 9 ff.

¹⁰ *Contr. Arian.*, III, 33, Migne, XXVI, 393/4.

Sein Nachfolger auf dem Stuhle von Alexandrien, der Patriarch Cyrillus († 444), legt sich die Frage vor, wie es denn zu verstehen sei, dass ob Adams Ungehorsam nach Röm. 5, 19 auch wir alle für Sünder erklärt wurden, und antwortet¹: « Jener war zur Unverweslichkeit und zum Leben geschaffen und sein Wandel im Paradiese war heilig, seine Seele schwelgte in der Anschauung Gottes, sein Fleisch war unversehrt und ruhig, aller schändlichen Lüste bar, da die abscheulichen Begierden nicht in ihm tobten. Sobald er aber in Sünde gefallen und der Verwesung überliefert war, schlichen sofort die unreinen Gelüste in seine fleischliche Natur ein und zugleich erstand in uns das grausame Gesetz der Glieder. Unsere Natur zog sich also um der Sünde des einen Adam willen die Krankheit zu und so wurden die Vielen zu Sündern erklärt, nicht als hätten sie in Adam gesündigt - sie lebten ja damals noch gar nicht - sondern weil sie dieselbe Natur haben wie Adam, welche der Sünde verfiel ». « Da Adam, zur Strafe für seine Sünde dem Tode geweiht, Kinder zeugte, so konnten diese, von einem Sterblichen stammend, nur auch selbst wieder sterblich sein. Denn keineswegs werden wir bestraft, als hätten wir mit ihm das ihm auferlegte Gebot übertreten »². Cyrill nimmt also zwar ein « Erbverderben von unbedingter Allgemeinheit »³ an, lehnt aber eine Erbsünde ausdrücklich ab.

Ebenso wenig weiss Cyrill von Jerusalem († 386) von einer Erbsünde; alle die Stellen, welche man von einer solchen verstand, scheinen sie nur zu beweisen⁴. Wenn man eine solche gleichwohl aus der von ihm betonten Allgemeinheit der Erlösung und des Todes sowie aus der Notwendigkeit der Taufe erschliessen wollte⁵, so liegt die Hinfälligkeit solcher Schlussfolgerung so offen zu Tage, dass sie keiner Widerlegung bedarf. Cyrill sagt nun aber ganz unmissverständlich: « Wisse, dass die Seele, ehe sie auf die Welt kam, nicht gesündigt hat, sondern ohne Sünde traten wir ein, jetzt aber sündigen wir aus freier Wahl »⁶. Man kann die Beweiskraft dieses Ausspruches nicht etwa mit dem Einwande aus der Welt schaffen, er richte sich lediglich

¹ In Rom., 5, 18, Migne, LXXIV, 788/9; vgl. E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill v. Alexandrien*, 42 f.

² *Adv. Anthropomorph.*, t. 8; Migne, LXXVI, 1092.

³ Weigl, 43.

⁴ Vgl. J. Mader, *D. hl. Cyrill v. Jer.*, 89 f.

⁵ Wie Mader, 91 f. es tat.

⁶ *Cat.*, 4, 19; Migne, XXXIII, 479/80. Vgl. Bartmann, *Dogmatik*, II, 292.

gegen die origenistische Annahme einer Versündigung in einem vorzeitlichen Dasein, da die ausdrückliche Erklärung, 'ohne Sünde traten wir ein, jetzt aber sündigen wir aus freier Wahl' ebenso eine Versündigung in und mit Adam ausschliesst. Das Schweigen Cyrills fällt aber aus dem Grunde ganz besonders schwer ins Gewicht, weil er sich in seinen Katechesen an Täuflinge wendet, welchen er die durch die Wiedergeburt vermittelten Heilsgüter darlegt. Wenn er von der Vergebung der Sünden spricht¹, so denkt er nur an die persönlichen Sünden, ohne die Erbsünde zu berühren, welche er doch, hätte er eine solche gekannt, sicher nicht mit Stillschweigen übergangen haben würde.

Auf demselben Boden steht Basilius († 379). Durch seine Entfernung von Gott, sagt er, zog sich Adam den Tod zu. Nicht Gott hat diesen geschaffen, sondern der Mensch hat ihn sich durch seinen Ungehorsam selbst bereitet². Hätte Eva gefastet, so brauchten wir es nicht zu tun³. Wie Adam, indem er zu Unrecht ass, die Sünde fortpflanzte, so heben wir die Folgen der sündhaften Speise auf, wenn wir unserem Bruder in seiner Not beispringen⁴. Gregor von Nyssa, Bruder des hl. Basilius, († 394), fordert in seiner Erklärung der Bitte 'Vergib uns unsere Schulden' zur Reue auf, da wir alle in Adam gestorben seien⁵. Er bemerkt überdies, unsere Natur sei durch Adams Ungehorsam in Sünde gefallen, das Böse sei gleichsam unserer Natur beigebracht worden durch jenen, welcher der Krankheit durch seinen Ungehorsam Eintritt gewährte⁶. So sehr jedoch der Kirchenvater in solchen und ähnlichen Aussprüchen von dem durch die Ursünde verursachten Erbverderben Zeugnis ablegt, so weist er doch jeden Gedanken an eine wirkliche Erbsünde mit der Erklärung ab, das neugeborene Kind sei frei von Schuld und Strafe⁷. Mit dem Bösen unbekannt und durch keine Krankheit der Augen seiner Seele am Besitze des Lichtes gehindert, erfreue es sich des naturgemässen Lebens, indem es die Gesundheit nicht erst durch

¹ Vgl. Mader, 105 f.

² *Quod Deus non est auctor malorum*, n. 7, Migne, XXXI, 345/6. K. R. W. Klose, *Basilius d. Gr.*, 57 f.

³ *De Jejun.*, Hom. I; Migne, XXXI, 167/8.

⁴ *Hom. temp. fam.*, ebd. 323/4.

⁵ *De Orat. Dom.*, v. Migne XLIV, 1184. J. Aufhauser, *D. Heilslehre des hl. Greg. von Nyssa*, 86 f.; F. Hilt, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, 120 ff.

⁶ *De Beatit.*, Orat. VI, Migne, XLIV, 1273.

⁷ *In Bapt. Christi* Migne, XLVI, 581/2.

eine Reinigung zu erlangen brauche, da es die Krankheit von Anfang an nicht in seine Seele aufgenommen habe¹.

Gregor von Nazianz († um 390), der dritte der kappadischen Väter, weicht von der Lehre seiner beiden berühmten Landsleute natürlich nicht ab. Er klagt darüber, dass er um des Ungehorsams des ersten Menschen und des Betruges des Teufels willen verdammt worden sei², und dass Adam sich und allen seinen Nachkommen wie das Paradies, so den Himmel verschlossen habe³. Den Sündenfall erblickt er zwar wiederholt im Genusse der verbotnen Frucht, er lässt jedoch nicht undeutlich durchblicken, dass es sich hiebei um einen geschlechtlichen Fehlritt gehandelt habe⁴. Die Sünde ist ihm etwas mit der Zusammengesetztheit der menschlichen Natur und dem hiedurch bedingten Zwiespalte von selbst Gegebenes⁵; von einer Anrechnung der Ursünde als gemeinsamer Schuld aller Menschen ist bei ihm nichts zu finden⁶. Ausdrücklich erklärt er, dass Seelen, welche ohne ihr Verschulden vor dem Empfange der Taufe im Zustande der Sündlosigkeit gestorben seien, zwar keine Verherrlichung, aber doch auch keine Strafe zu gewärtigen haben⁷.

Was den griechischen Vätern stets ganz besonders am Herzen lag, das war die nachdrückliche Hervorhebung der auch dem gefallenen Menschen noch immer verbliebenen Freiheit des Willens. Wenn der Apostel - so lässt sich Methodius von Olympus († 311) vernehmen⁸ - Röm 7, 15 sagt, er wisse nicht, was er tue usw., so gelte dies nicht von sündhaften Handlungen, sondern von bösen Gedanken. Mit freiem Willen begabt und in der Mitte zwischen Gut und Bös stehend, habe es der Mensch in der Hand,

¹ *De infant. qui prae mature abripiuntur*, Migne, XLVI, 178. Um die Wucht solcher Aussprüche zu brechen, muss man seine Zuflucht zu der verzweifelten Ausrede nehmen, Gregor spreche nur von persönlichen Sünden der Kinder; so J. Aufhauser, 101; E. Hilt, 123 ff; J. Schwane, *Dogmen-Gesch.*, II, 456. Oder man erklärt einfach die ganze Stelle für unecht, wie Ad. Krampf, *Der Urszustand des Menschen* 44 f. Vgl. dagegen J. N. Stigler, *Die Psychologie des hl. Gregor v. Nyssa*, 113 A. 2.

² *Orat.*, XXXII, 13; Migne, XXXV, 1145/6.

³ *Orat.*, XXXIX, 16; Migne, XXXVI, 353/4.

⁴ Vgl. Migne, XXXV, 994; XXXVI, 269/70. So nennt er die Eva die süsse Lockspeise und das liebe Gift, dulcem illecebram, charum venenum, Migne, XXXVI, 613/4.

⁵ *Orat.*, XL; Migne, XXXVI, 356/7.

⁶ Ullmann, *Gregor von Naz.*, 421 ff.

⁷ *Orat.*, XL, 23; Migne, XXXVI, 389/90.

⁸ *De resurrect.*, 1 ff; Migne XVIII, 296 ff; N. Bonwetsch, *D. Theologie des Methodius v. Olympus*, 77 ff; F. Wörter, *D. Pelagianismus*, 144.

seine Wahl nach seinem Gefallen zu treffen. Den Apokalyptiker Baruch aber meint man zu hören, wenn Epiphanius von Salamis († 403) sagt¹, nicht Gott trage an der Sünde Adams die Schuld, sondern er habe ihm seinen freien Willen gegeben, und jeder sei seiner Sünde eigener Urheber.

Mit den kappadozischen Vätern und mit den Alexandrinern stimmen die Antiochener in Sachen der Ursünde überein. Wie Cyril so legt sich Johannes Chrysostomus († 407) die Frage vor, wie denn der Apostel Röm 5, 19 schreiben könne, um des Ungehorsams des Einen willen seien alle als Sünder hingestellt worden. Zwar dass, wenn Adam dem Tode anheimfiel, auch seine Nachkommen in Sünde verwickelt worden sein sollen, dies kann er nicht zugeben, er meint vielmehr, Paulus könne da das Wort 'Sünder' nur im Sinne unserer Verstricktheit in Strafe und Tod gemeint haben². Adam, sagt er³, habe zwar mit der Schuld den Anfang gemacht, wir aber vermehrten sie durch unsere eigenen späteren Sünden. Der Taufe schreibt er die Heiligung und Erhebung des Täuflings zur Sohnschaft Gottes, zu Erbschaft Christi und zum Tempel des hl. Geistes zu und er fügt bei: « Deshalb taufen wir auch die Unmündigen, obschon sie keine Sünden haben »⁴. « Die Seelen der Gerechten, bemerkt der Patriarch an anderer Stelle⁵, sind in Gottes Hand. Wenn die Seelen der Gerechten, so auch die der Kinder, denn sie sind ohne Sünde »⁶.

Isidor von Pelusium († um 440), der warme Verehrer des Goldmunds, erteilt auf die Anfrage, warum denn auch sündlose Säuglinge getauft werden, den Bescheid⁷, der sehr oberflächlichen Behauptung einiger Leute gemäss geschehe es, um die unserer Natur durch Adams Sünde anhaftende Befleckung abzuwaschen. Dies sei zwar auch seine Meinung, doch sei dies von geringerer Bedeutung. Die Wohltaten der Taufe seien vielmehr weit grösser, da durch sie die Seele wiedergeboren, geheiligt und zur Gotteskindschaft erhoben werde.

¹ *Adv. haer.*, LXIX, n. 52; Migne, XLII, 284.

² In *Epist. ad Rom.*, Homil. X; Migne, LX, 477.

³ Vgl. Haidacher, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXVIII (1904), 185. Hier wird die bisher für verloren gehaltene Predigt ad Neophytos wieder ans Licht gezogen; vgl. Bardenhewer, *Patrologie*, 3. Aufl. 373.

⁴ Vgl. Haidacher, 168.

⁵ In *Matth. Hom.*, XXVIII; Migne, LVII, 353.

⁶ Wie Chrysostomus gleichwohl als Zeuge für die Erbsündelehre angeführt werden kann, erscheint somit unbegreiflich. Vgl. Rauschen, *Grundriss der Patrol.*, 134; F. Wörter, *Der Pelagianismus*, 154 f.; Bardenhewer a. a. O. 323.

⁷ Ep., 195; Migne, LXXVIII, 879.

Hatten die beiden Cyrille, die kappadozischen Väter und selbst Chrysostomus, so wenig sie von einer Erbsünde wussten, immerhin noch an dem von Adam ausgegangenen Erbverderben festgehalten, so räumte Theodor von Mopsuestia, der grosse Meister der antiochenischen Schule († 428), entschlossen auch damit auf. Er sprach sich über den Sündenfall mit einer selbst in der damaligen griechischen Kirche unerhörten Kühnheit und Unbefangenheit aus, ohne darob je behelligt zu werden. Er wagte es, den Sündenfall schlechthin abzulehnen und den bisher stets für selbstverständlich angesehenen magischen Zusammenhang zwischen Sünde und Tod zu zerrennen, womit er zugleich die so vielfach erörterte Schwierigkeit der Fortpflanzung des Sündenverderbens vom Ursünder auf seine Abkömmlinge wie Alexander den gordischen Knoten mit manhaftem Streiche zerrieb. Theodor unterschied¹ zwei Weltzustände, einen solchen der Unvollkommenheit, Wandelbarkeit, Versuchung und Sterblichkeit, und einen solchen der Vollkommenheit, Unwandelbarkeit und Unsterblichkeit, in welchen der Mensch durch Mitteilung eines höheren göttlichen Lebens aus dem ersten emporgehoben werden sollte. Adam war zwar im Urstande mit Vernunft und freiem Willen ausgerüstet, aber doch der Versuchung ausgesetzt und sterblich, da er ja dem niederen Weltzustande angehörte. Der Tod war also nicht etwa erst eine Folge der Sünde, sondern wäre, weil mit dem menschlichen Organismus von selbst gegeben, eingetreten, wenn Adam auch nicht gesündigt hätte. Wenn dieser gleichwohl von Gott für den Fall seiner Uebertretung des Gebotes mit dem Tode bedroht ward, so geschah dies nur zu dem erzieherischen Zwecke, den Hass gegen die Sünde in ihm zu erregen. Es ist eine Torheit und verrät Unkenntnis der heiligen Schrift, zu behaupten, Gott habe wegen der Sünde Adams alle Menschen, selbst die noch Ungeborenen, mit dem Tode bestraft; eine solche Ansicht setzt in Gott Eingenschaften voraus, wie man sie nicht einmal einem vernünftigen, billig denkenden Menschen zuzuschreiben wagen würde. Da es keine Erbsünde gibt, so kann die Taufe auch nicht den Zweck haben, sie zu tilgen; sie ist vielmehr das Symbol der Jüngerschaft Christi. Sich im Namen Jesu taufen lassen, bedeutet, den Glauben an ihn annehmen und sich als seinen Jünger bekennen, wie sich die Jünger einer Schule nach ihrem Schulhaupte zu nennen pflegen, so die Platoniker nach Plato. Auch bei Kindern

¹ Vgl. H. Kuhn, *Theodor von Mopsuestia*, 171 ff.

darf jedoch die Taufe nicht unterlassen werden, denn das Werk der Gnade besteht nicht so fast in der Heilung des durch die Sünde verletzten Urzustandes, wie vielmehr in der Erhöhung und Verherrlichung der Natur. Wie die Erwachsenen, so werden auch die Kinder durch die Taufe in Gemeinschaft mit Christus gesetzt und zur Teilnahme an der Gnade und Verherrlichung befähigt, welche dem erlösten Geschöpfe aus dem göttlichen Lebensquell zuströmt. Die Erlösung bezweckt nicht die Heilung, nicht die Wiederherstellung einer ursprünglich unversehrten und unsterblichen, aber durch die Sünde zerrütteten und dem Tode unterworfenen Natur, sie dient vielmehr ihrer Erhebung zum neuen, höheren Weltzustande der Vollkommenheit und Unsterblichkeit, der Verherrlichung und Verklärung der ganzen Schöpfung. Da sich nun Theodors Lehre aufs engste mit der des Pelagius befürchtet, so drängt sich die Vermutung von selbst auf, dieser habe vor seinem römischen Aufenthalte eine Zeit lang im Morgenlande, etwa im Kreise Diodors von Tarsus, gelebt¹.

VII. Das Abendland dachte nicht anders als das Morgenland. Die lebendige Verbindung beider verkörperte der h. Irenaeus, in Kleinasiens geboren, erst Priester, dann Bischof in Lyon († um 202). Im Anschlusse an Röm 5, 12 erklärte er: « Im ersten Adam haben wir Gott beleidigt, indem wir sein Gebot nicht erfüllten, im zweiten Adam aber sind wir versöhnt worden, gehorsam bis zum Tode geworden »². « In Adam war der Mensch ungehorsam »³. « Wie wir in Adam, weil sinnlich, alle sterben, so leben wir alle in Christus, weil geistig »⁴. « In Adam hatten wir die Ebenbildlichkeit und Ähnlichkeit mit Gott verloren, beides erlangen wir wieder in Christus »⁵. « Wie Eva durch die Anrede des (bösen) Engels verführt wurde, so ward Maria durch den Gruss des (guten) Engels mit der frohen Botschaft begnadet; jene war Gott ungehorsam, diese gehorsam. Und wie das ganze Menschengeschlecht durch eine Jungfrau dem Tode verfiel, so wird es durch eine Jungfrau gerettet »⁶. Da nun Irenaeus in solchen Aussprüchen den Gemeinschaftscharakter der Ursünde, in welcher Adam als Stellvertreter der in ihm verkörperten

¹ Vgl. Loofs, Real-Encycl., XV^a, 750.

² *Cont. Haer.*, L. V, 16, 3; Migne P. G., VII, 1168.

³ *Cont. Haer.*, V, 34, 2; Migne, VII, 1216.

⁴ *Cont. Haer.*, V, 12, 3; Migne VII, 1154.

⁵ *Cont. Haer.*, III, 18, 1; Migne, VII, 932.

⁶ *Cont. Haer.*, V, 39, 1; Migne, VII, 1175.

Menscheit fiel und das Heil verscherzte, auf stärkste betonte, so glaubte man in ihm einen Vorläufer Augustins erblicken zu dürfen; er habe die Grundzüge der augustinischen Lehrform bereits vollständig entwickelt und dürfe daher mit Recht darauf Anspruch erheben, als der eingentliche Begründer der abenländischen Erbsündelehre betrachtet zu werden, während diese Ehre gewöhnlich dem Tertullian zu Teil werde¹. Gleichwohl darf man sich durch die irenaeische Ausdrucksweise «in Adam haben wir alle Gott beleidigt» usw. nicht zu der Schlussfolgerung verführen lassen, als rechne er die Ursünde im augustinischen Sinne jedem Einzelnen als wirkliche Sünde an. Was er in solchen Wendungen zum Ausdrucke bringt, das ist lediglich der mit der magischen Sünde von selbst gegebene Gemeinschaftsbegriff, kraft dessen sich die Sünde des Stammvaters oder des Stammesoberhauptes in seinen Abkömmlingen und Stammesgliedern auswirkt und insofern zu ihrer Sünde wird, ohne ihrerseits eine persönliche Sünde vorzusetzen. Irenaeus sagt gelegentlich selbst, es verhalte sich mit dem Sündenfalle, wie wenn der Feind ein Land erobert und die Einwohner in die Gefangenschaft fortschleppt und versklavt, so dass nun auch ihre Kinder als Sklaven geboren werden². «In Adam hat der böse Feind uns alle zu Gefangenen gemacht»³. Wir sterben alle in Adam, «weil wir durch die Abstammung von ihm den Tod geerbt haben»⁴. Nicht um eine Erbsünde handelt es sich sonach bei Irenaeus, sondern um ein auf uns allen lastendes Erbverhängnis⁵. Aber seine eindringliche Hervorhebung des Gemeinschaftscharakters der Ursünde machte Schule. Sie war es wohl, die dazu führte, dass der griechische Text Röm 5, 12. «Der Tod ist auf alle Menschen übergegangen, weil alle gesündigt haben»⁶, in der lateinischen, fortan für das ganze Abendland massgebenden Uebersetzung mit den Worten wiedergegeben wurde: «Der Tod ist auf alle Menschen übergegangen, weil alle in ihm, in Adam, gesündigt haben»⁷. Und damit war nun allerdings der augustinisch-kirchlichen Lehre der Weg geebnet.

¹ So L. Duncker, *Des hl. Irenaeus Christologie*, 140; vgl. auch Stoll, *Die Lehre des hl. Irenaeus von der Erlösung und Helligung*, Katholik, 1905, I, 59 f. 71.

² *Cont. Haer.*, III, 23, 2; Migne, VII, 961.

³ *Cont. Haer.*, V, 21, 1; Migne, VII, 1179.

⁴ *Cont. Haer.*, V, 1, 3; Migne, VII, 1122 f.

⁵ Vgl. E. Klebba, *D. Anthropologie des hl. Irenaeus*, 79 ff; J. Werner, *Paulinismus bei Irenaeus*, 135.

⁶ ἐπεὶ οἱ πάντες ἤμαστον.

⁷ in quo omnes peccaverunt.

Der Widerhall der irenaeischen Auffassung tönt uns denn auch in der Auslegung der paulinischen Briefe entgegen, welche als Ambrosiaster bezeichnet zu werden pflegt und um 380 geschrieben ward. « Es ist offenbar, so heisst es hier¹, dass alle in Adam gleichsam in Masse gesündigt haben. Da er durch die Sünde dem Verderben anheimgefallen war, so sind alle aus ihm Gezeugten unter der Sünde geboren ». « In Adam, so schreibt auch der hl. Ambrosius († 397), bin ich gefallen, in Adam ward ich aus dem Paradiese verstossen, in Adam bin ich gestorben »², « In Adam waren wir alle. Verloren ging Adam und in ihm gingen wir alle verloren »³. Auf Grund solcher und ähnlicher Aeusserungen glaubte man den hl. Ambrosius als Vorläufer und Anwalt der kirchlichen Erbsündelehre, welche er klar bezeugt haben soll, ja als « Vertreter des Augustinismus vor Augustin » bezeichnen zu dürfen⁴, wie sich denn schon dieser selbst zuversichtlich auf ihn berief. Und doch huldigte Ambrosius einer der augustinischen diametral entgegengesetzten Auffassung⁵. Er unterschied zwischen unserer eigenen Sünde und der 'Schuld der Ferse', an welcher wir vom Schlangenbisse her hinken; um das Gift der Schlange wegzuwischen, wusch der Herrn den Jüngern die Füsse und tadelte den Petrus, welcher sich die Füsse nicht wollte waschen lassen. « Die Sünde Adams kann mich jedoch nicht schrecken, denn am Tage des Gerichtes werden wir nur um unserer eigenen, nicht aber um fremder Sünden willen bestraft. Ich halte daher dafür, dass die Sünde der Ferse mehr in einer Geneigtheit zur Sünde, denn in eigener Schuldbarkeit bestehet »⁶. Dass der Heilige hier nicht, wie man wohl gemeint hat⁷, die sündhafte Begierde im Auge hat, sondern ererbte Sünden, welche er in Gegensatz zu unseren persönlichen bringt, lehrt er aufs

¹ Zu Röm, 5, 12; Migne P. L., XVII, 96 f.

² *De excessu fratr.*, II, 6; Migne, XVI, 1374.

³ *Expos.* in *Luc.*, L. VII, n. 234; in *Ps.*, XXXVIII, n. 29; XLIII, n. 75; CXVIII, n. 21; Migne, XIV, 1103, 1180; XV, 1342, 1852.

⁴ Vgl. Harnack, *DG.*, III⁴, 47, 51; Bartmann, *Dogm.*, I⁷, 292; Rauschen², 148; S. Deutsch, *Des Ambrosius Lehre von der Sünde*, 28 f; Th. Förster, *Ambrosius*, 143 ff; Niederhuber, *D. Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes*, 45.

⁵ So mit Recht Buonaiuti, *Ricerche Religiose*, II (1926), 408.

⁶ In *Ps.*, XLVIII; Migne, XIV, 1214 f. « Unde reor, iniquitatem calcanei magis lubricum delinquendi, quam reatum aliquem nostri delicti ».

⁷ Vgl. die Anmerkung Migne a. a. O.; Rauschen², 148.

deutlichste, wenn er an anderer Stelle bemerkt¹, Petrus sei rein gewesen, haben sich aber gleichwohl das Bein waschen müssen, da er um der Abstammung vom ersten Menschen willen eine Sünde auf sich hatte, als der Teufel diesem ein Bein stellte und ihn zur Sünde überredete. Deshalb müsse er sein Bein waschen, auf dass die ererbten Stünden behoben werden, denn unsere eigenen tilge die Taufe². Ambrosius spricht überdies von einem Feuer, welches den unfreiwilligen und zufälligen Sünden, und von jenem anderen, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, und rechnet die erstern zu den ererbten, welche er für keine wirklichen Sünden hält, mögen sie gleich mit einem leichten Feuer gebüßt werden³. Wie wenig Ambrosius an eine wirkliche, höllenwürdige Erbsünde denkt, dies lehrt seine Trauerrede auf Kaiser Valentinian († 375), worin er bemerkt, David habe seinen Sohn nur beweint, solange dieser am Sterben, nicht aber, als er verschieden war, da er wusste, dass er bei Christus sei⁴. Unter solchen Umständen ist es leicht zu begreifen, dass Pelagius und seine Freunde so hohe Stücke auf Ambrosius hielten⁵, welchen sie jedenfalls mit grösserem Rechte den ihrigen nennen durften als Augustin. Schon vor Ambrosius hatte der Ambrosiaster einen zweifachen Tod angenommen, den leiblichen und den in der Hölle. Diesen aber leiden wir nicht durch die Sünde Adams, sondern ob der von uns in seiner Nachahmung begangenen eigenen Sünden, während die Gerechten von ihm verschont blieben, mochten sie gleich in der Vorhölle bis zur Ankunft des Erlösers in Haft gehalten werden⁶.

Wie Ambrosius, so könnte auch Hieronymus († 420) für den ersten Augenblick als Anhänger einer strengen Erbsündelehre angesprochen werden, zumal da er sich im pelagianischen Streite offen auf die Seite Augustins stellte. Und in der Tat schrieb er: « Niemand ist ohne Sünde, auch nicht das eintägige Kind. Denn wenn die Sterne nicht rein sind im Angesichte Gottes, so noch viel weniger... alle jene, welche in Adams Sünde verflochten

¹ *De myster.*, 32; Migne, XVI, 416.

² *De myst.*, 32 ebd.

³ In *Ps.*, CXVIII; Migne, XV, 1293; in *Luc.*, I, VI; Migne ebd. 1781. Buonaiuti sagt daher mit Recht, Ambrosius vertrete eine der augustinischen dialetral entgegengesetzte Auffassung; vgl. Ricerche religiose, II (1926), 408.

⁴ quem sciebat esse cum Christo; Migne, XVI, 1433/4; vgl. 2 Sam, 12, 20 f.

⁵ S. August., *De peccat. orig.*, n. 47; *Op. imp.*, I, I, n. 2, n. 48, I, II, n. 8; Migne, X, 409, 1052, 1070, 1075, 1145.

⁶ In *Rom.*, Migne, XVIII, 69 f, 99, 102, 127.

sind »¹. « In Adam sterben wir alle und haben wir alle gesündigt»². Andererseits sprach sich Hieronymus gerade dafür aus, was Augustin aufs entschiedenste bestritt, dass nämlich die Erbsünde lediglich in der Nachahmung der Sünde Adams durch die persönlichen Sünde der einzelnen Menschen bestehe³. Auf den Einwand, dass es ja doch einige gebe, welche nicht gesündigt haben, sei zu entgegnen, dass sie nur nicht in der Ähnlichkeit der Uebertretung Adams gesündigt haben; im übrigen unterliegen alle Menschen der Sünde, sei es im Namen ihres Stammvaters Adam, sei es in ihrem eigenen. Der Unmündige wird in der Taufe von den Fesseln Adams gelöst, der Mündige von der fremden wie von der eigenen. Mögen also die Pelagianer ihre Kinder zur Vergebung der nach der Ähnlichkeit Adams begangenen Sünden taufen lassen; kommt ihnen aber eine Vergebung fremder Sünden, deren nicht bedarf, wer nicht gesündigt hat, ungerecht vor, so sollen sie sich doch an ihren Lieblingsgewährsmann (Origenes) halten, welcher lehrt, dass in der Taufe die im Himmel begangenen früheren und alten Sünden nachgelassen werden⁴.

Wie Irenaeus und Ambrosius, so wird häufig auch Tertullian († um 220) als Wegebereiter der augustinischen Erbsündelehre angeführt, - ebenso zu Unrecht wie sie. Mit der stoischen Philosophie hält er die Seele für etwas Stoffliches und nimmt überdies an, mit dem Leibe werde auch sie in der Zeugung vom Vater auf das Kind fort gepflanzt⁵. Adam, Gottes Geschöpf, ward vom Teufel mit dem Samen der Sünde angesteckt⁶. Nachdem er nun, von Satan, dem Verhunzer der ganzen Welt⁷, überlistet, Gottes Gebot übertreten hatte und daher dem Tode überliefert worden war, verseuchte er die Menschheit mit seinem Samen und brachte seine Verdammnis auch über sie⁸. Da er von der verbotenen Frucht gekostet hatte, so ward er zum Tode verurteilt, und daraus entsprangen die Sünden samt ihren Strafen, so dass auch alle die verloren gehen, welche nie auch nur einen Halm vom Paradiese gesehen haben⁹. Aus dem Verderben unseres Ursprung-

¹ In Job., c. III, v. 5; Migne, XXV, 1195.

² In Ez., L. X, c. 31; Migne, ebd. 317; in Abac., L. I, c. 1, v. 15 f;

Migne, 1349.

³ In Os., L. II, c. 6, v. 6; Migne, ebd. 912.

⁴ Dial. contr. Pelagianos, L. III, n. 18, 19; Migne, XXIII, 615 f.

⁵ Vgl. G. Esser, D. Seelenlehre Tertullians, 65 ff, 221 ff.

⁶ Adv. Marcionem, L. V, c. 27.

⁷ totius mundi interpolator, De test. an., 3.

⁸ De test. an., 3.

⁹ Adv. Marc., L. I, c. 22.

es¹ fliest alles Böse. Das Verderbnis der Natur wird selbst zur zweiten Natur und hat seinen eigenen Gott und Vater, eben den Urheber dieses Verderbens. Doch geht das Hauptgut der Seele, Gottes unverfälschtes Geschenk, ihre eigenste Natur, nicht verloren, denn was von Gott ist, lässt sich zwar verdunkeln, doch nicht zerstören². Und so bleibt es, bis die Seele in der Taufe wiedergeboren wird; denn wir zählen solange zu Adam, bis wir zu Christus zählen³. Somit besteht nach Tertullians Darstellung das Vermächtnis Adams an seine Nachkommen in der Verderbtheit der Natur⁴; davon, dass Adams Sünde auch unsere eigene sei, wie Augustin will, weiss er nichts. Eine durch teuflische Vergiftung des menschlichen Urquells herbeigeführte Verpestung aller daraus entspringenden Gewässer, ein *vitium originis*, ein Erbverderben lehrt Tertullian, aber keine Erbsünde.

In Tertullians Spuren wandelte sein karthagischer Landsmann, der hl. Cyprian († 258). Für ihn kann von einer Erbsünde schon aus dem Grunde keine Rede sein, weil niemand die Schuld eines andern übernehmen kann⁵. Ein neugeborenes Kind hat nichts weiter verbrochen, als dass es sich durch seine fleischliche Natur aus Adam die Ansteckung des alten Todes zugezogen hat, weshalb ihm denn auch in der Taufe nicht eigene, sondern fremde Sünden vergeben werden⁶. Im Sinne Tertullians sprach sich auch ein anderer afrikanischer Landsmann aus, der ihm geistesverwandte Bischoff Zeno von Verona, welcher in Mauretanien seine Heimat hatte († 371 oder 372)⁷. Die Lage, in welcher die unerlöste Menschheit schmachtet, ist ihm zufolge ihr Erbe von Adam her, Tod und Krankheit, Schmerzen und Seufzer, Dornen und Disteln sind daher ihr Anteil⁸. Die Ursünde fasste Zeno als geschlechtlichen Vorgang auf; indem Adam «den nur allzu süßen Apfel kostete»⁹, versündigte er sich mit dem Gliede, an welchem dann später die Beschneidung vollzogen wurde, und eröffnete so dem Rechte des Todes den Eingang in die Menschheit, die nun

¹ ex originis vitio, *De An.*, 41; Easser, 229 f.

² *De Anim.*, 41.

³ *De Anim.*, 40.

⁴ D'Alès, *La Théologie de Tertullien*, 266 f; J. Turmel, *Tertullien*, 129 ff; Ders., *Le Dogme du péché originel*, Rev. d'Hist. et de Lit. relig., V (1900), 513.

⁵ *Ep.*, LV, 27: nec posse alium pro altero reum fieri.

⁶ *Ep.*, LXIV: quod illi remittuntur non propria, sed aliena peccata.

⁷ Vgl. Bigelmair, *Zeno von Verona*, 53, 81.

⁸ L. I, *tract.*, VI, 3; XII, 2; Migne, XI, 314, 340.

⁹ pomum male dulce delibavit, *tract.*, VI, 3. Auch Ambrosius deutet dies an *De Parad.*, L. II, n. 11; Migne XIV, 295.

gänzlich zu Grunde ging, bis sie in der Taufe von der Befleckung des schrecklichen Samens gereinigt wird¹. Ebenso betrachtete der unbekannte Verfasser der sog. 'Abhandlungen des Origenes'² den Sündenfall als eine Verfehlung geschlechtlicher Art³, welche grösstes Unheil anrichtete. «Indem Adam sündigte, ward alles verdorben»⁴. Daher der Tod und alle Uebel; die Welt und die Menschheit sind der Gewalt der Sünde und des Dämons ausgeliefert, alle Völker sind unter Adams Sünde beschlossen und in seine Uebertretung verwoben⁵.

Wie der hl. Schrift, so ist demnach die Erbsünde auch den Vätern fremd. Am Vorabende des pelagianischen Streites sind Griechen wie Lateiner in der Annahme einig, der Sündenfall habe für Adam und, da er der Stammvater der Menschheit ist, auch für diese mancherlei Verderben und Uebel zur Folge; insoferne sündigen und sterben wir in ihm alle. Dies und mehr nicht wollen die Väter besagen, wenn sie, wie Irenaeus, Ambrosius, Hieronymus u. a., im Anchluss an Paulus schreiben: In Adam haben wir alle gesündigt. Kirchlicherseits pflegt man zwar allerdings eine Wolke von Zeugnissen dafür anzuführen, Augustins Lehre sei schon vor ihm vom Osten wie Westen geteilt worden. Diesen angeblichen Beweisstellen gegenüber ist jedoch äusserste Vorsicht geboten, denn sie handeln nicht vom einer Erbsünde, sondern nur vom Erbverderben im Sinne des magischen Sündenbegriffes, in welchem sie mit alleiniger Ausnahme Theodors von Mopsuestia durchweg befangen sind.

VIII. Hätte es im christlichen Altertume sein Bewenden beim religiösen Schrifttume gehabt, so wäre es zur Ausbildung einer Erbsündelehre wohl überhaupt nie gekommen. Was jedoch schliesslich den Ausschlag gab, das war das kirchliche Leben, näherhin der schon früh einsetzende Streit um die Kindertaufe⁶. Die neutestamentlichen Schriften wie der älteste Ritus kennen nur eine Taufe Erwachsener, da der Zulassung zum Tauchbade

¹ L. I, *tract.*, II, 8; XIII, 5; XIV, 11. Migne, XI, 276 f, 348, 353 f.

² P. Batifol, *Tractatus Origenis*, vgl. hierüber Harnack, *Chronologie der altchristl. Literatur*, II, 407 ff.

³ *Tract.*, IV, S. 41, eine Stelle, welche stark an Zeno, *Tract.*, XIII, 5 erinnert.

⁴ Peccavit Adam et corrupta sunt omnia. *Tract.*, VII, S. 77; V, S. 56.

⁵ *Tract.*, V, S. 52; XI, S. 123; XIII, S. 147.

⁶ J. W. F. Höfling, *Das Sakrament der Taufe*, I, 104 ff; H. Windisch, *Taufe und Sünde*; A. Seeberg, *Die Taufe im NT.*; W. Koch, *Die Taufe im NT.*; Oepke, *Urchristentum und Kindertaufe*, Zeitschr. f. neutestl. Wissenschaft, XXIX (1930), 81 ff; F. Kattenbusch, *Realencyklop.*, XIX², 408.

eine Abschwörung des Satans wie ein Bekenntnis des Glaubens seitens der Täuflinge vorausgehen musste und es auch nötig erschien, diese einer längeren oder kürzeren Vorbereitung und Prüfung zu unterziehn, Rücksichten, welche der Kindertaufe von vornehmerein im Wege standen. Ohnehin galt als eines der Hauptgüter der Taufe die Vergebung aller bisher begangenen, persönlichen Sünden, von welchen bei kleinen Kindern keine Rede sein konnte. Ueberdies hatte der Völkerapostel geschrieben, wenn von zwei Gatten auch nur einer christlich geworden sei, so sei hiendurch auch der andere geheiligt, » denn sonst wären ja auch eure Kinder unrein, nun aber sind sie heilig » (1 K. 7, 14). Hatte nicht der Erlöser selbst einst die Kindlein zärtlich ans Herz gedrückt, gesegnet und des Himmelreiches für würdig erklärt (Matth. 19, 14)? Im Judentume galten die Kinder als rein von Geburt und bar allen Geschmackes der Sünde¹, so dass also wenigstens für judenchristliche Eltern der Gedanke einer Kindertaufe nichts Vordringliches hatte. Endlich liessen es die schweren Verpflichtungen, welche die Taufe auferlegte, nicht rätlich erscheinen, diese schon Kindern zu spenden. Sollten ja doch die Getaufen als die 'berufenen Heiligen' fortan einen sündlosen Wandel führen, ja in weiten Kriesen herrschte die Auffassung, dass sie, die der unbefleckten Schar des göttlichen Lammes angehörten (Apok. 7 und 14), zu unverbrüchlicher lebenslänglicher Jungfräulichkeit gehalten seien². Bestand nun im Falle der Kindertaufe nicht die ernste Gefahr, dass die jungen Christen, von den Lockungen der Sinne allseits umschmeichelten, der Sünde nur zu bald erlagen? War dies wirklich geschehen, so gab es nun aber für sie zeitlebens kein Mittel mehr, sich ihrer zu entledigen, da die Sünden in ältester Zeit nur durch die Taufe getilgt werden konnten, welche keine Wiederholung gestattete. So wagten es wiele, obschon im Herzen bereits Christen, im Gefühle ihrer menschlichen Schwäche doch nicht, sich dem Taufborne zu nahen, sondern warteten längere Zeit, vielfach bis ans Sterbelager zu, um dann im weissen Gewande fleckenloser Unschuld nach erlangter Gnade der Wiedergeburt aus dem Leben zu scheiden. Selbst der strenge Tertullian

¹ Weber, *Jüd. Theol.*, 213, 232, 332.

² Vgl. K. Müller, *Ehelosigkeit aller Getauften in der alten Kirche*, 16. Die Marcioniten liessen Verheiratete überhaupt nicht zur Taufe zu. Marcion verbot seinen Gläubigen die Ehe und spendete nur solchen Katechumenen Taufe und Kommunion, welche das Gelübde der Ehelosigkeit ablegten, bzw. nur solchen Eheleuten, welche eine vollständige Trennung gelobten. Vgl. Harnack, *Marcion*, 186.

hielt es daher für erspriesslicher, mit der Taufe, besonders wenn es sich um kleine Kinder handle, zu zögern; « wozu eilen schuldlose Wesen zur Vergebung der Sünden »?¹. Sogar die fromme hl. Monika wollte die Taufe ihres Sohnes Augustin bis zu seiner Verheiratung verschoben wissen, Heilige, wie Basilius, Gregor von Nazianz, Hieronymus, Ambrosius waren als Erwachsene getauft worden².

Allein die Taufe trug doch auch Seiten an sich, welche ihre Spendung schon an die Kinder als mindestens wünschenswert erscheinen liessen. Zunächst entsprach sie als äusseres Bundeszeichen der jüdischen Beschneidung, welche schon acht Tage nach der Geburt vorgenommen werden musste; damit schien von selbst auch schon der Zeitpunkt der Erteilung der Taufe an Kinder festgelegt zu sein³. Dazu kam, dass gleich zahllosen Völkern auch die Griechen die Wöchnerin wie ihr Kind für unrein und durch die Geburt befleckt hielten; das Kind wurde zum Schutze gegen die Dämonen um das Altarfeuer herumgetragen, ein Ueberrest uralter, den Hellenen mit den Persern, Indern und Germanen gemeinsamer Reinigungsbräuche, deren Grundgedanken auch dem Christentume nicht fremd blieben⁴. Nach orphischer Lehre war die Seele zur Busse früherer Schuld in den Leib gebannt; durch ihre Verbindung mit diesem befleckte sie sich, das Leben auf Erden war ihr Tod; ebenso war 'der Sturz in die Geburt' nach Plato die Folge ehemaligen Sündenfalls⁵. Von ähnlichen Voraussetzungen aus kam Origenes und mit ihm Athanasius zur Annahme einer mit Empfängnis und Geburt verbundenen seelischen Beschmutzung, welche einer Reinigung bedurfte. Diese wird ihnen zufolge den Kindern zu Teil, wenn sie die Taufe zur Vergebung der Sünden empfangen, welche in nichts anderem bestehen als in den mit dem Eintritte in die Welt verbundenen Befleckungen, um derentwillen sogar Jesus eine Reinigung nötig hatte⁶. In diesem Sinne beantwortet auch Cyprian die Frage, ob jemand ohne Sünde und Schmutz sein könne⁷, mit der Befrufung auf Stellen wie Job 14, 4: Niemand ist rein von Schmutz; Ps. 50, 7: In Ungerechtigkeiten bin ich empfangen; oder 1 Joh

¹ *De Bapt.*, c. 18; *De Poenit.*, c. 6.

² Turmel, Revue, VI, 19 f.

³ Vgl. Cyprians Schreiben an Fidus, Ep. LXIV.

⁴ Rohde, *Psyche*, II⁶, 71 ff; Anrich, *D. antike Mysterienwesen*, 190 f.

⁵ Rohde, 126, 270.

⁶ In *Luc.*, Hom., XIV; Migne, XIII, 1834 f; In *Rom.*, I. V, ebd. XIV, 1047.

⁷ *Testim.*, I. III, c. 54.

I, 8: « Wenn wir sagen, dass wir ohne Sünde seien, so täuschen wir uns », und erklärt, das Kind dürfe nicht etwa erst nach acht Tagen, sondern schon gleich nach der Geburt¹ zur Vergebung der Sünden zur Taufe zugelassen werden, da es ja keine andere Sünde als seine leibliche Geburt aus Adam auf sich habe und ihm nicht eigene, sondern fremde Sünden nachgelassen werden². Wie Cyprian, Athanasius und Origenes spricht Ambrosius von einer Ansteckung, durch welche wir schon vor unserer Geburt befleckt werden. « Noch ehe wir das Licht der Welt erblicken, sagt er³, haben wir schon unter der Unbill unseres Ursprungs zu leiden, denn in Sünden sind wir geboren. Der Verfasser gibt nicht an, ob in den Sünden unserer Eltern oder in den unsrigen. In Sünden, heisst es ferner, bringt jeden seine Mutter zur Welt, und wieder wird nicht bemerkt, ob die Mutter in ihren eigenen Sünden gebiert, oder ob nicht auch schon das Geborene irgendwelche Sünden auf sich habe. Siehe jedoch zu, ob nicht beides gemeint sei! Denn schon die Empfängnis ist von Sünde nicht frei, da auch die Eltern nicht ohne Fehl sind, und wenn schon das eintägige Kind nicht mackellos ist, so sind umso weniger die Tage der mütterlichen Empfängnis rein⁴. Wir sind also in der Schuld unserer Eltern empfangen und in ihren Sünden geboren. Denn auch die Geburt hat ihre Befleckungen, wie die Natur selbst nicht nur an einer Ansteckung leidet ». « Wir Menschen, sagt Ambrosius ein andermal⁵, werden alle unter der Sünde geboren, da schon unser Beginn in Sünde vor sich geht, wie geschrieben steht: « Siehe, in Ungerechtigkeiten » usw. Aehnlich äussert sich zu diesen Worten Hieronymus⁶. « Nicht in den Ungerechtigkeiten meiner Mutter bin ich empfangen oder gar in den meinigen, sondern in den Ungerechtigkeiten der menschlichen Beschaffenheit ». « Wie die blutigen Leiber der Kinder, sobald sie den Mutterschoss verlassen haben, gewaschen zu werden pflegen, so bedarf auch die geistige Zeugung des heilsamen Bades. Denn 'niemand ist rein von Schmutz' » usw. Die zweite Geburt löst die erste »⁷.

¹ Nicht, wie Bartmann, *Dogm.*, II, 292, annimmt, über die Berechtigung der Kindertaufe, sondern lediglich über die Zeit dieser Taufe hatte Cyprian zu befinden.

² *Ep.*, LXIV.

³ *Apol. Dav.*, II, 11; Migne, XIV, 914.

⁴ Vom *vitiis humanae conceptionis* spricht auch Hilarius, *De Trinit.*, L. X, n. 25; Migne, X, 364.

⁵ *De Poen.*, I, I; Migne, XVI, 490.

⁶ *In Ez.*, I, XIV, c. 47, v. 1 f; Migne, XXV, 491.

⁷ *In Ez.*, I, IV, c. 16, v. 4 f; Migne, ebd., 132.

Mit der Reinigung von den durch Empfängnis und Geburt erworbenen Befleckungen und Sünden war jedoch die Aufgabe der Taufe in ältester Zeit keineswegs erschöpft. «Für die Infektionskrankheit des Sündenbewusstseins» in ihren guten Zeiten sehr wenig empfänglich¹, hatten sich die Griechen von ihren Mysterien immer schon die Wiedergeburt zu einem göttlichen Dasein, die Aufnahme ins Göttergeschlecht, die Gotteskindschaft und ein ewiges seliges Leben im Jenseits ersehnt². Und nichts Geringeres verhiessen die christlichen Mysterien, unter welchen die Taufe an erster Stelle stand. Auch sie stellten die Gotteskindschaft und mit ihr die ewige Seligkeit in Aussicht, Heilsgüter, auf welche namentlich die östliche Kirche stets das grösste Gewicht legte³, im Gegenzatze zur westlichen, die mehr die Sündenvergebung betonte. Das Anrecht zum Eingange ins Himmelreich knüpfte sich nun aber an den Empfang des hl. Geistes in der mit der Taufe verbundenen Versiegelung, *Sphragis*⁴, auf die schon der Apostel wiederholt eindringlich verweist. Er nennt sie das Handgeld des hl. Geistes⁵ (2 K. 1, 22) und erinnert die Epheser nachdrücklich daran (1, 13; 4, 30), dass sie versiegelt seien mit dem verheissenen hl. Geiste, «dem Unterpfande unserer Erlösung zum Eigentume Gottes», weshalb «sie sich hüten sollen, den hl. Geist zu betrüben, welchen sie für den Tag der Erlösung als Siegel empfangen haben». Eine wichtige Rolle spielt die Versiegelung in der johanneischen Offenbarung (7, 3 ff; 9, 4); nur die mit dem Siegel des lebendigen Gottes Gezeichneten bleiben von den Leiden und Drangsalen der eschatologischen Endzeit verschont. Es ist darum heilige Pflicht eines jeden Getaufen, sein Siegel unversehrt zu bewahren. Von denen, welche es sträflicher Weise verletzt haben, gilt dem zweiten Clemensbriefe (VIII, 6) zufolge das furchtbare Wort, dass ihr Wurm nicht sterben und ihr Feuer nicht erloschen werde (Jes. 66, 24). «Gib mir das Siegel, fleht in den apokryphen Thomasakten⁶ ein Neubekehrter den Apostel an, denn wir haben gehört, wie du sagtest, dass der von

¹ Rohde, *Psyche*, I 6, 319.

² *ebd.*, II, 421 ff.

³ So Isidor von Pelusium, *Ep.*, 195; Migne, *P. G.*, LXXVIII, 879.

⁴ Vgl. hierüber das äusserst aufschlussreiche Werk von F. J. Dölger, *Sphragis*, 121, 141 f.

⁵ Vgl. über ἁρπάζειν Dölger, 141 A. 1.

⁶ E. Hennecke, *Die neutestl. Apokryphen*, 265; vgl. 202, 212, 282.

dir gepredigte Gott seine Schafe am Siegel erkenne». Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bezeichnet Hermas von Rom die Taufe einfach als das Siegel und fügt bei, wer das Siegel empfange, der lege die Sterblichkeit ab und erhalte das Leben¹. Erst durch die Versiegelung, die Teilnahme am hl. Geiste, wird man den Constitutionen der Apostel gemäss ein Vollchrist². « Du hast das geistige Siegel empfangen, hält Ambrosius dem Getauften vor³, den Geist der Weisheit und des Verstandes (Is. 11, 2), und so bewahre denn, was du empfangen hast ». Cyrill von Jerusalem nennt das Siegel ein der Seele eingeprägtes, in Ewigkeit unverlierbares, den Dämonen schreckliches Merkmal und vergleicht es mit dem Brandmale, mit welchem die Tiere von ihren Eingentümern versehen zu werden pflegen⁴.

Wie hätten denn nun unter solchen Umständen christliche Eltern, wie hätten namentlich zärtliche Mütter nicht ängstlich darauf bedacht sein sollen, ihren Lieblingen, besonders wenn diese schwächlich und kränklich schienen, die Gnade der Wiedergeburt in der Taufe und dadurch nicht etwa nur die Abwaschung der ihnen von der leiblichen Geburt her anhaftenden Befleckungen, sondern auch das heilige Siegel und damit den heiligen Geist, die Gotteskindschaft und die sichere Anwartschaft auf den Eintritt ins Himmelreich zu verschaffen?⁵ Die Bedenken, welche ihrem so berechtigten Verlangen entgegenstanden, konnten da nicht allzu schwer in die Wagschale fallen. Hatte nicht Jesus selbst einst gesprochen: « Lasset die Kleinen zu mir kommen und wehret es ihnen nicht » (Matth. 19, 14). Hatte er nicht im vierten Evangelium (3, 5) feierlich erklärt: « Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Geiste, so kann er ins Himmelreich nicht eingehen? » Liess sich das dem Unmündigen nicht mögliche Glaubensbekenntnis und Taufgelöbnis nicht durch die Eltern und Paten ersetzen?

So wurden denn die Gläubigen in den apostolischen Con-

¹ *Simil.* IX, 16, 3 f; 17, 4.

² Funk, *Const. Apost.*, I, 126/7; 211, 406; II, 39, 6; III, 16, 44; VII, 22, 2. 3.

³ *De Myst.*, c. 7; Migne, P. L., XVI, 419.

⁴ *Cat.* III, 4; Migne, PG., XXXIII, 431/2; vgl. J. Mader, *D. hl. Cyrill v. Jer.*, 107. Ueber die Sphragis als Erkennungszeichen und Eigentumsmarke vgl. Dölger, 18 ff, 23 ff, 32 ff, 105 ff.

⁵ Zwar glaubte auch er, schreibt Isidor von Pelusium, dass die Taufe die unserer Natur anhaftende Befleckung abwasche; sie verleihe aber auch die noch viel grössere Wohltat der Wiedergeburt, Heiligung und Kindschaft Gottes. Ep. 195; Migne, LXXVIII, 879.

stitutionen ermahnt¹, ihre unmündigen Kinder dem Taufbrunnen zuzuführen, da Christus den Aposteln geboten habe, die Kleinen zu ihm kommen zu lassen und es ihnen nicht zu wehren. Zugleich wurden diejenigen getadelt², welche sich darauf hinausredeten: « Ich will mich taufen lassen, wenn ich sterbe, auf dass ich nicht sündige und die Taufe nicht beschmutze ». « Ich weiss nicht, schreibt der hl. Gregor von Nyssa³, ob die Engel eine Seele, welche nicht erleuchtet und mit der Wiedergeburt geschmückt ist, nach ihren Scheiden aus dem Körper aufnehmen. Wie denn, wenn sie kein Siegel, kein Herrschaftszeichen, an sich trägt? » « Eileit, so ruft er ein andermal aus⁴, ihr Armen und Bedürftigen, zur Verteilung königlicher Geschenke, eileit, ihr Schafe, zum Siegel und zum Zeichen des Kreuzes! ». Ebenso ermahnt Gregor von Nazianz die Gläubigen⁵, das Siegel nicht etwa um der Schwäche der menschlichen Natur willen zu fürchten und mit der Taufe ihrer unmündigen Kinder, besonders wenn diese von Lebensgefahr bedroht seien, nicht zu zögern, denn es sei besser, ohne Bewusstsein geheiligt zu werden, als ohne Siegel und Weihe zu sterben⁶. Als schwieben ihm noch die feierlichen Verheissungen vor, welche sich dem alten Demeterhymnus gemäss mit der Teilnahme an den eleusinischen Mysterien verknüpften, während der Uneingeweihte nicht so glückliches Los habe nach seiem Tode, im dumpfigen Dunkel des Hades⁷, so warnte auch Gregor vor einem Aufschube der hl. Mysterien⁸, da im Jenseits jene von nicht geringer Gefahr bedroht seien, welche unversiegelt und ohne die Unvergänglichkeit in der Weihe erlangt zu haben, aus dem Leben scheiden⁹. Dass im Abendlande Cyprian die Kleinen schon gleich nach der Geburt zur Taufe gebracht wissen wollte, sahen wir bereits; aber auch Ambrosius empfahl die Kindertaufe¹⁰, denn wie jedes Alter der Sünde unterworfen sei, so sei es auch dem Sakramente zugänglich. So kam es, dass das anfängliche Widerstreben der kirchlichen Obern dem

¹ VI, 15, 7. Funk, 339.

² ebd., VI, 15, 6.

³ *Orat. adv. eos qui differunt bapt.* Migne, XLVI, 423/4.

⁴ Ebd., 417 f.

⁵ *Orat.*, XI, 17, 28; Migne, XXXVI, 379/80, 399/400.

⁶ ἀσπάγιστα καὶ ἀτέλεστα.

⁷ Vgl. Rohde, I⁶, 281.

⁸ Ebd., 28, 29.

⁹ die ἀμόντοι und ἀτέλεστοι, wie er sie mit den Ausdrücken der griechischen Mysteriensprache nennt.

¹⁰ *De Abrab.*, I. II, v. 11; Migne, XIV, 519.

Drängen besorgter Eltern nicht auf die Länge standzuhalten vermochte. Von den Hellenen wurden die Kleinen schon im zartesten Alter zu den Mysterien zugelassen¹; konnte da die Kirche mit ihren Mysterien kargen? Tatsächlich wurde denn auch die Taufe vielleicht schon im ersten, sicher aber bereits im zweiten Jahrhunderte, wenn auch zunächst nur ausnahmsweise, den Kindern christischer Eltern gespendet. Irenaeus² und Tertullian³ bezeugen es, Origenes meint sogar, es geschehe auf Grund apostolischer Ueberlieferung⁴. In Todesgefahr waren die Kinder ohnehin wohl schon von jeher getauft worden⁵; der hl. Augustin bezeugt, dass die christlichen Mütter mit ihren kleinen Lieblingen, wenn sie diese von einer Krankheit ergripen und vom Tode bedroht sahen, in die Kirchen zu eilen pflegten⁶.

Und noch aus einem weiteren Grunde durfte man dem Bade der Wiedergeburt nicht fern bleiben. Wer sich ihm nicht genähert hatte, konnte zu den hl. Geheimnissen nicht zugelassen werden, welche den Eingeweihten vorbehalten waren, und blieb namentlich vom heiligen Mahle ausgeschlossen, dem erhabensten und heiligsten aller Mysterien. Derselbe hl. Cyprian, welcher die Spendung der Taufe schon an die Neugeborenen so warm befürwortet hatte, unterliess es auch nicht, die Gläubigen darauf aufmerksam zu machen⁷ dass sie des Himmelreiches nur teilhaftig werden könnten, wenn sie nicht nur wiedergeboren, sondern auch mit dem Leibe und Blute des Herrn genährt seien, der einst nicht nur sprach: « Wenn jemand nicht wiedergeboren ist aus dem Wasser und dem hl. Geiste, so kann er ins Reich Gottes nicht eingehen » (Joh. 3, 5), sondern auch seine Apostel belehrte: « Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, so könnt ihr das Leben nicht in euch haben » (Joh. 6, 54).

Das zunehmende Erkalten der eschatologischen Erwartung brachte es mit sich, dass nun auch die eschatologischen Heilsgüter mehr und mehr in den Hintergrund traten und mit ihnen die Besiegelung zur Abwehr der Dämonen und als Erkennungszeichen zum Eintritte ins Gottesreich⁸. Sie galt nun ganz besonders im

¹ G. Anrich, *Das antike Mysterienwesen*, 55.

² L. II, 22, 4; Migne PG, VII, 784.

³ *De bapt.*, c. 18.

⁴ *In Rom.*, V, 9; Migne, XIV, 1047. Wenn diese Aeußerung wirklich auf ihn selbst und nicht etwa nur auf seinen Uebersetzer Rufin zurückgeht.

⁵ Vgl. Funk, *Constit. Apost.*, I, 339.

⁶ *In Ps.*, I; Migne, XXXVI, 591.

⁷ *Testim.*, I. III, c. 25.

⁸ Vgl. Dölger, 121, A. 2; 142.

Abendlande nicht mehr so fast als Kennzeichen und Unterpfand der Auserwählung, wie vielmehr als ein der Seele eingeprägtes unauslöschliches Merkmal, als *character indelebilis*, kraft dessen sich gewisse Sakramente, so vor allen die Taufe, aber auch die Firmung und die Priesterweihe, selbst in dem Falle nicht wiederholen liessen, dass die Empfänger ihren Glauben gänzlich verleugnet oder doch durch ketzerische Lehren verfälscht hatten. Dagegen richtete sich die Sehnsucht immer stärker auf die mit der Taufe verbundene Sündenvergebung, je mehr sich die im Abendlande von Haus aus heimische, durch die stoische Philosophie bekräftigte, durch das Christentum erst recht gepflegte, durch den zunehmenden Sittenverfall noch gesteigerte pessimistische Stimmung allgemeiner Sündhaftigkeit der Gemüter bemächtigte. Die Sündenvergebung, schon von Anfang an als eine der grössten Segnungen des heiligen Tauchbades gepriesen, erschien nun so sehr als sein kostbarstes und begehrswertestes Heilsgut, dass Taufe und Sündenerlass nachgerade völlig zusammenfielen, so dass man sich schliesslich ebenso wenig eine Taufe ohne Sündenvergebung, wie eine Sündenvergebung ohne Taufe zu denken vermochte. Wurden nun wie die Erwachsenen so auch schon die Kinder getauft, so mussten Sünder gleich den Erwachsenen auch schon die Kinder sein, Sünder freilich nicht etwa nur um der ihnen anhaftenden Befleckungen willen, die ja keine wirklichen Sünden waren, Sünder auch nicht ob eigener persönlicher Missetaten, da sie solche noch nicht begangen haben konnten, wohl aber Sünder auf Grund einer geheimnisvollen Schicksalsgemeinschaft mit den Uretern, in deren Schuld sie wie alle Menschen nach Gottes Willen verstrickt waren. Aus der Tatsächlichkeit der Kindertaufe schloss man daher auf ihre mit der Erbsünde begründete Notwendigkeit, und der Mann, welcher diese Folgerung zog und damit die Lehre von der Erbsünde allem pelagianischen Widersprüche zum Trotze in der Kirche zum Siege führte, war Augustin.

IX. Augustin darf den Anspruch erheben, als der eigentliche Urheber und Kirchenlehrer des Dogmas von der Erbsünde angesehen zu werden. War der Mensch nach Pelagius und seinen Anhängern sterblich geschaffen und dem Tode geweiht, mochte er nun sündigen oder nicht, so ging der Bischof von Hippo von der Annahme aus, die ersten Menschen hätten, obschon mit einem tierischen Leibe, einem *corpus animale*, ausgestattet, dem Tode entrinnen können, wenn sie im Gehorsame gegen Gott verharret

hätten¹. Dieses Vermögen, nicht zu sterben, wäre dann zum Unvermögen, zu sterben, geworden, wie sich auch ihr Vermögen, nicht zu sündigen, zu Unvermögen, zu sündigen, gewandelt hätte². Aber im eitlen Streben, Gott gleich zu werden und sein Joch von sich abzuschütteln, übertraten sie Gottes Gebot und zogen sich dadurch eine Art tödlicher Krankheit und den leiblichen wie geistigen Tod zu³, so dass sie fortan dem harten Zwange des Sündigens und Sterbens unterlagen⁴. Ihre Natur wandelte sich zum Schlimmeren⁵, und wenn sie auch nicht gerade schlecht im manichäischen Sinne wurde, so war und blieb sie nun doch geschwächt, beschädigt und verwundet⁶. Der Mensch ward nun verschiedenen körperlichen und geistigen Gebresten und Beschwerden, einer schrecklichen Unwissenheit wie auch dem unwiderstehlichen Hange zur Sünde unterworfen⁷. Diese Verschlechterung wirkte sich besonders im geschlechtlichen Bereiche aus, sofern die menschliche Natur der Botmässigkeit der fleischlichen Lust, der *concupiscentia*, verfiel; in der Herrschaft der bösen Lust über den Verstand und über den Willen offenbarte sich die durch die Ursünde verursachte Erkrankung der menschlichen Natur am deutlichsten⁸. Vor dem Sündenfalle hatten sich wie alle Glieder, so auch die Geschlechtsteile dem vom Verstande geleiteten Willen fügsam untergeordnet. Durch die Sünde ward jedoch diese glückliche Harmonie gestört, das Fleisch empörte sich wider den Geist, die geschlechtlichen Glieder und Lüste bewegten sich ohne, ja gegen den Willen ihres Herrn, und eben in diesem Ungehorsame seiner eigenen Glieder strafte sich sein Ungehorsam gegen den Schöpfer⁹. So war der Fall Adams Sünde und Sündenstrafe zugleich¹⁰, an deren Härte sich die Schwere

¹ In Ps., LXVIII, n. 9; *De peccat. merit.*, L. I, n. 3; L. II, n. 36; *De peccat. orig.*, n. 12. Migne, S. Augustini Opp., IV, 848; X, 111 f., 172 f., 390 f.

² *De corrept. et grat.*, n. 33; Migne, X, 936.

³ *De genesi ad lit.*, L. IX, n. 17; In Ps., LXVIII, (II), n. 11; *De civit. Dei*, L. XIV, c. 12-13; Migne, III, 399; IV, 861; VII, 420 f.

⁴ *De civit. Dei*, L. XIV, c. 1; *De perf. justit.*; Migne, VII, 403; X, 296.

⁵ in deterius mutata, *De civit. Del.*, L. XIV, c. 1; *cont. Julian.*, L. III, n. 60; Migne, VII, 403; X, 732.

⁶ vitiata, corrupta, vulnerata. *Op. Imperf.*, L. III, n. 192; VI, n. 22; Migne, X, 1330, 1554.

⁷ *De civit. Dei*, L. XXII, c. 22; *Op. Imperf.*, L. V, n. 47; Migne, VII, 784; X, 1484.

⁸ *De civit. Dei*, L. XIV, c. 16, 22, 23; *cont. Jul.*, L. III, n. 57-58; Migne, VII, 424 f., 429 f.; X, 731 f.

⁹ *De civit. Del.*, L. XIV, c. 15, 16; *De peccat. merit.*, L. II, n. 36; *De peccat. orig.*, n. 40; *cont. Jul.*, L. II, n. 32-33; L. III, n. 57 f.; L. IV, n. 35; Migne, VII, 423 f.; X, 172, 405, 695 f., 731 f., 756.

¹⁰ *De peccat. merit.*, L. II, n. 36; Migne, X, 172 f.

seiner Verfehlung am besten ermessen lässt. Diese war unausprechlich gross, grösser, als wir es uns zu denken vermögen, da sie von ihm bei seiner herrlichen Ausstattung so leicht hätte vermieden werden können¹.

Die Ursünde beschränkte sich jedoch auf die Stammeltern nicht, sondern ging auch auf alle ihre Nachkommen über. Jener Giftmischer, der Teufel, tötete im ersten Menschen die ganze Masse der Menschheit². Wie nach Hebr. 7, 9 f, in und mit Abraham auch schon der in seinen Lenden keimhaft enthaltene Levi dem Priesterkönige Melchisedech zehntete, so sündigte in und mit Adam auch seine ganze, in seinen Lenden bereits keimhaft enthaltene Nachkommenschaft und zog sich dadurch nicht nur den leiblichen und geistigen Tod samt den damit verbundenen Gebrechen und Mühseligkeiten, sondern auch die Ursünde selbst zu³. Somit ist die Menschheit in der Wurzel verdorben, vergiftet von Anfang an, eine einzige Masse der Sünde, des Schmutzes und der Verdammnis⁴. Es ist eine echt katholische Lehre, dass jeder Gezeugte verdammt ist⁵. Die Ausdehnung der Ursünde auf alle Adamssprossen ist nicht in pelagianischem Sinne so zu verstehen, als seien diese nur deshalb zu Sündern geworden, weil sie in Nachahmung des bösen Beispiele der Ureltern auch selbst persönliche Sünden begingen. Vielmehr ist mit aller Entschiedenheit daran festzuhalten, dass sich die Ursünde durch Astammung, nicht durch Nachahmung fortpflanzt⁶, es ist sogar wahrscheinlich, dass sich auch die Sünden der Väter und Grossväter auf die Kinder und Enkel vererben⁷. Würde sich die Ursünde nur durch Nachahmung ausbreiten, so ginge sie letzten Endes nicht auf Adam,

¹ *De civit. Dei*, L. XIV, c. 12-15; *De nupt. et concup.*, L. II, n. 57; *Op. imperf.*, L. I, n. 105; Migne, VII, 420, 423; X, 471, 1119.

² *Sermo CLXXIV*, n. 9; Migne, V, 944. Den Ausdruck *massa* übernahm Augustin wohl aus dem Ambrosiaster, vgl. Buonaiuti, *Agostino e la colpa ereditaria*, Ricerche Rel., II, 415 ff; ders., *Il Cristianesimo nell'Africa Romana*, 372 ff.

³ *Op. imperf.*, L. VI, n. 22; Migne, X, 1552.

⁴ *massa damnata*, *luti*, *perditionis*; *stirps damnata*; *massa de origine venata* *massa peccatorum et impiorum*. *Sermo CCXCIV*, n. 15; *De divers. quaest.*, L. LXVIII, n. 3; *De div. quaest. ad Simplic.*, L. I, n. 17, 19; *De civit. Dei*, L. XXI, c. 12; *De peccat. orig.*, n. 36, 43. Migne, V, 1344; VI, 71, 121, 124; VII, 727; X, 403, 406.

⁵ *Fides catholicissima est: omnis generatus damnatus*, *Sermo CCXCIV*, n. 16; Migne, V, 1345.

⁶ *propagatione, non imitatione*. *Sermo CLXV*, n. 7, 8; CCXV, n. 15; *De peccat. merit.*, L. I, n. 9 f, 15; *De peccat. orig.*, n. 17; *De nupt. et concup.*, L. II, n. 45; Migne, V, 906 f, 1344; X, 114, 117 f, 393, 462.

⁷ *Enchiridion*, c. 46; Migne, VI, 254.

sondern auf den Teufel zurück, von welchem es heisst, dass er von Anfang an sündige (1 Joh. 3, 8). Eine solche Annahme widerspräche aber dem Apostel, welcher im Römerbriefe 5, 12 nicht sagt: im Teufel haben alle gesündigt, sondern: in ihm, in Adam¹. Näherhin pflanzt sich die Ursünde in der mit der Zeugung verbundenen sündhaften Lust fort², welche unzweifelhaft als Unzucht zu bezeichnen ist³. Dieses unreine Feuer sündhafter Lust bildet das eigentliche Wesen der Erbsünde und befleckt die der Ehe entsprossene Frucht, obschon die Ehe selbst, von Gott eingesetzt, an sich heilig und rein ist⁴. Da es nun einen geschlechtlichen Umgang ohne sündhafte Lust, ohne *concupiscencia*, seit dem Falle der Stammeltern nicht gibt, so ist ohne weiteres klar, dass alles, was aus der Umarmung eines Mannes, also in fleischlicher Begierde, in *concupiscentia*, gezeugt ward, schuld- und sündenbelastet zur Welt kommt. Von diesem unerbittlichen Weltgesetze bildet nur der Erlöser selbst eine Ausnahme. Nicht aus einem, sündhafter Lust entsprungenen geschlechtlichen Verkehre stammend, sondern ohne väterlichen Samen vom hl. Geiste empfangen, ist er eben deshalb dem Fluche der Erbsünde wie den aus ihr fliessenden menschlichen Schwächen entrückt⁵. Alle anderen Menschen werden als Sünder geboren und sind ob der ihnen von Adam her überkommenen schweren Schuld Gegenstand des göttlichen Zornes. Allerdings muss, was schuldhaft sein soll, aus freiem Willen geschehen und irgendwie vermeidbar gewesen sein⁶. Gleichwohl ist strenge daran festzuhalten, dass die Ursünde nicht etwa nur seitens Adams und Evas, sondern auch seitens aller ihrer Abkömmlinge eine mit freiem Willen begangene und daher schuld- und straffällige Sünde ist, welche eben

¹ *Sermo CLXV, CCXCIV; Enchiridion*, c. 46; Migne, V, 906, 1344; VI, 255.

² *De civit. Dei*, L. XIV, c. 21; *De peccat. orig.*, n. 39 ff; *De nupt. et concup.*, L. I, n. 25 ff; L. II, n. 14 ff; *Cont. Jul.*, L. II, n. 32; L. III, n. 57; L. IV, n. 34. Migne, VII, 428 f; X, 404 ff, 428 ff, 444, 447, 696, 732, 756.

³ *De serm. Dom. in monte*, L. I, n. 36: *Quis dubitet, omnem malam concupiscentiam recte fornicationem vocari?* Migne, III, 1247.

⁴ *De civit. Dei*, L. XIV, c. 21, 22; *De peccat. orig.*, n. 39; *De nupt. et concup.*, L. I, n. 16, 17; *Cont. Jul.*, L. III, n. 51 ff; *Op. imperf.*, L. V, n. 21 ff. Migne, VII, 428 ff; X, 404 f, 423 ff, 728 ff, 1455 ff.

⁵ *In Ps.*, L, n. 10; *Sermo CCXCIV*, n. 10; *Enchirid.*, c. 41; *De peccat. orig.*, n. 47; *Op. imperf.*, L. IV, n. 58. Migne, IV, 591; V, 1341; VI, 252; X, 410, 1373.

⁶ *De lib. arbitr.*, L. III, n. 47 ff; *De vera relig.*, n. 27; *De peccat. mer.*, L. II, n. 3; *De nat. et grat.*, n. 79; *Op. imperf.*, L. V, n. 40. Migne, I, 1294 f; III, 133; X, 152, 286, 1477.

um ihrer schweren Natur willen die Hölle nach sich zieht¹. Wie dies zu denken ist, das lässt sich freilich nur schwer erklären. Obschon unfähig, Gutes oder Böses zu tun, sind doch auch schon die Neugeborenen, mit dem Leibe jenes ersten Adam bekleidet, der mit freiem Willen sündigte, in Sünde und Tod verstrickt, wie sie ja auch, mit dem zweiten Adam angetan, der Gerechtigkeit und des ewigen Leibes teilhaftig werden². Fleisch, Tod und Sünde sind nun einmal unzertrennlich mit einander verbundene Mächte. Wie kann denn nun aber das, was in einem todgeweihten Leibe geboren wird, frei sein von den Fesseln und Bande der Sünde?³ Ueberdies gibt es ja auch notwendige, unwissentliche und erzwungene Sünden, welche gleichwohl nicht aller Freiwilligkeit ermangeln⁴.

Die Erbsünde kann nur in der Taufe nachgelassen werden. Vom neugeborenen Kinde an bis zum altersschwachen Greise darf daher niemand vom Empfange der Taufe abgehalten werden, in welcher die Kinder der Erbsünde, die Erwachsenen aber auch jenen Sünden absterben, welche sie während ihres ganzen Lebens begangen haben⁵. Wenn man zuweilen gleichwohl sagt, die Kinder werden zur Verzeihung der Sünden getauft, nicht der Sünde, der Erbsünde nämlich, so steht hier, wie oft auch sonst, die Mehrzahl für die Einzahl, oder es wird die Mehrzahl gebraucht, weil in der einen Ursünde verschiedene Sünden enthalten waren, so die des Hochmuts, des Mordes, des Diebstahls, der Habgier u. a.⁶. Da die Erbsünde, wie schon bemerkt, wesentlich in der sündhaften Konkupiszenz wurzelt, so wird in der Taufe die Sündhaftigkeit der Konkupiszenz behoben, während diese selbst nach wie vor fortbesteht⁷, zur Prüfung und Läuterung

¹ *Retract.*, I., I, c. 13, n. 5; c. 15, n. 2; *De peccat. mer.*, I., III, n. 14; *De nupt. et concup.*, I., I, n. 22; II., n. 46 f.; *Conf. Jul.*, I., VI, n. 27 f.; *De corr. et grat.*, n. 9. Migne, I, 603 f., 608 ff.; X, 194, 426 f., 463 f., 838 f., 921.

Somit kann keine Rede davon sein, dass die Sünde Adams seinen Nachkommen etwa kraft der moralischen Einheit, welche nach Gottes Willen zwischen dem Stammvater der menschlichen Familie und seinen Sprossen bestehet, nur angerechnet werde, wie Portalié S. J. annimmt, *Diction. de Théol. Cath.*, I, 2394. Augustin betont immer wieder, dass die Kinder Adams als Sünden von Gott nicht nur angesehen werden, sondern es um ihrer naturhaften Verbindung mit Adam willen wirklich sind.

² *Op. imperf.*, I., VI, n. 22; Migne, X, 1554.

³ *In Ps.*, I, n. 10; Migne, IV, 591.

⁴ *Op. imperf.*, I., V, n. 59 ff.; Migne, X, 1493, 1495, 1499 f.

⁵ *Enchirid.*, c. 43; Migne, VI, 253.

⁶ *Enchirid.*, c. 45; Migne, VI, 254.

⁷ remittitur in reatu et manet in actu, *Conf. Jul.*, I., II, n. 5; Migne, X, 676.

des Getauften¹. Die Koncupiszenzwohnt daher im Ungetauften wie im Getauften, jedoch mit dem Unterschiede, dass sie in erstem schwer sündhaft ist, in letzterem dagegen nicht, falls er ihr nicht freiwillig nachgibt². In sündhafter Lust empfangen und mit dieser befleckt, bilden auch die Kinder einen Bestandteil der Masse der Verdammnis und bedürfen daher, sollen sie der Hölle und dem Teufel entrissen werden, unbedingt der Taufe³. Und dies gilt auch von den Kindern christlicher Eltern, da diese ihren Sprösslingen wohl das natürlich leibliche, nicht aber das übernatürlich geistige Leben zu schenken vermögen, wie ja auch einem veredelten Oelbaume doch immer nur ein wilder entsprisst⁴. Somit kann denn auch das Los der ohne Taufe verstorbenen Kinder nicht zweifelhaft sein. « Was wunderst du dich, dass sie dem ewigen Feuer samt dem Teufel überantwortet sein werden, da sie ins Reich Gottes doch nicht eingehen können? »⁵ Der einzige Trost, welcher solchen armen Geschöpfen bzw. ihren Eltern übrig bleibt, liegt darin, dass ihre Pein möglichst milde sein wird, so dass ihr Zustand doch immer noch besser ist als das Nichtsein⁶. Einen sog. mittleren Ort für die Kinder gibt es nicht⁷. Wer nicht im Himmel ist, kann nur in der Hölle sein⁸. Aus all dem ergibt sich die Unerlässlichkeit der Taufe zur Erlangung der ewigen Seligkeit auch für die Kinder von selbst. Wer möchte zu behaupten wagen, Christus sei nicht auch der Heiland und Erlöser der Kinder? Von was kann er sie denn aber erlösen, wenn sie nicht an der Erbsünde kranken?⁹ Eine Rettung ohne Taufe annehmen, hiesse das Heil ohne Christus erwarten und

¹ *qua proficeretur in melius, Cont. Jul., L. VI, n. 56; Migne, X, 856; a reatu solvitur (concupiscentia), ad agonem relinquitur. De peccat. merit., L. II, n. 4; Migne, X, 152.*

² *De nupt. et concup., L. I, n. 25, 28, 29; De peccat. orig., n. 44; Migne, X, 407, 428 ff.*

³ *Sermo CCXCIV, n. 7; Enchir., c. 51; De peccat. mer., L. I, n. 15; De peccat. orig., n. 36; De nupt. et concup., L. I, n. 22; Op. imperf., L. II, n. 98, 105. Migne, V, 1339; VI, 256; X, 117, 403, 426 f, 1180 f, 1185.*

⁴ *De peccat. mer., L. II, n. 45; De peccat. orig., n. 44, 45; De nupt. et concup., L. I, n. 20, 37; Contr. duas epist. Pelag., L. I, n. 27; Contr. Jul., L. VI, n. 14, 17, 40. Migne, X, 178, 407, 425 f, 434, 563, 831, 833, 843 f.*

⁵ *Sermo CCXCIV, n. 2 f; Op. imperf., L. III, n. 199. Migne, V, 1336 f; X, 1333.*

⁶ *De peccat. mer., L. I, n. 21; Contr. Jul., L. V, n. 44. Migne, X, 120, 809.*

⁷ Wie ihn Augustin früher selbst angenommen hatte, *De lib. arbit., L. III, n. 66; Migne, I, 1303 f.*

⁸ *Sermo CCXCIV, n. 3; Migne, V, 1337.*

⁹ *De peccat. merit., L. I, n. 33; Migne, X, 128.*

sein ganzes Erlösungswerk ausschalten¹, da ja die Taufe unumgängliche Voraussetzung aller anderen Sakramente, besonderer der hl. Eucharistie ist. Treffend nennen die punischen Christen die Taufe das Heil, die Eucharistie aber das Leben und glauben auf Grund apostolischer Ueberlieferung, dass man ohne das Bad der Wiedergeburt und ohne die Teilnahme am Tische des Herrn weder das Himmelreich, noch das ewige Leben erlangen könne².

Für diese seine Lehre berief sich Augustin 1) auf die hl. Schrift; 2) auf die kirchliche Ueberlieferung; 3) auf den kirchlichen Brauch der Kindertaufe; 4) auf die Vernunft. Schon verschiedene alttestamentliche Aussprüche schienen ihm seine Auffassung zu bezeugen, so die bekannten Stellen: «In Unge rechtigkeit bin ich empfangen und in Sünden hat mich meine Mutter empfangen» (Ps. 50, 7); «schon das eintägige Kind ist von Schmutz nicht rein» (Job. 14, 4, LXX); ferner alle die Texte, welche von der Nichtigkeit alles Irdischen handeln³, wie Ps. 38, 6; 143, 4; Eccle. 1, 2; Eccli. 41, 1. Erst recht glaubte er auf neutestamentliche Aussprüche verweisen zu können, so auf die Verkündigung des Engels: «Du sollst seinen Namen Jesus nennen, denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen» (Matth. 1, 21); ferner auf das Wort Jesu, dass nicht die Gesunden des Arztes bedürfen, sondern die Kranken (Matth. 9, 12); sodann auf die paulinischen Erklärungen über die Taufe (Röm. 6, 1 ff; 2 Kor. 5, 14); über den seelischen Widerstreit im Menschen (Röm. 7, 7 ff; Gal. 5, 17); über unser Sterben in Adam und Leben in Christus (1 Kor. 15, 22); über den Tod des Leibes (Röm. 8, 10); über die Vergänglichkeit der Welt (Röm. 8, 20); über unsere Rettung aus der Gewalt der Finsterniss (Kol. 1, 13) und dass wir alle von Natur Kinder des Zornes waren (Eph. 2, 3). Als klassisch galt ihm der Ausspruch Röm. 5, 12 in der lateinischen Uebersetzung, wornach in Adam alle gesündigt haben⁴, sowie das Wort des johanneischen Jesus: «Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem hl. Geiste, so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen» (Joh. 3, 5). Augustin zweifelte auch nicht im geringsten, die ganze kirchliche Ueberlieferung auf seiner Seite zu haben. Seine Lehre von

¹ *De peccat. merit.*, L. I, n. 39; *Cont. Jul.*, L. VI, n. 27; Migne, X, 131, 838.

² *De peccat. merit.*, L. I, n. 34; Migne, X, 128 f.

³ Vgl. *De nupt. et conc.*, L. II, n. 50; Migne, X, 466.

⁴ Augustin führt diese Stelle sehr häufig an, vgl. besonders *De nupt. et concup.*, L. II, n. 47; Migne, X, 464.

der Erbsünde sei so alt wie die Kirche selbst und schon in der frühesten Glaubensregel enthalten, meinte er; noch niemals habe es darüber einen Streit gegeben, bis zuletzt Pelagius auftauchte¹. Mit der grössten Zuversichtlichkeit nahm er die Väter für sich in Beschlag, Männer wie Irenaeus, Rheticius, Olympius, Innocentius und Hieronymus². «Mein ist Cyprian», rief er triumphierend aus³, mein ist Hilarius, mein Gregorius (v. Naz.), mein Basilus, mein Johannes» (Chrysostomus). Ganz besonderes Gewicht legte er auf das Zeugnis des hl. Ambrosius, «meines Lehrers», wie er ihn nannte⁴, der auch bei Pelagius in hohem Ansehen stand. Dass die Morgenländer mit dem Abendlande in der Lehre von der Erbsünde durchweg übereinstimmten, stand für Augustin ohne weiteres fest⁵. Auch der hl. Chrysostomus bildete da keine Ausnahme, und wenn sich dieser gelegentlich die Aeußerung hatte entschlüpfen lassen, dass kleine Kinder noch keine Sünde haben, so bemühte sich Augustin, zu zeigen, Chrysostomus habe da nur persönliche Vergehen im Auge gehabt, nicht aber die Erbsünde⁶. Einen seiner stärksten Beweise glaubte er der kirchlichen Sitte der Kindertaufe entnehmen zu können. Er meinte, diese werde ja doch nur zur Vergebung der Sünde gespendet und hätte keinen Sinn, wenn die Kleinen, aller persönlichen Sünden völlig bar, nicht wenigstens mit der Erbsünde behaftet wären⁷. Wäre es nicht geradezu ein Majestätsverbrechen, die Kinder, wie es in der Taufe geschieht, zu exorzisieren und anzublasen, wenn nicht aus ihnen der Teufel vertrieben werden müsste?⁸. Augustin war sogar überzeugt, nur die Lehre von der Erbsünde vermöge einer würdigen Gottesauffassung gerecht zu werden. Denn all das furchtbare Ungemach, welches auf den Sterblichen laste, setze gebieterisch eine allgemeine Sündhaftigkeit und Straffälligkeit voraus, in welche auch schon die Unmündigen verstrickt sein müssen, wie ihr oft so schweres Leiden und qualvolles Sterben

¹ *De pecc. mer.*, L. III, n. 14; *De nupt. et conc.*, L. I, n. 1; Migne, X, 194, 413.

² *Cont. Jul.*, L. I, n. 32; L. II, n. 33; Migne, X, 662 f, 696 f. Die Schriften des Rheticius und Olympius sind nicht mehr erhalten.

³ *Op. imp.*, L. I, n. 52; Migne, X, 1075.

⁴ *De nupt. et conc.*, L. I, n. 40; *Cont. Jul.*, L. I, n. 30; *Op. imp.*, L. I, n. 48; Migne, X, 436, 662, 1070.

⁵ *Cont. Jul.*, L. I, n. 14; Migne X, 648 f.

⁶ *Cont. Jul.*, L. I, n. 21 ff; Migne, X, 654 ff.

⁷ *In Ps.*, L. n. 10; *De pecc. orig.*, n. 45; Migne, IV, 591; X, 408.

⁸ *Op. imp.*, L. I, n. 50; II, n. 181; Migne, X, 1073, 1220.

beweise¹. Gott, der heilige und gütige, lasse nun aber gewiss niemanden unverschuldet leiden²; eine genügende Erklärung für all das unendliche Elend, unter welchem wie die Menschheit im allgemeinen, so das zarte Alter im besonderen seufzte und schmachte, vermöge jedoch nur die Erbsünde zu geben. Sie bestreiten, heisse daher an der Macht oder an der Gerechtigkeit Gottes zweifeln³.

X. Fassen wir nun all das, was Augustin zu Gunsten seiner Erbsündelehre ins Feld führt, näher ins Auge, so ist vor allem schon über die Unstichhaltigkeit des von ihm vorgelegten alt- und neutestamentlichen Schriftbeweises kein Wort zu verlieren. Die zahlreichen Stellen, welche er anzuführen nicht müde wurde, mochten ja wohl zur Erbauung frommer Gläubigen dienen, waren jedoch entfernt nicht imstande, Zweifler zu überzeugen oder nun gar Männer wie Pelagius oder Julian von Eclanum zu bekehren. Er meinte zwar immer, mit dem paulinischen Ausspruch Röm. 5, 12 jeden Widerspruch niederschlagen zu können; aber selbst auf ihn berief er sich nicht zu Recht. Denn gerade die entscheidenden Worte, auf welche ihm alles ankam, dass nämlich der Tod von Adam auf alle übergegangen sei, in welchem alle gesündigt haben⁴, gehörten eben nicht dem Apostel, sondern nur der lateinischen Uebersetzung an. Augustin beherrschte die griechische Sprache und wusste sehr wohl, dass diese Worte nicht im griechischen Urtexte standen, pochte jedoch gleichwohl beständig auf sie, ja er trug kein Bedenken, seinen Gegner Julian der Fälschung zu bezüglichen, weil dieser statt 'in welchem', ganz richtig 'deshalb weil alle gesündigt haben'⁵, übertragen hatte. Augustin las ferner stets so, als laute der Text, von Adam sei die Sünde auf alle übergegangen, während dies doch in Wirklichkeit von Tode ausgesagt war, glaubte sich aber freilich mit der Erklärung entschuldigen zu können, bei dem vom Apostel angenommenen engen Zusammenhänge von Sünde und Tod gelte, was von diesem gesagt sei, ohne weiteres auch von jener⁶. Doch selbst den in seinen Augen unmöglichen Fall angenommen, dass

¹ *De pecc. mer.*, I., III, n. 18; *Op. imp.*, I. I, n. 25, 49, 57; Migne, X, 196, 1061 f, 1072 f, 1079.

² *Op. imp.*, I. I, n. 119 f; I. II, n. 21, 87, 117. Migne, X, 1126, 1147, 1149 f, 1177, 1191.

³ *Conf. Jul.*, I. VI, n. 67; Migne, X, 864

⁴ *in quo omnes peccaverunt.*

⁵ *eo quod omnes peccaverunt.* *Conf. Jul.*, I. VI, n. 75; Migne, X, 868.

⁶ *Op. imp.*, I. II, n. 63; Migne, X, 1169.

Röm. 5, 12 zur Begründung der Erbsündelehre noch nicht genüge, so glaubte der Bischof von Hippo doch eine unüberwindliche Waffe in der Erklärung des johanneischen Jesus zu besitzen, wenn jemand nicht wiedergeboren werde aus dem Wasser und dem hl. Geiste, so könne er ins Reich Gottes nicht eingehen.. Er übersah ganz, dass sich aus der Notwendigkeit der Wiedergeburt keineswegs auch schon ein zwingender Schluss auf das Vorhandensein einer Erbsünde ergab, denn die Wiedergeburt konnte sehr wohl auch zur Abwaschung des dem Täuflinge von seiner Empfängnis und Geburt her anhaftenden Befleckung sowie zur Mitteilung des hl. Geistes durch die Besiegelung geschehen, ohne welchen man vom Reiche Gottes ausgeschlossen blieb. Und so erklärt sich nun wohl auch die Lehre des Pelagius und seiner Freunde, die Taufe sei nur zum Eingange ins Himmelreich, nicht auch ins ewige Leben nötig. Augustins etwas spöttische Entgegnung, es sei ganz neu in der Kirche, dass es neben dem Himmelreiche auch noch ein ewiges Leben gebe¹, richtete sich daher nicht so fast wider die Pelagianer, wie vielmehr wider den Glauben der ältesten Zeit. Während er nun aber Texten einen Sinn und eine Bedeutung beimass, welchen sie in Wirklichkeit gar nicht hatten, setzte er sich unbedenklich über Stellen hinweg, die ihm nicht passten. Der Apostel hatte ausdrücklich erklärt, wenn auch nur *ein* Ehe teil den christlichen Glauben bekenne, so sei auch der andere sammt den Kindern geheiligt (1 Kor. 7, 14). Augustin wusste es besser. Er trug kein Bedenken, auch solche Kinder ebenso wie ihre noch ungläubigen Väter oder Mütter der Verdammnis zu überliefern, falls sie ungetauft aus dem Leben schieden².

Nicht besser als mit dem Schriftbeweise stand es mit Augustins Berufung auf die Lehre der Väter³. Mit ungleich grösserem Rechte als er durften sich Pelagius und Julian auf den Glauben der Vergangenheit stützen. Was Augustin unter Erbsünde verstand, eine von Adam auf seine Abkömmlinge vererbte Schuldhaftigkeit, kraft welcher alle Menschen mit einer schweren Sünde geboren werden und ohne Taufe verdammt sind, war den griechischen Vätern ebenso fremd wie den lateinischen. Die Väter lehnten eine Erbsünde entweder rundweg ab, wie Cyrill von Alexandrien

¹ *Serm.* CCXCIV, n. 3; Migne, V, 1337.

² Ebd., n. 17, 18; Migne, V, 1346 f.

³ Vgl. Turmel, *Revue*, VI., 422 ff.

und Chrysostomus, oder verlegten sie lediglich in die mit Empfängnis und Geburt verbundenen Befleckungen, wie Origenes, Athanasius und Ambrosius. Einhellig ware sie nur in der Annahme eines Erbverderbens¹, und selbst mit ihm wie überhaupt mit dem magischen Sündenbegriffe räumte Theodor von Mopsveste grundsätzlich auf. Augustin täuschte sich namentlich, wenn er den hl. Chrysostomus auf seiner Seite zu haben glaubte²; wenn er überdies meinte, dieser könne eine Sündlosigkeit der kleinen Kinder schon aus dem Grunde nicht gelehrt haben, weil er sich sonst vom Glauben der anderen Väter entfernt hätte, so setzte er voraus, was erst zu beweisen war. Grosses Gewicht legte er auch auf Gregor von Nazianz; die von ihm zu Grunde gelegte Uebersetzung war jedoch ungenau und entstellte an manchen Stellen den Sinn³. Nicht einmal auf seinen Lehrer Ambrosius durfte er bauen. Denn mochte dieser noch so feierlich erklärt haben: in Adam sündigten wir alle, so liess er doch an anderen Stellen keinen Zweifel daran, dass von einer wirklichen Erbsünde, wie Augustin sie auffasste, bei ihm keine Rede sein könne. Die griechischen Väter konnten von ihrem Freiheitsbegriffe aus überhaupt nur persönliche Sünden annehmen, und die lateinischen standen wesentlich auf demselben Boden⁴.

Auf ebenso schwachen Füssen stand der Beweis aus der Kindertaufe, den Augustin gleichfalls für unwiderleglich hielt und mit besonderer Vorliebe entwickelte. Hinfällig war vor allem schon seine Annahme, die Kindertaufe beruhe auf apostolischer Anordnung und stehe in der Kirche schon von jeher in Uebung. Tatsächlich hatte es Jahrhunderte gewährt, bis sie allmählig durchdrang, mochte sie den Kleinen bei Todesgefahr immerhin schon früh erteilt worden sein. Aber selbst wenn sie wirklich schon von Alters her regelmässig gespendet worden wäre, so folgte daraus doch keineswegs, dass dies gerade zur Tilgung der Erbsünde geschehen sein müsse, wie dies Augustin stets als selbstverständlich voraussetzte. Denn einerseits diente sie, wie wir schon sahen, der zum Eingange ins Reich Gottes erforderlichen Besie-

¹ Wenn Portalé S. J., im *Dictionnaire de Theol. Cath.* I, 2394 die Behauptung, vor Augustin hätten die Väter zwar eine Strafe der Sünde Adams, aber noch keine Erbsünde gelehrt, die erst eine Schöpfung Augustins sei, als einen geschichtlichen Irrtum bezeichnet, so liegt der Irrtum ganz im Gegenteile bei ihm selbst, während Turmel, *Revue*, VI, 425 f. durchaus Recht behält.

² *Conf. Jul.*, L. I, n. 21 ff.; Migne, X, 654 ff.

³ Vgl. Ullmann, *Gregor v. Naz.*, 438 ff.

⁴ Vgl. Wörter, *Pelagianismus*, 146 ff.

gelung und Geistesmitteilung, andererseits konnte sie die Säuberung von den Befleckungen bezoeken, mit welchen die Kinder nach Origenes, Athanasius und Ambrosius durch ihre Empfagnis und Geburt behaftet waren, so dass sogar Jesus der Reinigung bedurfte. Auch hier ging somit Augustin von Vordersätzen aus, welche von ihm für unumstösslich gehalten wurden, in Wirklichkeit aber nicht zutrafen.

Augustin hatte in jüngeren Jahren die Erbsünde im Einklange mit den Vätern lediglich als Erbverderben angesehen¹ und die Erzählung vom Sündenfalle als blosse Allegorie gefasst. Unter dem Paradiese verstand er damals das selige Leben, unter der Schlange den Teufel, welcher sich der Eva nicht örtlich näherte, sondern nur in den bösen Gedanken, die er ihr einflösste². Seit seiner bischöflichen Zeit an Ernst und Strenge ständig zunehmend, meinte er jenen Bericht als volle geschichtliche Begebenheit fassen zu müssen, die ihm als Grudlage diente, auf welcher er den kühnsten theologischen Bau errichtete, - ein Gebilde freilich, welches natürlich wie ein Kartenhaus haltlos in sich zusammenbrechen musste, sobald die Glaubwürdigkeit jener an sich schon äusserst unwahrscheinlichen Erzählung ins Wanken geriet. Wie seine eigene Seele, so verdüsterte sich mehr und mehr auch Augustins Gottesgedanke. Er hielt es für eine unverbrüchliche Forderung der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, dass alles irdische Elend und Leid irgendwie selbstverschuldet sei müsse, und sah sich so zu der entsetzlichen Behauptung gedrängt, die ganze Menschheit sei nichts als eine einzige Masse Verworfener und jeder Gezeugte verdammt. Dass eine solche ungeheuerliche Vorstellung erst recht einer Gotteslästerung gleichkam, erkannte er nicht³. In der Tat, - welches Grauen, welchen Abscheu müsste ein Wesen erregen, welches zahllose Milliarden seiner eigenen Geschöpfe ewigen Höllenqualen überantwortet, aus keinem anderen Grunde, als weil sie sich zu einer Zeit, in welcher sie überhaupt noch nicht lebten, verfehlt haben sollten! Zugleich untergrub die augustinische Erbsündelehre trotz aller scheinbaren Frömmigkeit das ganze Erlösungswerk, da ihr zufolge Christus der Erbsünde nur um den Preis vaterloser Erzeugung entrann,

¹ Vgl. Turmel, Revue, VI, 387 ff., 390.

² *De Genesi ad litter. contra Manich.*, L. II, n. 12, 20, 21; Migne, III, 202 f., 206 f.

³ Die Unvereinbarkeit der augustinischen Auffassung mit dem kirchlichen Gottesbegriffe gibt auch E. Krebs zu, *St. Augustin*, 278.

dann aber auch einer Menschheit nicht mehr Heiland sein konnte, welcher er seiner Abstammung nach gar nicht angehörte.

Der religionsgeschichtliche Charakter der Erbsünde Augustins liegt auf der Hand. Sie ist, wie dieser selbst sagt, Sünde und Sündenstrafe zugleich¹. Sie besteht in der bösen Lust und Begierlichkeit und hat im Leibe, näherhin in den geschlechtlichen Gliedern, ihren Sitz. Sie hat den Tod und mancherlei naturhafte wie geistige Uebel zur Folge. Sie wird ohne Wissen und Willen, auf äusserlichem Wege, durch leibliche Abstammung von Adam, erworben, und kann ohne Wissen und Willen auf äusserem Wege, durch Abwaschung im Tauchbade, beseitigt werden. Sie trägt mit einem Worte alle die Züge an sich, welche die magische Sünde von jeher kennzeichnen. Zwar gibt sich der Heilige redliche Mühe, die Erbsünde aus dem Bereiche des Magischen ins Religiöse zu erheben, indem er sie als eine nicht nur von den Stammeltern selbst, sondern auch von ihren Nachkommen mit freiem Willen und Wissen begangene Verletzung des Gehorsams gegen Gott darstellt, nach dem von ihm selbst gebilligten Grundsatze: «Was nicht freiem Willen entsprungen ist, kann keine Sünde sein»². Und gewiss ist wenigstens die Ursünde keine rein magische, sondern zugleich auch ein religiöse Sünde, obschon die magische Seite, das Erbverderben, schon in ihr weit überwiegt³. Aber selbst mit dem Aufgebote schärfster Spitzfindigkeit vermag er eine von Menschen angeblich schon vor ihrem Dasein begangene Verfehlung nicht als freiwillig zu erweisen, und so bleibt all sein Streben vergeblich, die Erbsünde zur religiösen Sünde zu stempeln, - ganz abgesehen von dem Umstande, dass sie, wenn sie wirklich von den in Adams Lenden keimhaft beschlossenen Menschen verübt worden wäre, keine Erb- sondern eine persönliche Tatsünde wäre⁴. Somit lässt sich gerade jene Seite der Erbsünde, durch welche sich Augustins Auffassung von der aller anderen Lehrer vor ihm wesentlich unterscheidet, nämlich die unmittelbare Beteiligung aller Menschen an der Ursünde, ganz unmöglich aufrecht erhalten. Dadurch wird dann aber auch die augustinische Erbsünde selbst zum blossen Erbübel, wie es der

¹ *De peccat. merit.*, I. II, n. 36; *Cont. Jul.*, I. V, n. 8, 10, 12; *Op. imp.*, I. I, n. 47; I. IV, n. 34, 35, 99; Migne, X. 173, 787, 788, 790, 1068, 1355 f., 1396.

² *Nullo modo est peccatum, si non est voluntarium. De vera Relig.*, n. 27; Migne, III, 133.

³ Vgl. Mansbach, *D. Ethik des hl. Augustin*, II², 173.

⁴ Vgl. Wörter, 156, A. 3.

Lehre der Väter entspricht, von welcher sie sich lediglich durch die Schärfe und Entschiedenheit unterschiedet, mit welcher sie von ihm formuliert und verteidigt wird.

Wie Augustin bei seinen Lebzeiten nicht die Genugtuung hatte, mit seiner Auffassung von der Erbsünde einen unbestrittenen Sieg davonzutragen, so blieb ihm ein durchschlagender Erfolg auch nach dem Tode versagt. In der morgenländischen Kirche vermochte er überhaupt nicht, in der abendländische nicht vollständig durchzudringen. Die Griechen hielten in ihren anerkanntesten Wortführern stets an der Lehre ihrer Patriarchen Chrysostomus und Cyrill von Alexandrien fest. Sie sahen in der Erbsünde¹ das Erbverderben, welches von Adam auf alle Menschen überging und sie unter das Joch der Sünde und der Sinnlichkeit beugte². Dem Bekenntnisse des Dositheos³ gemäss haben unter den Lasten der Ursünde alle Menschen zu leiden; darunter sind jedoch nicht persönliche schwere Sünden zu verstehen, sondern die von Gott über die Stammeltern verhängten Strafen, nämlich die Mühen und Leiden des Lebens und schliesslich der Tod⁴. Der russische Dogmatiker Philaret († 1867) fasste in seinem *Ausführlichen Katechismus* die Ursünde als eine Art Giftstoff auf, welchen er als die unmittelbare Ursache der menschlichen Sterblichkeit betrachtete⁵. Als Erbverderben kennzeichnete die Erbsünde auch der russisch-orthodoxe Theologe Antonij Amphiatetrov⁶ († 1879). Nach Makarij Bulgakov († 1882) zog der Sündenfall wie für die Ureltern selbst, so für ihre Nachkommen den Verlust der göttlichen Gnade und überdies Schmerzen, Krankheiten und den Tod, überhaupt eine Verschlechterung ihrer äusseren Lebensbedingungen nach sich⁷. Und im selben Sinne äussern sich verschiedene andere orthodoxe Lehrer⁸. Im Abendlande blieb Augustins Lehre zunächst allerdings Jahrhunderte lang ziemlich unangefochten. Seitdem jedoch Anselm von Canterbury († 1109) das Wesen der Erbsünde nicht mehr gleich ihr in die sündhafte Begierlichkeit, sondern in den Mangel der ursprüng-

¹ προτασικόν ἀμάρτυρα.

² Loofs, *Symbolik*, 137 f.

³ Anatolisch-orthodoxer Patriarch von Jerusalem, † 1707.

⁴ Vgl. A. Bukowski, *D. russischorthodoxe Lehre von der Erbsünde*, Zeitschr. f. kath. Theologie, 40 (1916), 77.

⁵ Bukowski, ebd., 87.

⁶ Ebd., 260.

⁷ Ebd., 267 ff.

⁸ Ebd., 273 ff., 276 ff.

lichen Gerechtigkeit verlegte, war ihre Herrschaft für immer gebrochen. Wohl stand ein Teil der grossen Scholastiker, so Bernhard, Peter der Lombarde und Bonaventura, nach wie vor treu zu ihr. Thomas von Aquin verhalf jedoch der Auffassung Anselms zum Siege, indem er sie mit der Anschauung Augustins verschmolz und die Begierlichkeit nur mehr als die materielle Unterlage der Erbsünde gelten liess, deren formelles und ausschlaggebendes Element im Mangel der Gerechtigkeit liege. Um dieselbe Zeit erlitt der Augustinismus einen weiteren Todesstoss. Aufs entschiedenste hatte er behauptet, die Erbsünde sei nicht nur seitens der Stammeltern, sondern auch ihrer Abkömmlinge eine mit freiem Willen begangene Sünde; und nicht weniger entschieden hatte er für die ohne Taufe aus dem Leben geschiedenen Kinder einen Mittelzustand abgelehnt, obschon doch Gregor von Nazianz, den er so gerne für sich in Anspruch nahm, einen solchen befürwortet hatte. Auch auf ein Schreiben des Papstes Innozenz hatte er sich wieder und wieder berufen. Nun sprach sich ein Nachfolger dieses Innozenz, der zweite dieses Namens, dahin aus, man könne von der Erbsünde befreit sein ohne die Taufe je empfangen zu haben, was Augustin niemals zugegeben, sondern für die abscheulichste Ketzerei erklärt hätte. Ein Priester, so entschied Innozenz II., der ohne das Taufbad aus dem Leben geschieden sei, sei der Erbsünde ledig, da er im Glauben der Kirche und im Bekenntnisse des Namens Christi verharrte¹. Innozenz III. erklärte in der *Decretale Majores*², man müsse zwischen der Erbsünde und der persönlichen Sünde wohl unterschieden. Erstere ziehe man sich ohne Einwilligung zu, während letztere nicht ohne freien Willen begangen werden könne; die Strafe der Erbsünde sei der Verlust der Anschauung Gottes, die der persönlichen aber überdies noch die ewige Höllenqual. Da sich nun der hl. Thomas, der Engel der Schule, im selben Sinne aussprach, so gewann der Glaube an einen solchen Seelen vorbehaltenen Mittelpunkt mehr und mehr an Boden, ihr Los ward immer milder beurteilt und meist als Zustand natürlicher Seligkeit aufgefasst³. Das Konzil von Trient verried

¹ « Presbyterum, qui sine unda baptismatis extrellum diem clauserit, quia in ecclesiae fide et Christi nominis professione perseveraverit, ab originali peccato solutum esse »: Innocentius II. episcopo Cremonensi, Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, II^o, nr. 827a.

² *Decretales Gregorii IX*, I. III, Tit., 42, cap. 3.

³ Vgl. Bartmann, *Dogmatik*, IV, 269 f.; Le Bachelet-Pletl, *D. Erbsünde*, 115 ff. Und überdies haben sie, wie man wenigstens in manchen Gegenden

es zwar, sich auf eine Wesensbestimmung der Erbsünde einzulassen, schloss sich aber dem Augustinismus nach langen Verhandlungen immerhin darin an, dass es sie für eine wahre und wirkliche, jedem Adamskinde anhaftende schwere Sünde erklärte¹. Da sie nun aber kirchlicher Lehre gemäss nicht in einer persönlichen, von ihrem Träger mit freiem Willen und Wissen begangenen Verfehlung, sondern lediglich in einer ihm von Adam her überkommenen schuldbaren Beschaffenheit wurzelt, so gilt von der kirchlichen Erbsünde, was wir schon bezüglich der augustinischen bemerkten, dass sie nämlich tatsächlich auf ein blosses Erbverderben hinausläuft. Damit mündet sie ganz von selbst in den breiten Strom der magischen Sünde ein, welche sich, uraltem weltweitem naturmenschlichem Denken entsprungen, in alle Religionen der Erde einzuschleichen verstand und nun schon seit beinahe zwei Jahrtausenden auch in der Kirche zu behaupten vermochte.

J. SCHNITZER

München, Universität.

Frankreichs glaubt, im hl. René einen eigenen himmlischen Beschützer. Vgl. A. Loisy, *Mémoires*, II, 53.

¹ Sess., V, can. 1-5. Vgl. Wilh. Koch, Theol. Quartalschr., XCV (1913); XCVI (1914).

RASSEGNE ED APPUNTI

Eliseo e il Re di Siria in *II Reg. VI-VII.*

Si ricordi il racconto di *II Reg. VI. 8* segg. Un re di Siria — indeterminato — assedia in Dotan Eliseo, che ne impediva gli aggrediti contro il re di Israele. Un servo avverte il profeta del pericolo che incombe; ma Eliseo risponde imperturbabile: « Non temere, perchè sono più quelli con noi che quelli con loro. E pregò Eliseo e disse: O mio Signore, apri i suoi occhi, perchè veda. E aprì il Signore gli occhi del ragazzo e vide. Ecco, il monte era pieno di cavalli e di carri di fuoco circondanti Eliseo » (vv. 16-17). Si aspetterebbe che il profeta si valesse di tutta questa forza celeste per distruggere l'esercito nemico. Invece nulla. Egli non sconfigge, ma cattura l'esercito nemico, valendosi di tutt'altro mezzo, abbarbagliandolo cioè con l'aiuto divino e traducendolo a Samaria, dove lo fa porre in libertà. Il racconto si conclude dichiarando che « i predoni di Siria non vennero più in terra di Israele » (VI, 23). È evidente che in tale racconto le schiere celesti sono una zeppa.

A VI, 24 il nuovo racconto s'inizia con una stridente contraddizione con il racconto precedente: « E avvenne dopo di questo che Ben-Hadad, re di Siria, radunò tutto il suo esercito e salì e assediò Samaria ». Proprio dopo che era stato dichiarato che l'esercito siriaco non invase più il regno di Israele! Non c'è dubbio quindi che questo secondo racconto non risale alla stessa fonte del precedente: e del resto è caratteristica la differenza — già notata da altri — fra l'anonimia del re nel primo racconto e la sua chiara determinazione in questo secondo. Anonimia, che si accorda bene con la frase finale, perchè, solo ponendo nel più vago indeterminato l'avventura di Eliseo, si poteva affermare che « i predoni di Siria non vennero più in terra di Israele ».

Ma procediamo. Il re di Israele (nel secondo racconto), visitando le mura e avvedendosi degli strazi prodotti dall'assedio, inviisce contro Eliseo: « Così faccia a me Iddio e così torni a fare se la testa di Eliseo figlio di Shafath rimarrà su di lui oggi » (VI, 31). Perchè Eliseo deve essere ritenuto responsabile dell'assedio? Per un solo motivo, ci sembra: perchè egli lo ha provo-

cato, perchè in altri termini in questo racconto è implicito ciò che nel racconto precedente è esplicito, che il re di Siria va in caccia di Eliseo stesso. In ogni altro caso la persecuzione improvvisa del re di Israele contro Eliseo sarebbe priva di senso. E s'intende che, se in questo secondo racconto come nel primo Eliseo è ricercato dal re di Siria, non è affatto legittimo dedurne che sia ricercato per il medesimo motivo. Anzi, il constatare che nel secondo racconto Eliseo ha contro di sè il re di Israele, mentre nel primo lo ha aiutato e si è esposto all'assedio per amore precisamente di lui, obbliga a trarre la deduzione contraria che il motivo dell'assedio sia diverso nei due casi.

La reduplicazione si va dunque determinando. Ma procediamo ancora. Eliseo promette di liberare la città dall'assedio, e infatti quattro lebbrosi, che raggiungono il campo dei Siri, si avvedono che esso è vuoto. Perchè — spiega il testo — « il Signore fece udire nell'accampamento di Siria rumore di cocchio e rumore di cavalli e rumore di grande esercito. E dissero l' uno all' altro (i Siri) : « Ecco, il re di Israele assoldò il re degli Ittiti e il re degli Egiziani per venire contro di noi ». E si levarono e fuggirono nel crepuscolo etc. » (VII, 6-7). A nessuno avrebbe dovuto sfuggire che qui, nel secondo racconto, troviamo al loro posto quegli eserciti celesti, che nel primo racconto ne turbavano solo la linea, servendo da figure decorative.

Da queste semplici constatazioni discende la semplice conclusione. Abbiamo due svolgimenti di un medesimo motivo: Eliseo assediato dal re di Siria è liberato miracolosamente dalla divinità. In uno svolgimento è assediato a Dotan, nell'altro a Samaria; in uno è liberato col barbaglio, nell'altro con l'esercito celeste; in uno è amico del re di Israele, nell'altro lo ha ostile. Anche l'età dei due racconti si rivela a prima vista diversa, perchè l'assedio di Ben-Hadad a Samaria è strettamente connesso con tutta la linea principale della leggenda di Elia e di Eliseo, dove Ben-Hadad ritorna altre volte, non senza reduplicazioni, vale a dire accenni a tradizioni parallele, perchè, come è noto, la designazione del suo successore Chazael, come del resto di Jehu, è attribuita da *I Reg.* XIX, 15 a Elia, mentre in *II Reg.* VIII, 7 segg. è opera di Eliseo. Ma nel complesso tutto il racconto si fonda su ricordi storici abbastanza netti ed è quindi più antico del racconto dell'assedio a Dotan, in cui non solo non si ha più nessun ricordo del re siriaco, ma si crede che questa sia stata l'ultima impresa siriaca contro il regno di Israele. Ciò che presuppone almeno la rovina del regno d'Israele e il dissolversi delle memorie precise sulla sua rivalità con la Siria. Anche il ricordo dell'abituale atteggiamento ostile di Eliseo verso il re di Israele è sparito.

I due racconti non possono essere giunti uniti da una tradi-

zione più o meno lunga al loro definitivo compilatore nel Libro dei Re, perchè non si sarebbe potuta conservare la netta contraddizione che abbiamo constatato fra la fine del primo racconto e l'inizio del secondo: la quale contraddizione si spiega invece, quando si immaginino sovrapposti due racconti indipendenti, anche nella forma letteraria, non importa se orale o scritta. Allo stesso risultato porta l'introduzione dell'esercito celeste nel primo racconto, senza che ancora sia avvenuta quell'amalgama, che è il risultato inevitabile di una lunga tradizione unitaria. Il trovare un elemento del secondo racconto ancora ben isolato nel primo fa ritenere che esso vi sia stato introdotto dal compilatore, il quale era dominato dalla tendenza diffusissima di trasferire dall'uno all'altro racconto analoghi identici particolari. Il compilatore avrà anche forse immaginato che occorreva un esercito celeste per impedire che le schiere siriache occupassero subito Dotan, prima che Eliseo avesse tempo di ricorrere al barbaglio: ragionamento che — avvertiamolo per evitare ogni minimo dubbio — non può essere attribuito alla leggenda primitiva, la quale in tal caso non avrebbe più avuto da ricorrere al barbaglio, trovandosi a disposizione tutto un esercito celeste! Ma ciò che importa è che tale esercito sia stato trasferito dal secondo racconto al primo. Nè può costituire difficoltà che nel secondo racconto si parli solo del 'rumore' dell'esercito celeste, mentre nel primo appare al servo di Eliseo l'effettivo esercito. Già potrebbe essere che il secondo racconto nel suo originale facesse intendere più esplicitamente che l'esercito celeste esisteva, ma i Siri non ne udivano se non il rumore, perchè gli eserciti celesti sono invisibili ad occhi comuni; tanto che il servo di Eliseo, solo dopo una speciale preghiera del profeta, poté vederli. Ma è eccessivo esigere tutta questa precisa formulazione; e si capisce facilmente che il compilatore deducesse dal 'rumore' dell'esercito l'esistenza dell'esercito stesso e la trasferisse al primo racconto.

Resta solo più da spiegare perchè il compilatore abbia attenuato, fino a renderlo incomprendibile, il motivo, che spinse Ben-Hadad all'assedio di Samaria. Tale attenuazione dipende naturalmente dalla qualità del motivo stesso: e volerla spiegare equivale a proporre una congettura su questo motivo. Ora noi abbiamo già assodato due fatti: 1) il motivo del secondo assedio non è identico a quello del primo; 2) Ben-Hadad è collegato almeno in due tradizioni differenti ai profeti Elia ed Eliseo, di cui l'una faceva risalire al primo la designazione del suo successore, l'altra la faceva risalire al secondo, quando Ben-Hadad era infermo e Chazael ne affrettò la fine. Ebbene, nel nostro testo attuale, la designazione del successore di Ben-Hadad da parte di Elia è solo più accennata fuggevolmente per attenuare la sua contraddizione con

l'altra versione preferita dal compilatore. È quindi congetturabile che questa tradizione, ora ridotta ai minimi termini, proseguisse mostrando Eliseo erede del piano politico di Elia, sicchè Ben-Hadad avrebbe potuto cercare di impadronirsi di Eliseo, perchè era venuto a sapere che da lui e dal suo maestro gli era stato preparato un successore non desiderabile. E che in questa tradizione, nella quale Elia designava Chazael, Eliseo fosse strettamente connesso con il maestro e reso, per così dire, corresponsabile, è dimostrato ancora dal testo biblico, in cui Dio ordina a Elia, insieme con l'unzione di Chazael e di Jehu, anche quella di Eliseo; il quale così, proprio in quell'occasione, veniva ad iniziare la sua opera di collaboratore. Non ci sarebbe pertanto nulla di strano che si potesse immaginare Eliseo perseguitato, dopo la morte di Elia, per aver ereditato la tendenza ostile a Ben-Hadad. Tale potrebbe dunque essere il motivo dell'assedio di Samaria. È mera congettura, che tuttavia ha il vantaggio di far vedere che l'attenuazione del compilatore nell'assedio di Samaria dipende da quei medesimi motivi, che lo hanno costretto all'attenuazione in un altro episodio concernente Ben Hadad.

Ho già espresso in una ricerca analoga, alle cui conclusioni rimando¹, l'opinione che non sia necessario supporre per le leggende su Elia ed Eliseo un compilatore precedente al compilatore dell'intero (*cum grano salis*) Libro dei Re. Non ho motivi di dover modificare questa opinione. Ma il momento per valutare nel complesso la composizione del Libro dei Re non è ancora venuto. Intanto è notevole che in due ricerche indipendenti si sia giunti sempre a riconoscere che il compilatore contamina: nella ricerca precedente un episodio concernente Micha e uno concernente Elia, in questa ricerca un episodio concernente un re indeterminato e uno concernente Ben-Hadad. Il quale Ben-Hadad a sua volta è presentato, come abbiamo avuto occasione di accennare, da due tradizioni diverse, contaminate attenuando il loro contrasto.

ARNALDO MOMIGLIANO

¹ Momigliano, *Il profeta Micha e il vaticinio di Elia contro Achab* in «Ricerche Religiose», VI (1930), pp. 298 segg.

RIVISTA BIBLIOGRAFICA

P. W. SCHMIDT, S. V. D., *Der Ursprung der Gottesidee: eine historisch-kritische und positive Studie*, II^{er} Teil: *Die Religionen der Urvölker*; III^{er} Band: *Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens*, Münster i. W., Aschendorff, 1931, pp. XLVIII-1155.

A intervalli relativamente brevi si susseguono questi grossi volumi (anche questo supera le mille pagine) della «monumentale» opera del P. Schmidt, testimonio della lunga preparazione ed alacre operosità dell'A. Questo volume 'terzo' (i precedenti non furono presentati al nostro Periodico), che è il secondo dei tre dedicati agli *Urvölker*, o popoli della *Urkultur*, comprende gli *Urvölker* dell'Asia e dell'Australia, e precisamente: 1. i Pigmei asiatici (a. Andamanesi, b. Semang (e Sakai) della Penisola di Malacca, c. Negritos delle Filippine); 2. i rappresentanti della *Urkultur* 'artica' (a. Samojedi, b. Tungusi settentrionali, c. Koryaki, d. Ainu, e. Caribu-Eskimesi); 3. gli Australiani del sudovest (a. Kurnai, b. Kulin, c. Yuin-Kuri, d. Wiradyuri-Kamilaroi). Come pertinenti alla *Urkultur* artica figurano qui i Caribu-Eskimesi, anzichè nel Vol. II, dedicato agli *Urvölker* dell'America. Viceversa, è l'unità etnologica (i Pigmei come rappresentanti, complessivamente, della *Urkultur* centrale) che è sacrificata all'unità geografica con lo stralcio dei Pigmei africani dagli asiatici e il loro rinvio al Vol. IV, che sarà dedicato agli *Urvölker* dell'Africa. In tal modo (ma questa ragione pratica non può avere per sè stessa valore di giustificazione) l'A. avrà la possibilità di valersi, nel Vol. IV, p. es., dei risultati delle ricerche in corso del P. Schumacher presso i Pigmei Batwa (p. 49), a quel modo che gli è stato possibile di utilizzare nel presente Volume gli studi di Knud Rasmussen su la religione dei Caribu-Eskimesi (p. VIII).

La riserva da me espressa altra volta (*La formation du monothéisme*, in «Revue de l'histoire des religions» 1923, t. 88, p. 193 sgg.) di fronte non all'indirizzo e ai risultati meglio accertati della scuola storico-culturale (che è destinata ad avere gran parte nei futuri progressi dell'etnologia), ma di fronte alle speciali applica-

zioni da parte dello Schmidt mi sembra oggi più che mai giustificata dagli sviluppi recentissimi dell'opera schmidtiana. L'assegnazione alla *Urkultur* di popoli come gli Algonkini (centrali) (Vol. II), i Caribu-Eskimesi, gli Ainu, i Korjaki, i Samojedi appare problematica. Il quadro di una *Urkultur* nella quale trovano posto i popoli suddetti accanto ai Pigmei e agli Australiani sud-orientali, mentre ne restano esclusi, per esempio, a quanto pare, i Tasmaniani (v. sotto), avrà bisogno, per lo meno, di ulteriori chiarificazioni etnologiche. Poichè i Samojedi « ora anche economicamente non sono più un puro *Urvolk* » (pag. 381), si domanda se essi (soli fra i popoli ugro-finnici) lo siano stati mai *come tali* (un problema analogo si può porre per i Korjaki). È da notare che per i Samojedi lo Schmidt rinuncia, una volta tanto, al suo sistematico antievoluzionismo, ammettendo come « *höchstwahrscheinlich* » che essi siano passati dallo stato di cacciatori a quello di allevatori del renne per via di « *innere Entwicklung* » (p. 381-382) (restandone parallelamente trasformata anche la loro religione, v. oltre), con che si aprono d'un tratto larghe prospettive evoluzionistiche alla determinazione dei rapporti genetici delle civiltà 'primarie' rispetto a quelle della *Urkultur*. (Cfr. W. Kopfers, *Konnten Jägervölker Tierzüchter werden?* in « Biologia Generalis », 8, 1932, 179 sgg.). Che la teoria storico-culturale dello Schmidt sia tuttora *in fieri* lo prova la importante modifica-zione che egli stesso vi apporta nel presente Volume rinunciando addirittura ad uno dei suoi *Kulturrekreise*, l' « *exogam-geschlechts-totemistische Kulturrekreis* », e considerando, a differenza di ciò che è detto ancora nella 2^a edizione (1926) del Vol. I, p. 765, il 'totemismo sessuale' (« *Geschlechtstotemismus* ») come formazione secondaria e specificamente australiana (pp. 571, 585). — Il non vedere trattati nel presente Volume i Tasmaniani, dei quali ancora nella 2^a edizione (1926) del I Volume a p. 245 lo Schmidt ammette la stretta connessione etnologica con gli Australiani sud-orientali induce a chiedersi se anche riguardo a essi egli abbia cambiato opinione e in qual senso. È possibile che egli non creda più oggi di poterli annoverare tra i popoli della *Urkultur*?¹ O forse esita oggi ad ammettere presso i Tasmaniani la nozione di un essere supremo da lui così decisamente sostenuta (anche contro le mie semplici osservazioni) ancora nel 1926 (Vol. I, p. 267 sgg.), in base alla inverosimile interpretazione di *Tiggana marraboona* come = *Extremus Unus Eminens* (!)? Cambiare opinione è lecito ad ogni studioso, anzi è meritorio, quando se ne adducono le ra-

¹ In *Ursprung* I, 270 si legge: « Ich gebe zu, dass in der Tat die Tasmanier nicht ein so unberührtes urprimitives Volk sind, wie sie scheinen, sondern dass wohl ziemlich sicher papuanisch-melanesische Einflüsse bis hierher gewirkt haben ».

gioni, come fa lo Schmidt a proposito del «Geschlechtstotemismus»: tanto più inesplicabile è il suo *silentium* a proposito dei Tasmaniani.

La problematicità del sistema storico-culturale dello Schmidt, quale risulta dalla lettura e dallo studio dell'opera schmidiana, si ripercuote necessariamente su la tesi centrale dell'opera — la tesi del monoteismo primordiale — che su quel sistema è fondata. Ma qui lo storico delle religioni ha qualche cosa da dire anche indipendentemente dalla etnologia. Scrive lo Schmidt a proposito degli Ainu (p. 436): «La religione degli Ainu presenta il caso classico di una religione che, nonostante la fuorviante quantità di esseri superiori che sono oggetto di venerazione religiosa, può essere tuttavia un chiaro e spiccato monoteismo». Un monoteismo che ammette accanto a sé la venerazione religiosa di una quantità di esseri superiori, non può passare senza obiezione. La storia delle religioni insegna che il monoteismo si forma per negazione di una pluralità di «esseri superiori» preesistente. È questo il solo senso scientificamente legittimo — perchè è il solo senso *storico* — del termine 'monoteismo' (cfr. il mio articolo 'Monotheismus und Polytheismus' in «Die Religion in Geschichte und Gegenwart»², Vol. IV). Per ciò è improprio parlare di 'monoteismo primordiale'. In realtà ciò che lo Schmidt chiama 'monoteismo primordiale' è la nozione e adorazione di un essere supremo presso popoli inculti. Questa terminologia storicamente infondata, essendo impratica, è anche dannosa, perchè ingenera una deplorevole confusione, ostacolando quella chiarificazione dei concetti che è la prima norma del buon metodo scientifico. So bene che lo Schmidt giustifica l'uso del termine 'monoteismo' in base agli attributi dell'essere supremo, i quali sono, per lui, esattamente quelli della divinità quale è concepita, p. es., nel Cristianesimo, e cioè — oltre la unicità — la creatività, l'onnipotenza, l'eternità, l'onniscienza, la bontà, la moralità, l'immunità dal male, l'assenza di ogni tratto naturistico, l'indipendenza dal mito, dall'animismo e dalla magia, il culto a base di preghiera e di sacrificio (primiziale). Se non che questi attributi non appaiono punto, nelle fonti, così generali e costanti come pretende lo Schmidt, — come risulta dalla esemplificazione seguente, che concerne specialmente gli attributi capitali della creatività e della bontà¹, ed è fatta, a scopo documentativo, con le parole stesse dello Schmidt, limitatamente al presente Volume e senza pretesa di completezza.

Semang —: «.... zugegeben werden muss, dass der Gedanke der Schöpfung bei den Semang weder sehr klar, noch sehr stark entwickelt ist» (229). —

¹ Per l'attributo della onniscienza, si veda il mio articolo *Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern*, Archiv für Religionswissenschaft, 1931.

« Schwierig erscheint es, Belege zu erhalten über die Güte und Fürsorge des Höchsten Wesens der Semangreligion. Im Gegenteil wird Karei ja vielfach als 'böse' bezeichnet. In der Tat ist nirgendswo ein Zeugnis von besonderer Güte, Liebe, Milde, Fürsorge bei diesem Höchsten Wesen zu finden » (231).

Samojedi —: « Wenn wir dem Nun den Charakter als Schöpfer nicht abwendig machen lassen wollen, so sei doch zugegeben, dass derselbe in der lebendigen täglichen Religion in keiner Weise irgendwie stärker hervortritt. Auch ist nichts von einer *creatio ex nihilo* zu merken » (355).

Korfaki —: « Ueber den Ursprung dieses Höchsten Wesens ist nichts bekannt, noch auch von seiner weltschöpferischen Tätigkeit » (391). — « seine Beziehungen zur Sittlichkeit weniger klar hervortreten, und von Schöpfung bei ihm nicht die Rede ist » (394).

Caribu-Eskimesi —: « Der zweite Mangel (in dem Bericht über dieses [Höchsten] Wesen) liegt in dem Fehlen jeglicher Angabe darüber, ob und inwieweit dieses Wesen Schöpfer ist » (525).

Kurnai —: « Wenn bei Mungan ngaua die affektive Güte nicht hervortritt, so darf man das wohl mit Recht auf die Kürze des Berichtes über ihn zurückführen » (1103) ¹.

Yuin —: « Schwach bezeugt ist vor allem seine [scil. di Daramulun] kosmologische Funktion » [cioè l'attività creatrice] (819).

A questo parziale *silentium* delle fonti il P. Schmidt supplisce con l'argomentazione etnologica. Ma questa appunto, se suscita ammirazione per la vasta dottrina dell'A. e per la sua perizia nel districare il groviglio delle prospettate sovrapposizioni culturali (da segnalare specialmente, sotto questo rispetto, la parte dedicata agli Australiani — quasi la metà del presente volume —, in cui lo Schmidt riprende, precisa, approfondisce e in qualche punto, come vedemmo, modifica le idee già espresse nel Vol. I), d'altro lato, data la sua stessa problematicità, non sempre riesce a persuadere, mentre troppo spesso lascia trasparire lo sforzo del *quod erat demonstrandum*.

Così anche avviene quando, viceversa, nelle testimonianze relative all'essere supremo c'è altro e più di quanto convenga all'ideale di un Dio monoteistico. Per esempio:

Fra i tratti caratteristici di questo ideale dovrebbe esserci (v. sopra) l'assenza di ogni elemento naturistico, che si risolverebbe in una assoluta trascendente superiorità dell'essere supremo su la natura. D'altro lato, se c'è un tratto costante nelle figure degli esseri supremi, esso è la connessione col cielo. Lo stesso Schmidt ci dice,

¹ Anche il carattere di creatore non risulta, dai nuovi argomenti dello Schmidt (p. 642), meglio fondato che da quanto egli scriveva nel I Vol. (1926), p. 284: « Es muss zugegeben werden, dass von *Mungan ngaua* nicht berichtet wird, dass er schöpferisch tätig gewesen sei; es muss aber hinzugefügt werden, dass in den Berichten der Kurnai von einer Schöpfung überhaupt kein Wort kommt, und dass diese Berichte im Verhältnis etwas kurz sind. Es darf also nicht gesagt werden, dass es Zeugnisse dafür gebe, dass er kein Schöpfer sei »[!].

nel presente Volume, che Puluga è un *Himmelsgott* (p. 85), che *Mirirul* (da *mirir* 'cielo') è un *Himmelsgott* (821), che Baiame è un *Himmelsgott* (1089), che Bundjil, Baiame, Daramulun sono degli *Himmelswesen* (1099), che l'essere supremo degli Ainu è un *Himmelsgott* (p. 476) e che in generale l'essere supremo di tutto l'«arktischer Kulturkreis» può essere designato come *Himmelsgott* (p. 545). Forse che il cielo non è natura? Sembra infatti che lo Schmidt intenda 'naturismo' nel senso limitato e ridotto di 'naturismo astrale', cioè, in primo luogo, lunarismo e solarismo¹. Si avrebbe qui, dunque, una terminologia altrettanto ingiustificata — e quindi metodologicamente sbagliata — quanto quella che confonde il monoteismo con la nozione e adorazione dell'essere supremo. Ma anche qui dietro la terminologia sta la teoria. La qualifica di 'dio del cielo' per l'essere supremo degli *Urvölker* non intacca minimamente, secondo lo Schmidt, la sua indipendenza da e superiorità su la natura, perché non si tratta di immedesimazione col cielo, ma soltanto di dimora nel cielo, produzione e governo dei fenomeni meteorici ecc., mentre l'immedesimazione col cielo (sopravvento del naturismo) si avrebbe solo presso popoli etnologicamente più recenti.

Ma anche qui l'argomentazione è tutt'altro che convincente: non solo, ma va al di là delle testimonianze, come si può vedere dall'esempio seguente: I Samojedi appartengono, secondo lo Schmidt, ai popoli della *Urkultur* (artica). L'essere supremo dei Samojedi è *Num*: il nome significa anche 'cielo'; dunque qui l'essere supremo è immedesimato col cielo. Lo Schmidt invece ragiona così (p. 357): «Le testimonianze degli autori [relative a *Num* e al senso del nome *Num*] non hanno bisogno di essere nè messe in dubbio nè contestate, sia interamente sia parzialmente. Soltanto si deve [!] respingere l'idea che il qui descritto confondersi dell'essere supremo col cielo rappresenti lo stato di cose più antico ed originario [«das Ältere und Ursprüngliche»]. Contro ciò parla già il fatto che proprio presso i due autori più antichi, Castrén e Schrenk, *Num* non è punto identificato col cielo, ma si presenta con una sua vivida personalità, staccato dal cielo. Castrén dice ch'egli dimora nell'aria e di là

¹ Del resto lo stesso Schmidt è disposto a vedere nella concezione del sole e della luna come occhi dell'essere supremo (Samojedi, *Batek Nogn* [*Semang*], Alacaluf [*Fueghini*]) un elemento risalente alla *Urkultur* (p. 1092, cfr. p. 1087): come si concilia ciò con la pretesa assenza di ogni elemento naturistico e mitologico nella figura dell'essere supremo della *Urkultur*? E come può lo Schmidt, di fronte a questo tratto dell'essere celeste dei Samojedi, considerare la «völlige Freiheit von naturmythologischen Zügen als ein besonderes Charakteristikum des Höchsten Wesens des arktischen Kulturkreises», specialmente in quanto «finden sich keinerlei Spuren von Lunär- oder Solarmythologie an ihm» (p. 545)?

produce e fa cessare i fenomeni atmosferici Schrenk dice che egli abita nel cielo Contro la perfetta identificazione di Num col cielo sta anche il fatto che da alcuni egli è identificato altresì con la terra e il mare, con tutto l'universo, idea che deve essere molto antica presso i Samojedi, perchè ricorre altresì presso altri popoli della *Urkultur* artica ». Ritenuto che la identificazione di Num col cielo sia un *posteriorius*, lo Schmidt tende a porla in relazione con quel radicale mutamento operatosi (per « innere Entwicklung »!: v. sopra a pag. 228) nella vita e nella civiltà dei Samojedi col loro passaggio dallo stato di cacciatori del renne a quello di allevatori del renne, passaggio che avrebbe fatto uscire gli antichi cacciatori fuori dalle oscure foreste nella vastità sconfinata delle tundre sotto la volta immensa del cielo (p. 382). È da credere sul serio che negli scritti di Castrén e di Schrenk, che sono del 1840-1850, sia rispecchiata la religione della *Urkultur* samojeda, e negli autori posteriori di una quarantina d'anni quella della fase successiva? La verità è che non soltanto la dimora di Num nel cielo, ma anche la sua identificazione — già implicita nel nome — col cielo è attestata nelle « due fonti più antiche ». Scrive infatti Castrén (*Reisen im Norden in den Jahren 1838-1844*, Leipzig 1853, 231): « Oft wird er [Num] mit dem sichtbaren Himmel verwechselt, den man Num nennt. Die Sterne werden als Bestandteile des Num betrachtet, ». E Schrenk (*Reise nach dem Nordosten des europäischen Russlands, usw.* I, Dorpat 1848, 402) dice bensì: « Die Samojeden erkennen ein göttliches Wesen, Num, welches den Himmel bewohnt », ma continua: « , wie denn auch das Wort Num zugleich den Himmel bezeichnet ».

Questa intima connessione col cielo, nelle varie forme che essa può assumere, è, a differenza di questo o quell'attributo 'monoteistico', un aspetto veramente costante e comune a tutti gli esseri supremi dei popoli inculti. Essa, dunque, è da mettere alla base di una interpretazione metodologicamente corretta dell'essere supremo. La legittimità di questo procedimento risulta immediatamente dal fatto che in quella connessione trovano la loro spiegazione i vari attributi 'monoteistici' dell'essere supremo — creatività, onnipotenza, eternità, onniscienza — nei casi in cui essi effettivamente sussistono; non solo, ma resta anche spiegata la loro eventuale assenza in altri casi, o la loro presenza soltanto parziale (p. es.: l'onnivaggenza di Puluga limitata alle sole ore del giorno), o addirittura la presenza di caratteri opposti, p. es. quello della malevolenza (Karei, Mungan ngaua, Watauinewa, ecc.; cfr. il 'devil-devil' australiano nel mio già citato articolo in ARW, 1931), incompatibile certo con l'ideale di un dio monoteistico, ma non con la figura di un essere supremo celeste, in cui bontà e malignità si riconducono facilmente ai due aspetti contrari

e coesistenti del cielo luminoso, propizio, datore della pioggia desiderata, e del cielo tempestoso, generatore di fulmini, uragani, ecc.

Questo punto di vista tien conto e dà conto di un fatto che non può essere ignorato né soppresso, ed è la varietà tipologica degli esseri supremi. Questa varietà va da *Bajame* dei Kamilaroi a *Sila* degli Eskimesi, da *Karei* dei Semang a *Num* dei Samojedi, dal californiano *Olelbis* al fueghino *Watauinewa*, ecc. Non il tipo uniforme del dio monoteistico con tutti i suoi ideologicamente indispensabili attributi ci sta dinnanzi; ma una varietà di figure di esseri supremi diversamente concepiti dagli uomini sotto i diversi cieli. Il risolvimento dell'essere supremo in essere celeste è la formula minima fondamentale che sta alla base delle diverse raffigurazioni: dalla figura nettamente delineata che appare come staccata dal cielo («dormante nel cielo») alla trasparente personificazione del cielo in una figura a deboli contorni, fino alla quasi completa spersonalizzazione ed evanescenza in una nozione di forza impersonale assai vicina al concetto di *mana*, *manitu*, *wakan*, e simili¹, — ciò che vale a dar conto anche di quegli aspetti 'magici' nelle figure di taluni esseri supremi su cui giustamente insiste il Preuss (anche ultimamente nell'articolo *Die Hochgottidee bei den Naturvölkern*, «Africa» 1931, 287 sgg.).

Questa varietà, che è libertà — la libertà onde l'uomo crea la sua civiltà, e con essa anche la sua religione —, è sacrificata dallo Schmidt allo schema rigido del monoteismo primordiale, vero letto di Procuste alla cui misura egli conforma e adatta tutte le figure degli esseri supremi. Tale procedimento è necessario e conseguente per chi parte dalla interpretazione dell'essere supremo come un dio monoteistico. Ma questa premessa non è, come abbiamo visto, né legittima né necessaria; e il problema degli esseri supremi consente, come abbiamo visto, un'altra impostazione tutta diversa, che è, anche, più aderente alle testimonianze.

Le idee che ho qui sommariamente espresse sono, in sostanza, le stesse da me svolte e sostenute in precedenti pubblicazioni. Esse mi hanno procurato da parte dello Schmidt una critica delle più malevoli, comparsa prima in «Anthropos», 1921-22, 1041 sgg., riprodotta ed inasprita in *Ursprung I*² (1926), 674 sgg., nuovamente ripetuta (con qualche attenuazione) in *Handbuch der vergleichenden Religionswissenschaft*, 1930, 202 sgg. Ciò non mi impedisce

(¹) Dice infatti il Thalbitzer a proposito dell'eskiunese *Sila*: «Wir treffen hier wiederum eine Vorstellung an, die mit dem melanesischen *mana* verwandt zu sein scheint: die magische Kraft der Natur....» (Archiv für Religionswiss. 1928, 392). A ciò è da ricondurre anche l'amplificazione di certi esseri celesti (come *Num*: sopra a pag. 232) ad incorporazioni di tutto l'universo. L'essere supremo dei Korjaki è, secondo il Jochelson, *The Koryak Religion and Myths* (1905), p. 24 «the personification of the vital principle in nature taken in its entirety» («Nothing is known of his origin or his world-creating activity»).

di riconoscere quel che vi è di meritorio e di utile nell'opera schmidtiana. Ciò nemmeno m' impedisce, d'altra parte, di esprimere ancora una volta le ragioni del mio sostanziale dissenso.

In una trattazione così completa degli esseri supremi dell'Australia sud-orientale non avrebbe dovuto mancare la citazione e utilizzazione di uno scritto così importante (già citato dal Lang; cfr. il mio volume *Dio*, I, p. 6) come quello di John F. Mann, *Notes on the Aborigines of Australia*, pubblicato in « Proceedings of the Geographical Society of Australasia », Special Volume, Sydney 1885, pp. 43-79: importante, oltre che per la storia degli studi (il Mann vi prende posizione contro il Manning), specialmente per ciò che vi è riferito della figura di un *devil-devil*, presentante i caratteri di un essere supremo (dunque, un essere supremo cattivo: v. sopra, p. 232), specie per via della sua omniscienza, dovuta al possesso di innumerevoli occhi ed orecchie: interessante riscontro con le molte orecchie del Samojedo *Num*, che sono le stelle (anche *Gamab* dei Bergdama vede e ode tutto; così anche *Temaukel* dei Selknam: si veda il mio articolo *Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern*, Archiv für Religionswissenschaft 1931).

A pag. 210 i Sabubn sono messi fra le popolazioni Semang presso le quali nell'estrazione del sangue dal polpaccio non si fa parte alla moglie (o madre) dell'essere supremo, mentre a p. 173 è detto che nell'estrazione del sangue presso i Sabubn (eseguita nello stesso modo che presso i Djahai) « auch Manoid bekommt ihren Anteil dabei ». — Il fatto che presso un certo numero di tribù (Kensi, Kenta, Djahai, Sabubn) nel rito dell'estrazione del sangue un po' di sangue è versato per terra - cioè per la divinità femminile della terra - prima che il resto sia sparso verso il cielo, ha, a mio modo di vedere, una grande importanza riguardo alla originaria pertinenza etnologica del rito stesso, specie se messo in relazione con l'altro fatto, che presso le medesime tribù sono le donne *le prime* ad eseguire l'estrazione del sangue. — Nè sono da trascurare per questo rito le analogie formali da me segnalate presso i Totonaki e i Cleonesi (*La Confession des Péchés*, I, Paris 1931, 149-150 e nn.; Studi e Materiali di storia delle religioni, 1930, 285), cioè in ambienti etnologicamente più vicini — eventualmente — a quello matriarcale dei Sakai che alla *Urkultur* dei Semang.

R. Pettazzoni.

A. VAN DEURSEN, *Der Heilbringer: eine ethnologische Studie über den Heilbringer bei den nord-amerikanischen Indianern*, Groningen, J. B. Wolters, 1931, pp. 395.

Col nome di 'Heilbringer' s'intende una figura mitologica, dotata di forze e virtù sopraturali, la cui azione si esercita specialmente nel trasformare e configurare il mondo (dopo la creazione o il diluvio) e nel dare agli uomini leggi, istituzioni ed altri beni del viver civile: talvolta egli ha carattere divino sino a confondersi con l'essere creatore; più spesso ha il carattere dell'eroe,

che tuttavia non esclude quello del mariuolo (altre volte questi due aspetti danno vita a due figure distinte); spesso anche ha figura di animale (specialmente lepre, corvo, coyote, ragno); sempre opera e si comporta come fanno gli uomini. Si tratta dunque di una figura complessa. Kurt Breysig, che fu il primo a studiarla coniando per essa il nome di '*Heilbringer*', non potè disporre che di un piccolo numero di dati (tutti appartenenti alle mitologie nord-americane), ed ebbe il torto di fondare su di essi una 'teoria', concependo il '*Heilbringer*' come elemento comune alla credenza di tutti i popoli, caratteristico della terza fase, la più elevata delle tre che comporrebbro la civiltà primitiva (1. *Allseelenglaube*, 2. *Geisterglaube*, 3. *Heilbringer*), e immediatamente precedente al sorgere della nozione di divinità.

Opinioni diverse furono esposte sul *Heilbringer* da Brinton, Ehrenreich, Lang, Söderblom, Schmidt, Thurnwald, Radin, Hubert: esse sono tutte riferite dal nostro Autore, il quale ci dà così — nel I Capitolo — una storia degli studi sul *Heilbringer*, facendo vedere come questa figura non sia mai stata oggetto, finora, di una trattazione esauriente e adeguata alla sua importanza.

L'opera del van Deursen vuol supplire a questa lacuna. Limitando l'indagine alle mitologie nord-americane, egli esamina ordinatamente e criticamente con scrupolosa diligenza tutti i dati relativi al *Heilbringer* presso le singole popolazioni dei seguenti gruppi: Algonkini, Irokesi, Sioux, Caddo, Indiani del sud-est, Indiani del nord-ovest, Dene, Indiani del sud-ovest, Californiani. Una tabella a pp. 327-336 riassume i risultati dell'analisi, e in base a questi l'A. procede ad un tentativo di interpretazione della figura del *Heilbringer*. Scartate le interpretazioni naturistiche (lunaristica e solaristica), egli ammette come nucleo fondamentale e primo punto di partenza nella formazione della figura del *Heilbringer* un dato storico (neo-evemerismo) rappresentato dalla eminente personalità di un eroe o di un capo o di un shamano o di un profeta realmente esistito; da questo nucleo storico, col concorso di altri fattori cooperanti (il bisogno di spiegare l'esistenza e la forma delle cose, l'ammirazione per l'eroe e la impossibilità di ammettere la sua morte, l'idea di un mediatore fra l'uomo e la divinità, il concetto di un'età dell'oro primordiale in cui non esisteva la morte, l'insoddisfazione dello stato presente e la speranza in un migliore stato futuro) e a seconda del preponderare dell'uno o dell'altro di questi fattori, si sarebbe formata la svariata tipologia delle figure del *Heilbringer*. — Poichè questa spiegazione è fondata sullo studio esclusivo del materiale nord-americano, si domanda se essa possa reggere alla indagine comparativa estesa agli altri popoli primitivi e, ciò che pure è da prendere in considerazione, ai popoli colti dell'antichità. Il libro del van Deur-

sen, ordinato, diligente, scrupoloso, equilibrato, ci fa desiderare che egli estenda il suo studio nel senso sopraindicato. Fra le risultanze della ricerca del van Deursen è da segnalare il fatto che il 'Heilbringer' non è oggetto di culto: soltanto eccezionalmente presso i Winnebago e i Wichita egli riceve sacrifici.

Trattandosi di creare una terminologia storico-religiosa italiana, si può essere incerti sul modo migliore di rendere nella nostra lingua non il senso letterale, ma il concetto di '*Heilbringer*'. Propongo a preferenza di 'benefattore' od 'eroe', il termine 'demiurgo', nel significato pregante di foggiatore del mondo e fondatore-ordinatore del vivere civile, significato nel quale anche quelli di 'eroe' e 'benefattore' sono, in certo qual modo, impliciti, mentre non lo è in questi il senso di 'demiurgo'. Si aggiunge che 'demiurgo' comporta meglio che 'eroe' la possibilità dell'aspetto mariuolesco e della concezione animalesca del *Heilbringer*.

R. Pettazzoni.

C. R. JAIN, Bar-at-Law, *The nudity of Jaina Saints*, Dehli, 1931, pp. 3-23.

Quest'opuscolo è una difesa della nudità ascetica dei santi Jaina, provocata dalla condanna che un eminente nazionalista indiano, Sardar Vallabhbhai Patel, pronunciò alcuni mesi or sono contro questo genere di mortificazione, ottenendo il plauso e il consenso dello stesso Mahātmā Gandhi (*The Jaina Gazette*, Madras, July-August, p. 133 sgg.).

Premesso che la nudità in sè stessa non ha nulla d'immorale quando non è strumento di seduzione e d'impudicizia, l'A. spiega che la nudità degli asceti Jaina, tenuti ad osservare la più rigorosa castità, è conseguenza della rinunzia a ogni cosa, poichè non ottiene il *nirvāṇa* chi non si priva anche dell'indumento più semplice. Esempi di nudità ascetica ci offre la Bibbia, e alcuni santi cristiani, come S. Maria Egiziaca, praticarono questo genere di mortificazione [cfr. J. Heckenbach, *De nuditate sacra sacrisque vinculis*, Giessen 1911]. Presso gli Arabi e i *dervish* musulmani fu pure mezzo di penitenza la completa nudità. Ricordato che Alessandro Magno e i Greci della sua età tennero in grande onore i Jaina Digambara, da essi chiamati ginnosofisti, l'A. parla dei *sādhu* o asceti non appartenenti alla religione jainica, che anche oggi percorrono l'India partecipando senza scandalo alla celebrazione di feste religiose.

Dal punto di vista giuridico, il governo inglese è tenuto a non entrare in questioni di carattere religioso in forza della Proclamazione del 1858, e la pratica della nudità ascetica è presso i Jaina millenaria. Nessun governo può del resto opporsi a una prescri-

zione religiosa in nome di mutate esigenze sociali. Mutano i costumi, ma la religione non muta, nè può mutare perchè fondata su verità eterne. L'opuscolo finisce con la citazione di varie ordinanze in sostegno alla tesi che gli asceti Jaina hanno diritto alla protezione dell'autorità nell'osservanza delle loro regole.

F. Belloni-Filippi.

C. R. JAIN, *Jaina Penance*, Allahabad 1930, pp. vi-169.

In base al « Prāyaścitta-samuccaya », attribuito al santo digambara Gurudāsji, di cui nulla sappiamo oltre il nome, C. R. Jain ci dà un'ordinata esposizione delle penitenze jainiche, attingendo a una traduzione *hindī* del testo, dovuta a Sjt Panna Lalji Soni. Dove il testo si presenta oscuro, non mancano brevi note, alle quali hanno portato il loro contributo illustri maestri del jainismo, opportunamente consultati dal diligente espositore. Segue il testo sanscrito del Prāyaścitta-samuccaya e un'appendice, che contiene le prescrizioni disciplinari del « Prāyaścitta-Grantha », altro breve codice disciplinare che serve al primo d'integrazione e di confronto.

Le varie traduzioni di *prāyaścitta*, proposte dall'A., che del sanscrito ha una nozione soltanto superficiale, non sono plausibili. La chiosa tradizionale di Hemādri, *prāyo nāma tapah proktāṇi cittam niścaya ucyate*, è ancora la più attendibile. Soltanto il capo della Comunità (*saṅgha*) può ascoltare le confessioni delle colpe e applicare le penitenze. Le qualità che occorrono per esercitare la funzione di penitenziere sono troppo importanti per poter riconoscere a ogni asceta, sia pur santo, il privilegio di possederle.

F. Belloni-Filippi.

Society for promoting the study of Religions. Journal of Transactions, I-II (January-April 1931).

Una nuova Società promotrice degli studi di religione è sorta l'anno passato a Londra per opera di un'eletta schiera di studiosi, la maggior parte dei quali aveva preparato e diretto la conferenza su « Some Living Religions within the Empire », tenuta sei anni prima (1924) nella stessa capitale. Non meno di ventidue religioni ebbero degna rappresentanza nel memorabile Congresso, e più di mille furono i frequentatori delle sedute, con un profitto di cui fanno eloquente testimonianza gli Atti della conferenza. Apparve fin da allora evidente la possibilità di render durevoli i frutti conseguiti con fondare una Società, la cui seduta preliminare ebbe luogo a Caxton Hall, il 21 febbraio 1930. Quivi Sir Francis Younghusband fece opportunamente rilevare la necessità che aveva il

popolo britannico di studiare e conoscere religioni diverse dalla cristiana, le quali hanno nell'impero milioni di seguaci. Il 10 luglio la seduta inaugurale dava solenne nascimento al nuovo sodalizio, che ha iniziato la sua operosità con un corso di sei letture sul tema generale: «L'uomo: la personalità umana secondo la concezione di alcune grandi religioni».

La speciale competenza dei conferenzieri, ha reso il ciclo di letture molto interessante. I due primi numeri del «Journal of Transactions» (gennaio-aprile 1931) ne danno il resoconto, ottimamente curato dal «Honorary Editor», W. Loftus Hare, consentendo di valutare l'importanza che può assumere questa pubblicazione, se non verranno meno aiuti straordinari, atti a fronteggiare le gravi spese di stampa. Si segnalano fra le altre, per profondità d'indagine e ampiezza di trattazione, la lettura di Mrs. Rhys Davids, *The Man in early Buddhism* e quella del prof. S. Langdon (Oxford), *Human Personality in Babylonian Religion*. Nessuno più dei cultori di studi orientali è in grado di comprendere l'importanza della nuova istituzione, che non mancherà di prosperare in un paese così adatto al suo incremento come l'Inghilterra.

F. Belloni-Filippi.

ARNALDO MOMIGLIANO, *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, Torino, Chiantone, 1931, pp. 182. L. 20.

Questo libro, armonico e ben concepito, notevolissimo già per se stesso, empie poi di meraviglia se si pensa che l'autore — discepolo di Gaetano de Sanctis — è nato nel 1908; e ha già scritto importanti articoli sparsi per varie riviste, e dimostra ora di possedere già quasi tutti i requisiti necessari ad affrontare ricerche storico-filologiche di grande difficoltà, e a valersi dei risultati conseguiti come mezzo per la ricostruzione storica vera e propria. Questioni d'autenticità di documenti, di cronologia, di rapporti tra le fonti, di determinazione del loro carattere, sulle quali s'è già esercitata l'acribia di studiosi di gran fama, sono da lui riproposte e risolte in maniera per lo più originale, sempre con grande indipendenza di giudizio e freschezza d'osservazioni e di trattazione, con dottrina e con acume. Forse, anzi, l'unico appunto che si potrebbe rivolgere al Momigliano è quello d'essere anche troppo acuto e troppo bravo; si ha talvolta l'impressione ch'egli quasi si diverta ad arruffare sempre più la matassa, per mostrare la propria abilità nello sbrogliarla; che si compiaccia di aggravare le difficoltà per il gusto di risolverle. Egli ha bisogno di fare piena luce, luce meridiana, su tutto; ha un'assoluta fiducia nella propria logica e presuppone una logica altrettanto

inflessibile, una medesima assoluta mancanza d'incertezze e d'incoerenza anche negli altri. È questo uno dei difetti che sono quasi inevitabili nei giovini: e meno grave di tanti altri, da cui il Momigliano è fortunatamente immune.

Un primo capitolo riguarda *Il I Maccabei e le tradizioni affini*. Di questo libro il Momigliano riesce a determinare, soprattutto a base all'atteggiamento verso gli asidei, il carattere farisaico o filo-farisaico. Perciò, egli sostiene, l'elogio iniziale di Giovanni Ircano deve condurre alla conclusione che il I Macc. sia stato scritto al tempo di questi, ma prima della rottura tra lui e i farisei; altrimenti bisognerebbe ammettere che l'autore dell'elogio stesso sia un sadduceo, e che quindi il libro comporti una contraddizione. Questa, se sussistesse, potrebbe avvalorare la tesi del Destinon, secondo il quale gli ultimi tre capitoli di I Macc. sarebbero un'aggiunta. L'argomento fondamentale del Destinon, che Giuseppe Flavio nelle *Antichità* segue I Macc. solo fino alla morte di Jonathan, poi se ne scosta, è dal Momigliano, scartata la spiegazione proposta dal Motzo, combattuto con argomenti efficaci. Tuttavia, l'autore di I Macc. è un fautore degli Asmonei: perciò egli tace intorno ai precedenti dell'insurrezione maccabaica, chè il parlarne lo avrebbe condotto a trattare anche della fondazione del tempio di Leontopoli, cioè a contrapporre al sacerdozio degli Asmonei quello degli Aaronidi; e l'autore di I Macc. scriveva in un tempo in cui non gli era ancora possibile alterare la verità, come fanno le altre fonti. Anzi, I Macc. cerca di svalutare la casta sacerdotale, esaltando invece gli Asmonei; e questo scopo consegue mediante l'esaltazione di Mattatia, presentato come «coloro che per primo aveva gettato il grido di guerra contro i prevaricatori della legge. E tanto più è sentito il valore di questo gesto, perché Mattatia era figura di schietto zelota, in cui non si poteva ritrovare alcuna cupidigia di potenza terrena.... Mattatia appare quindi l'unico, da cui possa originarsi una nuova famiglia di Sommi Sacerdoti» (p. 42 sg.).

Sottolineo queste parole, perchè esse mi possono servire a chiarire il punto in cui mi pare di dover dissentire dal Momigliano. Egli, che giustamente avvicina poco dopo il I Macc. ai libri dei Re, e che a pag. 35, n. I segnala pure la somiglianza tra il cosiddetto 'elogio' di Giovanni Ircano e la 'abituale formula' appunto di I-II Re, ha stranamente trascurato di fare un confronto più minuto. Se l'avesse fatto, credo che sarebbe stato condotto a modificare in parte le sue conclusioni. Giova tener presente che, se nella maggior parte dei casi in I-II Re il rinvio al «Libro delle cronache dei re d'Israele» o «di Giuda» è fatto in forma interrogativa («queste cose non sono esse narrate?» come in I, xv, 31 indicato dal Momigliano), pure non mancano i casi in cui la for-

mula è affermativa: « queste cose sono scritte », come in I, xiv, 19; II, xv, 12; 15; 31. Nè è vero che il rinvio sia sempre così asciutto come in alcuni casi, pur frequenti: quando le azioni, o certe azioni, d'un re erano così note da non poter essere passate del tutto sotto silenzio, il compilatore non può esimersi dal farvi un accenno, per quanto ridotto al minimo. Ecco qualche esempio:

I, XIV, 19: *Geroboamo, le guerre ch'egli fece* (cfr. II, XIV, 15; 28).

I, XV, 73: *Asa, e tutte le sue prodezze* (cfr. I, XV, 23; XVI, 5; 27; XXII, 46; II, X, 34; XIII, 8; 12 (cfr. XIV, 15); XIV, 28) *e la città ch'egli edificò* (cfr. I, XXII, 39; II, XX, 20).

I, XVI, 20: *Zimri, e la congiura ch'egli fece* (cfr. II, XXI, 17).

Leggiamo ora il passo che al Momigliano sembra scritto per esaltare Giovanni Ircano (I Macc., XVI, 23-24): *καὶ τὰ λοιπὰ τῶν λόγων Ἰοάννου καὶ τῶν πολέμων αὐτοῦ καὶ τῶν ἀνδραγαθῶν αὐτοῦ ὡν ἡνδραγάθησε, καὶ τῆς οἰκοδομῆς τῶν τειχέων ὡν φύκοδόμησε, καὶ τῶν πράξεων αὐτοῦ, ἵσօν ταῦτα γέγραπται ἐπὶ βιβλίου ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης αὐτοῦ ἀφ' οὗ ἐγενήθη ἀρχιερεὺς μετὰ τὸν πατέρα αὐτοῦ.*

Se si consideri che il « libro dei giorni del sommo sacerdozio » era probabilmente un titolo ufficiale, e che del resto Giovanni Ircano era *ἀρχιερεὺς* e non *βασιλεὺς*, mi par difficile trovare qui qualche cosa per cui si possa dire che veramente « si insiste sul suo sacerdozio »; e non vedo nel passo nulla, che non trovi un parallelo nei passi di I e II Re ricordati più sopra. Sicchè la mia impressione è che l'autore di I Macc. imiti qui gli antichi libri storici, proprio perchè anche in questo egli ne adotta il punto di vista (e non solo in quello che il Momigliano ha già avuto il merito di segnalare): che cioè quello che a lui veramente importa sia il comportamento religioso del sovrano: per il resto, ci sono le cronache del regno (o: del pontificato). Ritengo, cioè, che l'autore abbia troncato la sua opera a questo punto intenzionalmente: dove cioè ci aspetteremmo che dicesse anche il male *ch'egli*, come fariseo, doveva pensare almeno di una parte del regno di Giovanni Ircano. Ma ha tacito perchè non voleva o perchè non poteva parlare? In altri termini, scriveva proprio negli anni in cui lo pone il Momigliano, o più tardi? Giacchè si può pensare che, siccome l'Ircano continuò a vivere e a prosperare anche dopo la rottura con i farisei, l'autore di I Macc., non potendo mostrare come si manifestasse anche a proposito di lui l'ira divina, abbia preferito tacere, e allora basterebbe ammettere *ch'egli* scrivesse prima di Alessandra; e si può pensare che tacesse per prudenza, e allora nulla vieta di accettare la data proposta dal Momigliano. Confesso di non sapermi pronunziare ora su questo punto, anche perchè la datazione proposta dal Momigliano è sostenuta, co-

me si vedrà, da un altro argomento. Quello che mi preme è stabilire che dalla mia osservazione, se valida, come credo, rimane confermato il carattere farisaico dell'opera in esame; mentre non vi è ragione di pensare che essa mirasse a un'esaltazione degli Asmonei. Mi sembra infatti un errore di prospettiva del Momigliano quella d'immaginare i farisei ostili a Giovanni Ircano straordinariamente teneri per il sommo sacerdozio degli Aaronidi. Si dimentica con ciò il carattere degli scribi, che sono prevalentemente dei laici (e il sacerdozio ufficiale, legittimo o no, non doveva avere grandi simpatie per la legge tradizionale, su cui i farisei insistevano) e si perde di vista anche la ragione per cui i farisei chiesero all'Ircano di rinunciare al sommo sacerdozio. Che doveva essere quella di separare il potere politico dal religioso: non certo secondo idee moderne, ma perché, mentre un re non sacerdote era tollerabile (come tollerabile e tollerato fu il dominio straniero finché non toccò la religione), per contro un sommo sacerdote non poteva essere anche sovrano temporale: la costituzione politica ideale d'Israele essendo, per un fariseo, la teocrazia, nel senso originario della parola. Del che ritrovo una prova proprio nell'esaltazione di Mattatia, anzi proprio nelle parole, citate più sopra, con cui il Momigliano acutamente la spiega. È un'altra ne trovo nel decreto in onore di Simone, nominato capo e sommo sacerdote ἔως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν: finché cioè Dio non mandasse un profeta degno di fede, un profeta autentico (traspare in queste parole l'idea, canonizzata più tardi, che l'ispirazione venisse meno dopo di Esdra), cioè finché Dio non riprendesse effettivamente in mano il governo del suo popolo. Questo l'ideale dei farisei. E si vedrà tra poco, come anche il II Macc. non rappresenti, di fronte al I, se non una fase ulteriore nello sviluppo delle stesse tendenze. Sicchè la concezione che il Momigliano s'è fatta di I Macc. andrebbe, a mio avviso, alquanto modificata; non però mutata sostanzialmente; tanto più che fra il mio modo di vedere e il suo è tutt'altro che impossibile una conciliazione, s'intende, non formale, ma di sintesi.

Il Momigliano passa quindi a studiare le tradizioni che si possono ravvicinare a I Macc., cioè il racconto di Giuseppe Flavio in *Bel. Iud.* I, 31 segg. e nel Talmūd. Non mi pare tuttavia il caso d'insistere, com'egli fa, sullo schematismo e sulle confusioni del passo di *Jer. Ta'anith*, da lui riferito: si tratta d'una breve spiegazione dell'origine della festa, sulla quale evidentemente si concentra l'interesse del narratore, che non ha preoccupazioni storiche. Più lunga discussione è dedicata alla *Meghillath Antiochos*, di cui sono studiate le due forme (vulgata: ebraica, aramaica e araba, e frammenti aramaici Abrahams), giungendo alla conclusione che i due testi rappresentano il risultato dello

sviluppo spontaneo e indipendente di un unico testo più schematico. Qui il Momigliano si addentra in alcune questioni che, se dimostrano la sua acutezza e la sua solerzia nel porsi a cercar di chiarire ogni problema, si potevano però forse tralasciare o relegare in nota.

Un secondo capitolo studia il II Macc. e le tradizioni derivanti. Il Momigliano vi affronta il problema importantissime dei rapporti tra II Macc. e la sua fonte, Giasone di Cirene; e lo risolve in modo, secondo me, felicissimo. Egli parte dalla constatazione che II Macc. termina con il racconto della morte di Nicanore e l'istituzione della festa relativa (13 Adar); mentre i capitoli iniziali, comprese le lettere, dimostrano il più vivo interesse per la festa delle Encenie (25 Kislev). Ma il racconto della purificazione del Tempio in II Macc. è spostato e collocato dopo la morte di Antioco. Lo scopo è evidentemente quello di accordare l'ordine cronologico del libro con quello delle lettere iniziali in cui la morte di Antioco IV è collocata nel 148 seleucide, anzichè 149, essendo stato accolto come notizia vera un falso allarme. Ne consegue che tutta la parte centrale del libro è stata rimaneggiata. Ma per concludere circa il carattere dell'opera di Giasone di Cirene è necessario esaminare le lettere iniziali. La prima, a parte i vv. 2-6 aggiunti dall'epitomatore di Giasone in II Macc., è autentica: essa invita i Giudei d'Egitto a celebrare la festa del 25 Kislev. La seconda lettera comincia con il v. 10 ed è pure autentica, benché contenga la falsa notizia della morte di Antioco IV. Ma da 1, 18 a 11, 15 v'è una lunga parentesi intorno al fuoco miracoloso nel Tempio al tempo di Esdra e di Salomone. Ora, del fuoco come elemento nella festa delle Encenie (*Hanukkâh*) il I Macc. non parla; ne parla (nel racconto, x, 3) il II, ma senza dare ad esso troppa importanza; più notevole è il nome di σκηνοπηγία τοῦ χαστελοῦ μηνός nella prima lettera e un accenno del II Macc. (x, 6 seg.) da cui si può indurre che la festa delle Encenie fosse considerata in origine un'imitazione di quella dei Tabernacoli, divenuta già del resto una festa del Tempio. L'elemento del fuoco miracoloso (e dell'accensione delle lampade) acquista invece importanza nella tradizione posteriore. Sicchè il tratto 1, 18-11, 15 è da ritenere interpolato. Per concludere, le lettere sono state trovate dall'epitomatore, che in base ad esse ha alterato il racconto di Giasone; il suo scopo, a differenza di Giasone, era quello di mettere in evidenza la festa delle Encenie e, di riflesso, la santità del Tempio di Gerusalemme; in contrasto, naturalmente, con quello di Leontopoli. Ma, se II Macc. termina con la morte di Nicanore, vuol dire che con questa doveva appunto terminare il racconto di Giasone. Questo risultato del Momigliano, contrario all'opinione diffusa, è sostenuto con molto vigore e mi sembra

plausibile. Si stabilisce così il rapporto tra i due libri: festale Giasone, ma per il 13 Adar (festa che, anche perchè precedeva il *Purim*, doveva essere diffusa nella Diaspora); festale il II Macc., ma per il 25 Kislev, festa invece ignorata ancora dagli Ebrei di Egitto nel 169 seleucide, in cui fu scritta la prima lettera. V'è una difficoltà, ed è che Giasone aveva scritto cinque libri: supposto ch'egli non giungesse oltre la morte di Nicanore, che cosa conteneva il suo scritto, per riempire 5 libri? Il Momigliano mostra che in qualche caso l'epitomatore ha certo trascelto degli episodi; e suppone che Giasone parlasse di fatti (come le spedizioni di Antico IV in Egitto) che l'epitomatore avrà tralasciati del tutto.

Quanto all'altro problema, del rapporto tra Giasone e I Macc., in cui il Momigliano tende pure a rovesciare l'opinione corrente, facendo derivare Giasone da I Macc. o da una sua fonte, l'ipotesi è senza dubbio brillante e seducente anche per la sua semplicità; ma gli argomenti addotti non sembrano fortissimi. Che tanto in I Macc. (vii, 41) quanto in II (xv, 22) Giuda preghi prima della battaglia, non è un incontro poi troppo caratteristico; né mi sembra grandissima la somiglianza nei numeri degli eserciti (I Macc., vi, 28 segg.; II, xii, 2). Confesso di non intendermi d'arte militare, né antica né moderna; ma ritengo che, specialmente nel numero degli elefanti (32, secondo I Macc.; 22, in II) e dei cavalieri (20.000 e 5000) la differenza sia piuttosto notevole. Nel primo caso, si ha un elefante per 3125 uomini di fanteria (100.000 in tutto), nel secondo, uno per 5000 (110.000 in tutto); nel primo, un elefante per 625 cavalieri, nel secondo, uno per 227; nel primo, un cavaliere su 5 fanti, nel secondo uno su 22.

Buone le osservazioni del Momigliano sulla tendenza di II Macc., in cui la figura di Giuda assume un posto preponderante «in quanto è il restauratore del culto» e in cui sono esaltati gli episodi di martirio individuale, perchè l'opera ha un carattere prevalentemente religioso e perchè «all'edificazione degli Ebrei egiziani, per i quali naturalmente non esisteva un problema di resistenza statale, potevano servire soltanto gli eroismi individuali» (pp. 95 sg.). Ma, conformemente a quanto ho notato più sopra, io non credo che l'esaltazione della figura di Mattatia in I Macc. sia in contrasto con l'esaltazione di Giuda in II; questo cioè non rappresenta che un passo innanzi nella direzione in cui s'è già messo l'autore del I. Per costui, l'interesse si accentra su Mattatia, che è l'iniziatore della rivolta per motivi religiosi, concepito quasi come un profeta o un giudice del tempo antico, certo come il tipo ideale del 'pio'; per l'autore di II, su Giuda, nel senso bene indicato dal Momigliano. Al silenzio di II Macc. intorno a Mattatia contribuisce certo la tendenza «di non mettere in rilievo la famiglia degli Asmonei» (p. 96); ma ho già notato

che anche la glorificazione di Mattatia in I corrisponde alla stessa preoccupazione. La differenza tra i due libri sussiste effettivamente; ma essa è tutta nel progresso delle concezioni individualistiche. Si noti tuttavia che il II Macc., sebbene «spostando l'inizio della resistenza negli episodi isolati, tra cui occorre appena ricordare quello di Eleazaro e l'altro dei sette fratelli, *venisse* precisamente a togliere ogni grandezza a Mattatia» (p. 96), conserva ancora qualcosa delle antiche concezioni solidaristiche, in quanto mette in primo piano per l'appunto Giuda; e anche sotto un altro aspetto, che si vedrà.

Ottimo quello che il Momigliano dice intorno alla dipendenza del IV Macc. dal II, sul discorso della madre dei sette fratelli in XVIII, 6 sgg., che egli ritiene interpolato e destinato a sostituire l'altro discorso di XVI, 41 sgg., e, infine, sullo sviluppo della morale. Sotto questo punto di vista «è notevole soprattutto che il IV Maccabei accentui ancora il valore del martirio individuale, che è già spiccatissimo nel II Maccabei.... Nel I Maccabei la resistenza è collettiva; e Mattatia ne è solo la guida e l'anima, simbolo quasi della resistenza di tutto il popolo.... Nel II Maccabei la visione dei doveri religiosi è già del tutto cambiata, abbandonando decisamente la posizione tradizionale dell'Ebreo verso Dio, che si sente legato con tutti gli altri fratelli nell'adempimento del servizio divino. È esaltata invece la testimonianza singola della fedeltà alla Legge, il sacrificio dell'individuo, che nel morire per la fede attesta non la devozione di tutto Israele, ma la sua personale». Il giovine che ha scritto queste parole, e le pagine da cui sono tolte (120 sgg.) mostra di possedere, oltre la perizia filologica, anche un senso della storia e della vita spirituale già affinato e sicuro; e ho già detto che in questa valutazione sono d'accordo con lui. Tuttavia, forse io avrei introdotto qualche sfumatura: sia là dove il Momigliano dice che il valore dell'individuo di fronte a Dio «era preparato, ma non attuato, come potrebbe apparire e prima vista, dal più tardo profetismo» (Geremia e Ezechiele) perchè avrei voluto tener presente, non soltanto la dottrina della responsabilità, ma il suo completamento, quella cioè della penitenza; sia là dove il Momigliano stesso riconosce che qualcosa della concezione solidaristica sopravvive ancora tanto in II quanto in IV Macc., nell'idea del sacrificio espiatorio dei martiri per i peccati di tutto Israele (II Macc., VII, 18; cfr. anche 32 sg.; 37; 38; IV Macc., VI, 28-29; aggiungere XVII, 20-22); sia ancora là dove il Momigliano accenna alla relativamente scarsa importanza del martirio individuale nel giudaismo post-biblico. In sostanza, avrei preferito che per ciascun momento l'autore avesse tenuto più presente il fatto che il giudaismo è altrettanto religione universalistica (cioè, individualistica), quanto nazionale. Ma, ripeto, si

tratta di sfumature. E avrei invece accentuato maggiormente l'importanza della Diaspora; considerando cioè non soltanto gli Ebrei di stirpe, ma i proseliti. Chè se per i Palestinesi la *tēshubāh*, la penitenza—ritorno a Dio poteva essere concepita ancora in maniera solidaristica, per essi era invece una vera e propria conversione, cioè un fatto esclusivamente personale, un rapporto tra l'individuo pentito delle sue colpe e chiedente all'unico vero Dio il perdono, e Dio misericordioso che lo concedeva.

Nel cristianesimo, questo valore del martirio individuale è invece accentuato: e con una serie di note sulla 'fortuna' dell'episodio dei sette fratelli nella letteratura agiografica cristiana termina questo capitolo.

Il terzo studia a sua volta la contaminazione delle due tradizioni rappresentate dal I e dal II Macc., quale essa poteva avvenire in ambiente giudaico, cioè dove i due libri non erano canonici, e quale si ritrova nella versione-rifacimento, in ebraico, di Giuseppe Flavio (*Antichità*; Giusefo), nel corrispondente testo arabo, fatto conoscere in riassunto da Wellhausen, e nel II Maccabei arabo. Lasciando da parte tutti i problemi che possono essere studiati solo da un semitista di professione, il Momigliano osserva che questi tre testi concordano tra loro irregolarmente, che in tutti però vi sono passi che derivano dal II Macc., ma anche notizie che derivano dal I, o da Giuseppe Flavio. La conclusione è che non si può parlare di dipendenza reciproca, bensì comune da una fonte che contaminava già I e II Macc.; e che il Giusefo non dipende, almeno direttamente, da Giasone di Cirene.

Il quarto e ultimo capitolo si occupa della leggenda della parentela tra Ebrei e Spartani, di cui trattano le lettere contenute in I Macc., XII e XIV, 20 sgg. Le prime due sono apocrife, la terza autentica; ma essa contiene già la leggenda in questione. Con l'aiuto di altri testi, il Momigliano riesce a determinare che essa dovette nascere in Cirene. Spiace il constatare che egli non mostra di riconoscere (p. 144 sg.) la base biblica del racconto di Alessandro Polistore in Giuseppe Flavio, *Antichità*, I, 240. Tra i figli di Abramo e Chetura, secondo questo (cfr. anche Eusebio, *Praep. ev.*, IX, 20) sarebbero Ἰαρέρας, Σούρη, Ἰάρρως (Ἀρέρ, Ἀσούρ, Ἀρρών). Ma già in Genesi, xxv, 1 sgg. troviamo tra i nipoti di Abramo e Chetura (detti però «figli» di Qeturah), 'Ašurim, 'Efār, 'Efer.

Quanto alle due lettere falsificate, esse appartengono a due autori diversi. Circa la prima (di Jonathan agli Spartani) essa conosce i nomi degli ambasciatori mandati a Roma, due dei quali — quelli ricordati nella lettera — possono nel ritorno essersi fermati a Sparta. Infatti Giuseppe Flavio ricorda questi tre nomi, in un documento che trova riscontro in un altro di I Macc.: soltanto

che Giuseppe dà (*Antich.*, XIV, 145 segg.) il testo di un senatusconsulto, mentre I Macc. (XV, 16 segg.) conosce una lettera di un 'console' Lucio (il pretore Lucio Valerio di Giuseppe). Secondo il Momigliano il senatusconsulto ha «l'aspetto più sincero dell'autenticità» (p. 153). Ma io devo confessare di non essere ancora convinto. Il I Macc. parla del regalo di uno scudo di 5000 mine, mentre Giuseppe lo dice ἀπὸ χρυσῶν μυριάδων πέντε; ma la difficoltà non consiste tanto, per me, nella diversità delle due cifre, quanto nell'imbarazzo che il Momigliano stesso prova a ricondurre la cifra del senatusconsulto a un valore soddisfacente: sicchè egli finisce per preferire la cifra del I Macc., osservando bensì che questo non proverebbe nulla, né a favore di questo, né contro Giuseppe «giacchè cifre e monete, passando da lingua a lingua, si modificano, anche se non interviene, come qui è pensabile, un fattore volontario» (p. 155). Ma il suo ragionamento ha un po' l'aspetto d'una scappatoia: poichè, o l'alterazione è involontaria, dovuta al «passaggio da lingua a lingua», e allora non dev'essere impossibile ricuperare, magari in via d'ipotesi, un valore originario plausibile; o l'alterazione è volontaria, e allora è difficile eliminare il sospetto. Si aggiunga che a Giuseppe non mancava eventualmente il mezzo di dare (cioè secondo lui, di ridare) la forma di un senatusconsulto a un documento che non gli fosse parso, per così dire, abbastanza presentabile.

Comunque, il Momigliano ritiene falsa la lettera; e non certo a torto. Senonchè egli non la ritiene una falsificazione dell'autore, giacchè essa sarebbe fondata sul senatusconsulto; lo scopo evidente di essa è quello di far capire agli esuli che non avrebbero più trovato protezione. La falsificazione, perciò sarebbe stata compiuta «in sfere vicine al governo» (p. 157). Il Momigliano non dice, ma lascia capire, che appunto perciò essa sarebbe stata accolta dall'autore di I Macc.; ma non sarà superfluo ripetere che l'ostilità per il tempio di Leontopoli non significa senz'altro, in un fariseo o simpatizzante per questo movimento, adesione totale agli Asmonei.

Che quella conclusione sia autorizzata dal Momigliano, si ar-
guisce da quanto egli dice, che cioè «documenti falsi e autentici si trovano frammati nel I Maccabei e che solo l'indagine caso per caso senza preconcetti può permettere di discernerli»..... e che documenti autentici.... «dovevano essere accessibili a un partigiano degli Asmonei probabilmente altolocato e forse sacerdote» (pp. 157 e 153). Al primo punto, non posso che sottoscrivere; sul secondo, vorrei ribadire le mie riserve. Il Momigliano esamina quindi gli altri documenti (trattato d'alleanza tra Giuda e i Romani; lettere di Demetrio I e Alessandro Bala a Jonathan; lettere di Demetrio II a Jonathan e a Simone, decreto in onore di Si-

mone: VIII, 23 sgg.; X, 13 sgg; 23 sgg.; XI, 32 sgg.; XIII, 36 sgg.; XIV, 77 sgg.; XV, 1 sgg.) di cui egli riconosce l'autenticità. Una somiglianza tra I Macc., X, 36-37 e la *Lettera di Aristea* permette infine al Momigliano di trovare l'altro argomento, cui ho accennato, in favore della datazione da lui proposta per I Macc. Se, infatti, Aristea dipende da questo (come il Momigliano ritiene con l'Artom) e se la Lettera di Aristea è stata scritta negli anni 107-105, come sostiene il Motzo, è chiaro che la tesi del Momigliano ne riceve una conferma. Esaminare ora il valore di questa tesi significherebbe intraprendere un'indagine speciale, ed esorbiterebbe dal compito, necessariamente limitato, di un recensore, che ha già abusato dello spazio e della pazienza dei lettori.

Rimane da segnalare la promessa che il Momigliano fa, di darci tra breve una vera e propria storia dell'epoca maccabaica. Compiuta da uno studioso che ha già dato così belle prove delle sue doti, essa non potrà essere che un'opera assai notevole. L'attendiamo con viva speranza.

Alberto Pincherle.

Rudolf Otto Festgruss, hgg. von H. Frick (Marburger Theologische Studien, Heft 1-6), Gotha, L. Klotz, 1931.

Dieci contributi di studiosi più o meno vicini alla personalità (e alla persona) di Rudolf Otto, costituenti i primi sei fascicoli delle « Marburger Theologische Studien » sono qui riuniti in Volume ed offerti al Maestro per onorare, per quanto in ritardo, il suo sessantesimo anno, compiuto il 25 settembre 1929.

Il fasc. 1° contiene due studi di teologia biblica: H. von Soden, sotto il titolo 'Sacramento ed etica in Paolo', tratta il problema dell'unità di 1 Cor. 8-10 dal punto di vista letterario e dal punto di vista teologico. E. Fascher, 'Deus Invisibilis', muove da Giov. 1, 18 per seguire l'idea della invisibilità di Dio in rapporto con le sue manifestazioni attraverso l'Antico e il Nuovo Testamento. — Compongono il fasc. 2° ('Protestantica') un saggio di M. Rade su 'La credenza nel diavolo in Lutero' e uno di W. Maurer intitolato 'Ecumenicità e particolarismo nello sviluppo della confessione protestante'. — Il fasc. 3° è dedicato alla Teologia sistematica: H. Frick, 'Ideogramm, Mythologie und das Wort' vi esamina il problema del valore del linguaggio religioso secondo le due concezioni contrastanti di R. Otto ('Ideogramma') e di E. Brunner ('Mitologia', intesa come 'mito cristiano', qualche cosa di sostanzialmente diverso dal mito quale è concepito sia dalla mitologia pagana, sia dalla filosofia della religione). Nello stesso fascicolo uno studio di Th. Siegfried, su 'Kant e Schleiermacher'. — Il fasc. 4° ('Etica politica') comprende: G. Wünsch, 'Le con-

cezioni dello stato secondo M. Lutero, Richard Rothe e C. Marx nella loro connessione sistematica', e H. Faber, 'Credenza religiosa e formazione dei partiti politici'. — F. Heiler 'La missione del Cristianesimo in India' costituisce il fasc. 5°: Il cristianesimo avrà nell'India un grande avvenire, a condizione che la sua missione si spogli da ogni particolarismo confessionale e nazionale, e miri (ciò che potranno fare solo gli Indiani stessi) alla sintesi fra il cristianesimo evangelico, liberato da ogni europeismo, e lo spirito della civiltà e della religiosità indiana, sintesi (non sincresismo!) analoga e corrispondente a quella onde il cristianesimo primitivo potè conquistare il mondo occidentale. — Nel fasc. 6° J. W. Hauer, 'Un trattato monoteistico dell'India antica', anticipando di poco una monografia più completa su l'argomento (Die Svetāsvatara-Upanishad, ein monotheistischer Yoga-Traktat Altindiens), rivendica alla Svetāsvatara-Upanishad, contro quasi tutti gli indologi anteriori, il carattere non brahmanico, eretico, eterodosso, considerandola come emanazione di una comunità religiosa, la comunità di Kapila, dedita al culto di Rudra-Siva come dio non soltanto supremo, ma universale (si tratta, come si vede, di un monoteismo panteistico: il monoteismo nel senso stretto, cioè come negazione del politeismo, è sconosciuto nella storia religiosa dell'India).

R. Pettazzoni.

Miscellanea di studi ebraici in memoria di P. H. Chajes, pubblicata da Elia S. Artom, Umberto Cassuto, Israel Zoller. Firenze, Casa editrice Israel, 1930.

A cura degli illustri discepoli del grande scienziato negli studi giudaici, P. H. Chajes, che per un certo tempo svolse la sua attività scientifica in Italia, come professore al Collegio Rabbinico Italiano prima e poi come Rabbino Maggiore di Trieste, è stata pubblicata questa Miscellanea, che contiene 7 saggi di differente valore, che vanno dal lavoro di carattere prettamente scientifico all'articolo piuttosto divulgativo.

E. S. Artom arricchisce le scarse fonti sulla storia degli Ebrei di Rimini per mezzo di un quesito rituale mandato da Fano ai due rabbini algerini (Simon b. Duran e Isacco b. Sheshet) nel 1399, che egli sottomette ad un esame minuto, e ne trae delle particolarità storiche molto interessanti. Questo primo quasi tentativo di sfruttare la ricca letteratura dei consulti per la storia degli Ebrei in Italia merita di essere continuato, perché molto promettente. Già lo stesso quesito racchiude in sè una notizia importante non solo per la storia degli Ebrei di Rimini, ma degli Ebrei d'Italia in generale, in quanto fa cenno ad un congresso di Nobili

delle Comunità Italiane, che sarebbe il più antico finora documentato, come ho avuto occasione di rilevare in un mio saggio sui Congressi delle Comunità Israelitiche Italiane nei sec. XIV-XVI.

G. Calò ci dà uno studio diligente su un manoscritto contenente una traduzione italiana del commento di RDQ (Qimhi) ai Salmi, fatta da Gianneustachio (probabilmente neofito) Mantovano verso il 1742. Non possiamo dire che l'A. sia stato troppo felice nella scelta, perchè l'opera non merita uno studio così accurato, mentre nella stessa Biblioteca di Mantova si trovano molti MSS. ebraici che meriterebbero di essere studiati minutamente. In quanto al testo ebraico adoperato dal traduttore, non c'è dubbio che si tratti dell'edizione di Cremona, presso Vincenzo Conti, 1561. Questa edizione fu curata dal neofito Vittorio Eliano, e perciò molto diffusa fra gli studiosi cristiani. L'ediz. veneziana menzionata dal traduttore sarà, secondo ogni probabilità, quella del 1566, che non è altro che una ristampa dell'ediz. di Cremona. Infatti, tutti gli errori di stampa rilevati dall'A. si trovano in queste due edizioni. Le osservazioni dell'A. sono tutte giuste, tranne quella sul passo nel cap. 66, v. 18, dove cita una Mishna che non ha a che fare coll'argomento, mentre tralascia il Talmud b. Qidushin, 40 a, da dove Qimhi ha attinto il suo concetto.

U. Cassuto, continuando un genere di ricerche a lui caro e da lui iniziato, ci offre un saggio (il Libro di Amos) della traduzione della Bibbia in giudeo-italiano. L'A. traccia colla precisione a lui propria le linee generali dell'evoluzione di questa traduzione e ne fissa i caratteri principali. In base ad accertamenti bibliografici, l'A. viene a dissipare ogni dubbio intorno all'esistenza di un'intera traduzione scritta della Bibbia presso gli Ebrei italiani. Rimane però da chiarire se questa intera traduzione scoperta dall'A., che deve datarsi verso la fine del sec. XVI, scritta in Toscana, rappresenta davvero «la traduzione della Bibbia presso gli ebrei italiani» e non piuttosto un lavoro individuale di un 'maestro' per uso proprio, dato che quasi nella stessa epoca Leone Modena, che insegnava in quel tempo a Firenze, si occupava anche lui della traduzione della Bibbia e compose il suo glossario *Galuth Jehuda* (pubblicato a Venezia nel 1612), dalla cui prefazione non pare che egli abbia conosciuto una traduzione scritta della Bibbia. Speriamo che nell'ampio lavoro che l'A. sta preparando su questo argomento sarà chiarito del tutto anche questo punto.

K. Friedmann, un giovane alunno del Collegio, ci dà un saggio delle fonti per la storia degli Ebrei in Cirenaica nell'antichità. Il lavoro, sebbene non ci fornisca fonti sconosciute, è, però utile, perchè diligentemente ordinato. Fra le fonti letterarie quelle talmudiche e midrashiche lasciano molto a desiderare; non fa men-

zione dell'articolo di S. J. Rappaport, nel « *Erech Milim* », s. v. 'Africa', che fornisce materiale assai importante.

Un argomento alquanto paradossale viene trattato da A. Pacifici, e cioè « il celibato nel sistema della vita ebraica ». L'A. crede di poter constatare una progressiva tendenza a rendere più vasta l'eccezione del celibato, constatazione però che si basa su un malinteso del concetto della codificazione in generale e di quella ebraica in particolare. Per la sua natura la codificazione del materiale talmudico richiede di concepire il caso particolare contenuto in esso materiale come espressione di una regola generale, il che non indica affatto che nel sistema della vita viene perciò attribuito a questo fatto un'importanza maggiore. L'A. propugna un « celibato attivo », che consisterebbe nell'essere libero da vincoli materiali ed economici per poter dedicarsi all'apostolato dello spirito. Basta però uno sguardo un po' più approfondito per accorgersi che siamo fuori del sistema della vita ebraica. Difatti, il celibato attivo si compone di due elementi estranei all'Ebraismo: dell'elemento individualistico razionale moderno, che tende a liberarsi dai vincoli e dalle responsabilità della famiglia, e dell'apostolato nel senso cristiano, perchè l'apostolato ebraico non conosce altro modo di propaganda che l'esempio della vita ebraica in tutta la sua integrità, e non ammette una funzione speciale dell'apostolato, per compiere il quale sia concesso all'apostolo di soprassedere ad una dei fondamenti del sistema ebraico, quale è la vita della famiglia.

J. Teicher, un altro giovane alunno del Collegio, ci dà uno studio sulla filosofia di Crescas, nel quale, polemizzando coi più recenti storici della filosofia ebraica medievale, cerca di rincalzare con nuovi argomenti il giudizio tradizionale sul primato della rivelazione sopra la ragione nel pensiero di Crescas. Che l'A. abbia una chiara idea del problema del rapporto fra rivelazione e ragione, che è un problema essenzialmente gnoseologico, non sembra, giudicando dagli argomenti che fa valere contro il sudetto giudizio tradizionale. Certo, non si può seriamente rimproverare agli storici della filosofia ebraica, come fa l'A., di « miconoscere completamente il valore della speculazione di Maimonide ecc., valore che consiste nello sforzo di dimostrare l'unità e la conformità della filosofia e della religione ». Questa affermazione è tanto ovvia che perfino è diventata un luogo comune. D'altra parte questo *sforzo* non è forse la prova più evidente della esistenza del contrasto fra rivelazione e ragione, e che questo contrasto era profondamente sentito dai filosofi ebrei? In quanto al pensiero di Crescas, egli ci dice esplicitamente, che solo la Torah o la tradizione è la fonte della verità « che illumina tutte le oscurità », mentre la ragione, sebbene « non le si oppone, perchè la

verità è una», però non è in grado di fornircela. Nessun artificio interpretativo può cambiare questo punto fondamentale nell'opera di Crescas.

Chiude il volume un interessante saggio esegetico di I. Zoller sul verso 2 del cap. XV della Genesi colla frase oscura di *ben-mesheq*. L'A., dopo aver sottoposto ad un'esame acuto tutte le interpretazioni antiche e moderne e rilevate tutte le difficoltà che ne derivano, procede con metodo sicuro alla soluzione di esse. Giustamente egli cerca in primo luogo di stabilire il senso della frase dai due versi seguenti: dal v. 3 esprimente lo stesso concetto che v. 2, da dove risulta che *ben mesheq* deve corrispondere al *ben bajith*, 'figlio della mia casa', e dal v. 4, dove a questi due si contrappone «colui che uscirà dalle tue viscere». Stabilito così il senso, l'A. cerca, per mezzo delle sue vaste nozioni nel campo linguistico e in quello della storia delle religioni, di fissare il significato originale della frase in questione. L'A. mette in rilievo la tendenza della lingua ebraica a disegnare i vari gradi di parentela per mezzo d'una topografia dell'organismo umano, e combinando poi questa constatazione col rito d'adozione presso le tribù pastorizie che consiste nel coprire l'adottato colla pelle del sacrificio, ne trae la conseguenza che il figlio d'adozione era chiamato 'figlio della pelle' in contrapposizione al figlio di nascita chiamato 'figlio delle viscere', e fa derivare *mesheq* dal babilonese *mashku*, che significa 'pelle', e *ben mesheq* sarebbe 'il figlio della pelle', cioè il figlio adottivo. Non si può negare che questa ingegnosa congettura appare molto attraente e plausibile; senonchè volendo tradurre tutto il verso, il discorso resta alquanto sospeso a mezzo e manca «sarà mio erede» del verso seguente, fatto questo che si potrebbe spiegare con un disordine nel testo sorto in seguito all'incomprensione di *mesheq* ('pelle').

I. Sonne.

NOTE BIBLIOGRAFICHE

J. EVOLA, *La Tradizione Ermetica nei suoi simboli, nella sua dottrina e nella sua 'Arte Regia'*, Bari, Laterza, 1931, p. 238.

L'ermetismo è qui inteso come tutt'uno con l'alchimia medievale rappresentante — in Occidente — di una tradizione antichissima, costretta ad occultarsi in un tempo di universale prevalenza dei valori religiosi. Irriducibilmente opposta alla religione è infatti la magia, da cui la tradizione ermetica procede, non come misticismo soggettivo, ma come scienza reale e positiva. Il libro dell'E. pretende appunto di ricostruire i principi di questa scienza e dimostrarne la realtà storica: fatica vana quant'altra mai.

G. DE LORENZO, *Oriente e Occidente*, Bari, Laterza, 1931, p. 260.

Il titolo si presta a coprire la materia varia e sconnessa trattata dall'autore: India e Inghilterra; L'Italia di Byron e di Schopenhauer; Imperatori d'oriente e d'occidente; Buddhisti d'occidente; Scalpellini d'oriente e d'occidente; ecc., ecc.

VIC. FATONE, *Sacrificio y Gracia: de los Upanishads al Mahayana*, Buenos Aires, M. Gleizer, 1931, p. 150.

Come indizio di un promettente e già in questa Rivista più volte segnalato fiorire di studi storico-religiosi nella Repubblica Argentina (SMSR, III. 1927, 276; VI. 1930, 309) va salutato questo libro che tratta della storia del pensiero religioso e filosofico dell'India antica (Il sacrificio brahmanico; la Bhagavadgita, il Buddhismo, il Nirvāṇa, i due veicoli). Con questo volume s'inaugura la «Biblioteca del Colegio de Graduados de la Facultad de Filosofía y Letras», sotto gli auspici del Sig. Juan Manuel Corcuera, presidente del Direttorio dei «Graduados».

SOMMARIO

DEL VOLUME VII (1931)

	Peg.
G. van der Leeuw, <i>Gli dèi di Omero</i>	1
G. Furlani, <i>Teodoro bar Kôney sull'adorazione greca e romana dell'aquila</i>	21
G. Furlani, <i>Ornamenti astrali e corazze di dèi dell'Asia anteriore antica</i>	24
I. Zoller, <i>Considerazioni storico-religiose sul Libro di Giona</i>	48
U. Pestalozza, <i>Le Tharghelie ateniesi</i> (Parte II)	59
H. J. Rose, <i>The Mundus</i>	115
R. Dangel, <i>Der Kampf der Kraniche mit den Pygmäen bei den Indianern Nordamerikas</i>	128
G. Furlani, <i>Gli dèi dei giorni e dei mesi nell'epoca neobabilonese</i>	136
I. Zoller, <i>Il significato delle pitture nelle catacombe giudaiche a Roma</i>	144
G. Furlani, <i>Le greggi del cielo babilonesi in un passo di Nicomaco di Gerasa</i>	153
J. Schnitzer, <i>Die Erbsünde im Lichte der Religionsgeschichte</i>	157

RASSEGNE ED APPUNTI:

Flagellazione e confessione nell'epoca gaonica (I. Zoller)	94
Continenza sessuale per il buon esito di una spedizione in un documento del sec. XVII sulla Tripolitania (P. Toschi)	96
Aveva Marduk due teste? (G. Furlani)	97
Eliseo e il Re di Siria in II Re VI-VII (A. Momigliano)	223

RIVISTA BIBLIOGRAFICA:

R. Pettazzoni, <i>La confession des pechés I, 1</i> (U. Pestalozza)	102
A. Lods, <i>Israël, des origines au milieu du VIII^e siècle</i> (I. Zoller)	103
C. Clemen, <i>Religionsgeschichte Europas II</i> (R. Pettazzoni)	104
H. Gressmann, <i>Der Messias</i> (I. Zoller)	104
V. Papesso, <i>Inni del Rig-Veda</i> (F. Belloni-Filippi)	107
P. Couchoud, <i>L'Apocalypse</i> (A. Pincherle)	108

	Pag.
L. Frobenius, <i>Erythræa</i> (R. Boccassino)	109
Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik (R. Pettazzoni)	110
Studi Baltici (R. Pettazzoni)	110
R. Herzog, <i>Die Wunderheilungen von Epidauros</i> (R. Pettazzoni)	111
P. W. Schmidt, <i>Der Ursprung der Gottesidee III: Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens</i> (R. Pettazzoni)	227
A. van Deursen, <i>Der Heilbringer</i> (R. Pettazzoni)	234
C. R. Jain, <i>The nudity of Jaina Saints</i> (F. Belloni-Filippi)	236
C. R. Jain, <i>Jaina Penance</i> (F. Belloni-Filippi)	237
<i>Society for promoting the Study of Religions: Journal of Transactions</i> (F. Belloni-Filippi)	237
A. Momigliano, <i>Prime linee di storia della tradizione maccabaica</i> (A. Pincherle)	238
Rudolf Otto Festgruss (R. Pettazzoni)	247
Miscellanea di studi ebraici in memoria di P. H. Chajes (I. Sonne) .	248
NOTE E NOTIZIE: N. Söderblom + - G. F. Moore +	112
NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE: (J. Evola - G. De Lorenzo - V. Fatone) .	252