

Ileana CHIRASSI COLOMBO

Sacer, sacrum, sanctus, religiosus
Valutazioni e contraddizioni storico-semantiche

Non è il mondo extraumano che crea il mondo umano!
È l'uomo, (il samano) che crea il suo creatore (ex nihilo) dalle proprie esperienze volitive
(in questo caso il samano crea Dio a propria immagine e somiglianza)
R. PETTAZZONI, *Ultimi appunti*, 1960¹.

Mircea Eliade, il fenomenologo titolare per molti anni della cattedra di *History of Religions* dell'Università di Chicago, (autore notissimo, tra l'altro, del *Traité d'Histoire des Religions* (1949), opera molto citata, molto tradotta e soprattutto molto utilizzata), fu per molti anni in amichevole e insieme contenzioso rapporto con Raffaele Pettazzoni.

Raffaele Pettazzoni è stato titolare della prima cattedra di *Storia delle Religioni* come disciplina autonoma all'Università di Roma a partire dal 1924 e fu praticamente il fondatore della disciplina stessa che voleva rappresentare quel modo particolare di guardare, mettere sotto osservazione storica, non solo il concetto di religione ma complessivamente il concetto del "sacro" in quanto soggetto e oggetto delle "religioni intese come prodotti umani, storici appunto". Deliberatamente sullo sfondo il problema di "Dio" in senso "teologico" anche se Pettazzoni aveva progettato una "storia di Dio" rimasta al primo volume, dedicato a *L'Essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi* (1922). L'opera secondo il progetto pettazzoniano doveva riguardare la storia e lo sviluppo di quel modello centrale di organizzazione del simbolico che risulta essere il "monoteismo" ma non fu mai compiuta per i troppi impegni di percorso. L'ambizioso progetto sarà portato a termine da Dario Sabbatucci, successore di Angelo Brelich sulla cattedra romana della disciplina, in due lavori tardi esplicitamente dedicati a *Politeismo e Monoteismo*².

¹ BRELICH 1960.

² SABBATUCCI 1998, SABBATUCCI 2001.

Per Pettazzoni come per Eliade si pone invece in modo primario proprio il problema del “sacro”.

Per la prospettiva storica di Pettazzoni il “sacro” non esiste per conto suo, a prescindere dalle situazioni umane, ma esiste solo in rapporto dialettico con l’umano che ne “produce” per così dire la presenza nella storia in modo sempre nuovo. Per la scuola storico religiosa il “sacro” è strumento indefinibile, in quanto sempre modificabile, costruito in modo da essere sempre adatto a rispondere ad esigenze circostanziali, storiche. Quindi è ovviamente multiplo, significante di diversi significati.

Per la prospettiva fenomenologia di Eliade il “sacro” al contrario esiste come potenza in sé, si rende percepibile attraverso il suo essere e farsi visibile, tra gli uomini, attraverso le sue “manifestazioni”, le *ierofanie* che determinano le varie risposte storiche delle culture umane, anche se le ierofanie stesse assumono modelli storico culturali storicamente determinati.

Per la storia, in ogni caso, non esistono le ierofanie, manifestazioni del “sacro” come “essente”, ma esistono potremmo dire gli “*ierofacta*”, le “*costruzioni del sacro*” progettate dalle società umane in risposta alle diverse situazioni per le quali il “sacro” può essere usato come strumento potente in sé. Secondo il senso che risulta, ad esempio, dall’etimo sottinteso al termine greco *hieros* “sacro” che esprime il valore etimologico di “forte”, “potente”, rispondente al valore del sanscrito *lsrab*, spesso usato in rapporto alla forza del vento, e suggerisce una interpretazione che può essere assunta come determinante e insieme vaga: sacro come luogo della potenza. Tuttavia non dimentichiamo che proprio per la cultura greca *hieros* non è la sola espressione che traduce il “sacro”! Quindi, anche dal punto di vista linguistico, per la cultura greca, per il politeismo greco esistono per il cosiddetto sacro interpretazioni e valori diversi.

Il termine *ierofania* è introdotto e usato dal fenomenologo, storico delle religioni, Mircea Eliade come base teorica per giustificare la possibilità di “comparare” e trarre significati univoci da quelle multiple situazioni diverse che coinvolgono ciò che viene assunto come “sacro”.

In questa prospettiva tutte le “religioni”, altro termine che deve essere maneggiato con attenzione, diventano comparabili, equiparabili in quanto manifestazioni di un medesimo *quid*, il “sacro” appunto. *Ierofania* si spiega, infatti, secondo il valore mediato dal greco *hieron*, che comunque non corrisponde perfettamente al *sacer sacrum* latino, e *phainomai* nel senso di apparire: manifestazione del sacro³.

L’affermazione dell’autonomia e della qualità “essente” del sacro ha una rilevanza centrale nel pensiero europeo del Novecento.

³ CHIRASSI COLOMBO 1998.

Se Dio poteva morire per la *Fröhliche Wissenschaft*, la *Gaia Scienza* del filosofo Nietzsche, il “sacro” proclamava la sua indistruttibile presenza nella monografia, dedicata esplicitamente al sacro dal teologo Rudolph Otto.

Dietro la nostra difficoltà a cogliere il senso “storico” del “sacro” sta infatti la dilatazione che il termine stesso assume nella interpretazione di Rudolph Otto, autore del sempre citato *Das Heilige Ueber das Irrationale in der Idee des Goettlichen und seine Verhaeltnis zum Rationalen* (*Il Sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino ed il suo rapporto con il razionale*). Il testo esce nel 1917 ed è tradotto in italiano opportunamente nel 1929 dal cattolico modernista Ernesto Buonaiuti.

Dietro il testo di Otto sta la lunga preparazione al tema che attraversa la teologia liberale tedesca del XIX secolo e comincia ben prima. A livello della riflessione filosofica comincia con Immanuel Kant e si fa esplicita con Schleiermacher in *Reden ueber die Religion* (*Discorsi sulla Religione*) del 1799 e trova nella *Religionsgeschthliche Schule*, la cosiddetta *Scuola storico religiosa* che si raccoglie intorno agli abilitati dell'Università di Tubinga, il luogo di avvio di impegnative e anche fondamentali riflessioni sugli impegni del “sacro”.

Tra gli studiosi del gruppo di Tubinga compaiono nomi variamente noti e importanti come Hermann Gunkel, Wilhelm Bousset, Alfred Rahlfs, Ernst Troeltsch, Carl Clemen... e lo stesso Rudolph Otto. All'attivo della Scuola anche una *Buchreihe* dedicata esplicitamente alla pubblicazione di testi su temi di vario interesse storico ed antropologico sotto l'etichetta di *Religionsgeschthliche Versuche und Vorarbeiten RGVV*.

Il testo di Rudolph Otto mette al centro esplicitamente il problema “religioso” come accettazione della presenza non di Dio, di un Dio, ma della sua “essenza” della sua “materia” potremmo dire identificata, in certo modo, con il “Sacro” espresso dal termine germanico *heilig* che per Otto rimanda al senso di “numinoso”. Tale vocabolo fu ben scelto dal latino *numen*, dove è utilizzato per indicare la potenza in assoluto, potenza impercettibile, “personificazione” del “*nutus*”, cenno in rapporto al greco *neuo* ma anche il latino *adnuo* nel senso di fare cenno, ad esempio, con il capo⁴.

In ogni caso *numen* rimane in traducibile ma nell'uso lo troviamo utilizzato ampiamente per indicare il potenziale indefinibile di un personaggio che si pone al di fuori ed al di sopra dei parametri comuni⁵.

Per cercare di identificare il centro emanatore del suo *sacro*, Otto inventa un'espressione complessa ed efficace: il “sacro” è *mysterium tremendum et fascinans*, espressione

⁴ VARRO *ling.* 7.85: *numen dicunt esse imperium, dictum ab nutu* per l'esecuzione immediata di un'azione che esprime l'efficacia dell'azione potente in sé *numen quasi nutus dei et potestas dicitur* (FEST. 178.9).

⁵ Come Augusto, ad esempio, nell'uso letterario, poetico di Ovidio *Augusti numen* o *Caesareum numen* (OV. *trist.* 3.8.13, 5.10.51). Svareti altri esempi letterari, LUISI, BERRINO 2002.

non traducibile che concentra la sua efficacia proprio nel *fascinans*. Il *fascinans* rimanda all'azione della *baskania*, potere del *baskanos* alla base del processo di *fascinazione* analizzato in modo molto efficace da Ernesto De Martino in *Sud e Magia* (1959).

Questa formula concentrata del “sacro” permette ad Otto di intervenire in modo innovativo nel campo squisitamente teologico, portando la teologia nella storia. Rispetto ai vari modelli del divino proposti dai sistemi deisti, politeisti o monoteisti, cioè i vari modelli di “religioni”, la “fenomenologia” del sacro proposta da Otto afferma la presenza assoluta dell'*Alterità* del *ganz Anders* o *das ganz Andere*, il *Tutto Altro* rispetto l'umano, un *Absolute* che “esiste” in sé e non è affrontabile dall'*Uebermensch*, dal *Superuomo* che deve arrendersi.

Sullo sfondo la fenomenologia di Husserl ma anche, per lo specifico, i suggerimenti delle aperture ampiamente comparatiste di un Nathan Soederblom, arcivescovo luterano di Uppsala, vincitore del premio Nobel per la pace nel 1930.

In ogni caso, per funzionare questo “*Tutto Altro*”, il *Sacro* deve “manifestarsi” in modo da essere percepito, anche se non capito, dall'umano e per questo è presente come valore autonomo e determinante nelle forme “storiche” definibili e definite, sia pure in modo approssimativo, “religioni”.

In questa prospettiva ammettere il “sacro” coincide inevitabilmente con ammettere la assoluta presenza di una invariante essente che condiziona la storia e non è dalla storia condizionata, anche se nella storia espressa.

Questa è la prospettiva “fenomenologica” formulata metodologicamente da Gerardus van der Leeuw pastore della chiesa riformata olandese autore di un'opera importante dal titolo specifico *Phaenomenologie der Religion* (*Fenomenologia della Religione*) del 1933.

Questo sacro che “è”, “esiste” può essere usato come un marcatore variamente spendibile in prospettiva storica e può diventare un concetto di uso di grande efficacia nell'organizzazione delle situazioni e dei rapporti all'interno dei gruppi.

Una messa a punto delle problematiche del “sacro” nella cultura del Novecento, in chiave storico religiosa ed antropologica, si deve a Marcello Massenzio che affronta il tema del “sacro” all'interno della scuola storico-religiosa italiana con particolare attenzione all'apporto di De Martino⁶.

Stabilito comunque come base di partenza l'assunto della assoluta centralità della costruzione storica umana, per chiarire meglio i vari modi delle espressioni di un “sacro” culturalmente percepito come molteplice e insieme univoco possiamo seguire, sia pure in modo cursorio, le sue declinazioni in un lessico molto signficante: il lessico latino non cristiano.

⁶ MASSENZIO 1994.

Proprio quel lessico latino veicolerà anche nelle scelte espressive del “sacro” cristiano la meticolosa attenzione di quei modelli essenzialmente giuridici della giurisprudenza romana che ad un certo punto divengono modelli assoluti “religiosi”, passando dall’uso vario della *civitas* all’uso univoco dell’*ecclesia*.

Sempre per rimanere nel latino, la riflessione sul “sacro” richiama come opportuno anche l’inserimento di una rapidissima riflessione in prospettiva storica su un altro termine chiave, *religio*, *religione*, che ad un certo punto si trova al “sacro” strettamente correlato.

Una prima testimonianza del termine *religio* si trova in un passo del *De Inventione* (2.161) di Cicerone, opera giovanile del famoso avvocato, politico intellettuale della tarda repubblica romana, dedicata ai problemi della retorica. Colui che sarà il grande avversario di Cesare qui dà la sua definizione economica e funzionale di “religione”.

Religio riguarda «tutto ciò che comporta la cura e gli onori riservati ad un essere superiore la cui natura definiamo divina» (*Religio est quae superioris cuiusdam naturae quam divinam vocant, curam caerimoniamque effert*).

Nella piena maturità, nel 44 a.C. nella situazione che fa da sfondo all’assassinio di Cesare, lo stesso Cicerone riflette ancora sul tema cercando una definizione del religioso, dei “religiosi”; *qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo* (coloro che riconsideravano e riesaminavano attentamente tutto ciò che riguarda il culto degli dei, furono detti religiosi) (Cic. *nat. deor.* 2.72).

E la *religio* si autentica anche attraverso un distinguo specifico dalla *superstitio*.

I *religiosi* devono essere tenuti ben distinti dagli *superstitiosi* definiti attraverso una significativa paraetimologia che responsabilizza quei genitori che sacrificano e pregano gli dei continuamente solo perché i propri figli siano *superstites*, siano risparmiati dai mali. Riflessione molto mirata sugli egoismi dei rapporti “supervalutati” nella famiglia, un tema attuale che meriterebbe massima attenzione.

L’etimologia latina di *superstitio* non coincide, invece, per nulla con la parola corrispondente nel lessico greco, *deisidaimonia* come spiega Diodoro Siculo citando vari esempi (29.108). Per i Greci i “superstiziosi” sono coloro che hanno paura dei *daimones*, demoni non necessariamente identificati o identificabili, comunque definibili di minima come collettività di esseri extraumani agenti nel presente.

Sui *daimones* greci ed i *daemonia* latini (con interessante passaggio dal maschile al neutro nel lessico latino) esiste una vastissima bibliografia sulla quale è impossibile qui soffermarci. Ricordiamo comunque di sfuggita la valenza positiva nel mondo di lingua greca dell’*Agathos daimon* il *buon demone*, invocato in tantissime testimonianze epigrafiche.

Comunque il mondo “demonico” in senso lato subisce una “demonizzazione” in senso negativo passando al mondo cristiano dove il *daimon* identifica la figura totalmente negativa dell’ingannatore, il *diabolos*.

Le variazioni di senso di un termine in rapporto all’ambito d’uso sono esplicite anche per *religio*.

L’unificante vincente modello cristiano mette la *religio* al centro e ne modifica il senso attraverso una interpretazione che contraddice esplicitamente il valore attribuito al termine da Cicerone ne elimina la relatività.

Religio nella prospettiva cristiana rimanda al valore di legame, di vincolo assoluto, non scioglibile, il vincolo che lega il cristiano al suo unico Dio.

«Per questo vincolo di pietà siamo stretti e legati a Dio e da ciò prese il nome la stessa religione, non come ha interpretato Cicerone da *relegere*, scegliere» (*obstricti Deo et religati sumus unde ipsa religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a relegando*)⁷. Ma potremmo proseguire con Agostino ed oltre.

Con il monoteismo cristiano la religione non è una scelta ma il vincolo che lega *religat* ad un’entità non più confondibile, quel Dio proclamato ormai unico e solo Creatore, quindi responsabile totale del suo “creato”, nel quale il *demonico* potrà avere solo una ambigua anche se molto significante connotazione negativa.

Dopo questa premessa riprendiamo i valori di *sacer* e *sanctus* nel lessico latino per una rapidissima escursione tra i valori di ciò che noi sottintendiamo più o meno confusamente con i termini correlati di “sacro” e “santo”.

Prima di tutto avvertiamo che *sacer* e *sanctus* non sono per nulla termini intercambiabili e possono assumere anche significati contraddittori.

Iniziamo con *sacer*.

È vocabolo indoeuropeo da una radice *sak* che ha una conferma precisa nel *sakros* della molto discussa iscrizione arcaica del cippo del foro VI secolo a.C. interpretata come segno della tomba di Romolo. Quella esplicita dichiarazione *sakros es/ed* contrassegna un luogo non semplicemente proibito a qualcuno ma messo fuori da ogni possibilità di circolazione senza rischio. Variamente localizzato nell’area del *Comitium*, luogo legato al mitico fratricidio di Remo, “necessario” per fondare la dimensione del “diritto” di accesso alla cittadinanza romana, è stato variamente identificato a livello topografico e appartiene alla mito storia della fondazione di Roma⁸.

Sacrum neutro di *sacer* compare nel lessico della commedia di Plauto il *Trinummus*, che evidenzia molto bene il gioco delle implicazioni (non opposizioni) che ne determinano la qualità essenzialmente dialettica.

⁷ Così LACT. *inst.* 2.4.28.3.

⁸ CARANDINI 2006, CANTARELLA 2011.

Il sacro non è un assoluto, non può esistere senza il profano, come il pubblico non può esistere senza privato, dove i termini *sacrum/profanum*, *publicum/privatum* acquistano senso nel gioco delle opposizioni che appaiono un *topos* nella concezione politica della tarda repubblica.

Da tener presente quella nota dichiarazione del poeta Orazio che attribuisce ad una *sapientia* “antica”, l’arte di saper separare proprio quegli ambiti tra loro necessariamente correlati ma distinti a livello dell’attuazione del progetto: *fuit haec sapientia quondam publica privatis secernere sacra profanis* che non è esattamente citazione del testo plautino ma piuttosto una sua significante variante⁹.

E la necessità della distinzione sacro/pubblico viene riproposta anche per la *polis* per eccellenza, Atene, dove tuttavia l’emergenza del momento può anche permettere di semplificare il gioco delle contrapposizioni confrontando direttamente *sacro* con *pubblico*.

Cornelio Nepote nella *Vita di Temistocle*, 6 evidenzia i valori estremi del sacro e del pubblico. Siamo nella emergenza della ricostruzione di Atene dopo la distruzione dei Persiani, in pieno V secolo a.C. Per la ricostruzione si possono utilizzare materiali provenienti da ogni tipo di situazione. *Mores autem rapere properant qua sacrum qua publicum*. Sacro e pubblico si fronteggiano direttamente ed il pubblico assume esplicitamente il valore di profano, il sacro quello complesso del privato. Ma siamo in Grecia e ci accorgiamo che per Cornelio Nepote i termini latini sacro-profano/pubblico-privato non sono così facilmente traducibili dal contesto greco al quale appartiene il mondo attico ateniese della crisi dell’invasione persiana del V secolo a.C.

La *respublica* Roma non coincide totalmente con la *polis* Atene.

In Roma repubblicana, in ogni caso, il sacro è essenzialmente un prodotto autenticato dall’*auctoritas* del popolo: sacro, *sacrum*, è solo ciò che è reso tale, *consecratum ex auctoritate populi romani*¹⁰. E si può concordare che la *sacertas* indica sostanzialmente una situazione “sottratta”. Sostanzialmente non “giudicabile”, non trattabile.

L’uomo “*sacer*” è colui che il popolo ha giudicato per maleficio. Non è lecito immolarlo, chi lo uccide non sarà condannato per omicidio. *Homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficium neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur*¹¹. Inquantificabile la bibliografia sul tema. Ed accenniamo solo di sfuggita al parallelismo più volte indicato tra la condizione del *sacer* come “intoccabilità”, la condizione “indicifrabile” contemplata dal *tabu*, il famoso termine polinesiano introdotto all’attenzione del pubblico colto anglofono di fine XIX secolo dalle *Lectures on the Religion of the Semites* di William Robertson Smith (1889). Poco dopo sul tema della “intangibilità” dal

⁹ HOR. *ars.* 396-397.

¹⁰ GAIVS *inst.* 2.5.

¹¹ FEST. 424.5.

tabu comparirà il famoso testo di Sigmund Freud che tenterà un'analisi, una spiegazione di un concetto, il *tabu*, così vicino all'ambiguità che assume il "sacer"¹².

Esiste comunque anche nella proiezione latina, romana almeno, un *sacer* "naturale" nel senso proibizione di qualche cosa che deve essere sottratto all'abuso per il bene comune, non perché dotato di una misteriosa potenza, ma in quanto espressione di una eccezionalità che appartiene alla natura, a questo mondo. "Sacra" è ogni sorgente, ogni fonte d'acqua bene assoluto, nella celebre affermazione di Servio (*Aen.* 7.84): *nullus enim fons non sacer*. Il sacro *sacer* risulta così essenzialmente modulo classificatorio e identificante di protezione estrema per cose e persone¹³.

Non omologo anche se strettamente correlato il concetto sotteso a *sanctitas sanctus*.

Per Cicerone (*nat. deor.* 1.116) la *sanctitas* investe tutto ciò che riguarda l'attenzione, la cura nei riguardi degli dei. Lo dice in quell'opera che è specificamente dedicata ad esplorare la "qualità", la "natura" degli esseri extraumani onorati nella *respublica*, gli dei: *sanctitas autem est scientia colendorum deorum*. E comporta due fondamentali atteggiamenti nei loro riguardi, sui quali comunque qui non ci soffermiamo: la *pietas* e la *iustitia versus deos*.

La santità coincide qui con il modo "scientifico" e insieme profondamente "civico" di onorare gli dei. Risponde comunque ad un'operazione mirata che possiamo definire classificatoria: gli dei devono essere onorati rispettando le esigenze che riguardano il loro inserimento in un sistema "giuridicamente" protetto.

In ogni caso ad una magistratura molto importante, al collegio dei *pontefices*, era affidato il compito di stabilire *quid sacrum, quid profanum, quid sanctum, quid religiosum*, stabilendo rigorose differenze di identità e di uso tra luoghi situazioni persone così qualificati¹⁴.

Nel Digesto si attribuisce ad Ulpiano (III secolo d.C.), la definizione che identifica *sanctum* come statuto di inviolabilità totale per situazioni, esseri animati e cose che si trovano in una situazione particolare di tutela: *proprie dicimus sancta quae neque sacra neque profana sunt quia sanctione quadam sunt subnixae. Quod enim sanctione quadam subnixum est id sanctum est etsi deo non sit consecratum*.

Questa ultima affermazione è di basilare importanza.

Il *sanctum* definisce anzi tutto una situazione identificata e protetta, anche se la santità può non avere nulla a che fare con il "divino".

¹² Il rimando è a *Totem und Tabu. Einige Uebereinstimmungen Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Totem e Tabu. Concordanze tra la vita mentale dei selvaggi e dei nevrotici* (1912-1913).

¹³ La nota serviana è stata scelta come titolo per una monografia sulle acque "sacre" tema evidentemente all'attenzione. Vedi, *inter alia*, GIONTELLA 2012.

¹⁴ Così riporta MACR. *Sat.* 3.3.1.

Importante, infatti, sottolineare che la santità può essere condizione stabilita a livello puramente umano, *sanctum est etsi deo non consecratum*. Il *sanctum* può fare a meno della *consecratio*. Esiste una “laicità” per così dire, del sacro rappresentata dalla “santità” (Digesto 1.8.9.3).

E interessante in questa prospettiva che il giurista Gaio nelle *Institutiones* divida lo *ius divinum* in tre parti: le *res sanctae* appartengono all’ambito militare, le *res sacrae* al dio, e le *res religiosae* per gli dei sotterranei.

Sanctus indica in ogni caso ciò che deve essere difeso in modo assoluto, come i fiumi, che non possono essere inquinati, in particolare il fiume che attraversa Roma, il Tevere.

Sanctum è, infatti, il *flumen* di Roma, il *Tiberinus pater* al quale si rivolge Orazio Coclite (ENN. *ann.* 54.5) e l’aggettivo ritorna più volte.

Come santi, inviolabili sono tutti i luoghi degli dei, i loro templi. Quelli non famosi e quelli famosi.

Come il tempio di *Hercules* ad Agrigento *Herculis templum est apud Agrigentinos non longe a foro sane sanctum apud illos et religiosum* (CIC. *Verr.* 2.4.94) o il *nobile templum* di *Iuno Lacinia* a sei miglia da Crotona *sanctum omnibus circa populis*, “per tutti i popoli vicini” (LIV. 24.3). Si tratta di un *fanum* (altro termine sensibile) per il quale Aulo Gellio ricorda come proprio la *sanctitudo*, una “qualità” riconosciuta da tutti, ha impedito che qualcuno osasse violarlo *sanctitudo ut numquam quisquam violare sit ausus* (GELL. 17. 2.19).

Sanctus è tutto ciò che è segnalato e conseguentemente riconosciuto come tale.

E si apre così un altro capitolo sul valore e ruolo delle modalità di “santificazione” del territorio.

Rimandiamo alla glossa di Festo per concludere questo brevissimo *excursus* che avrebbe bisogno di molti approfondimenti ulteriori: *Augustus, locus sanctus ab avium gestu id est quia ab avibus significatus est*¹⁵. Un volo di uccelli può indicare il luogo dove sorgerà Roma, luogo *sacer* che è stato reso *sanctum*.

E quel luogo, Roma, diventerà espressione per eccellenza di un modello di “santificazione” tenace, costruita nella storia. Luogo della materializzazione per così dire della *sanctitas* realizzata storicamente. Sarà identificato come luogo del *sanctus, sanctus, sanctus*, identifica quello straordinario modello ecumenico rubricato come monoteismo giudaico cristiano.

La manifestazione storica più compiuta del concetto sottinteso a partire da quella glossa del foro romano – *sacer* – che l’archeologia di fine XIX secolo ha permesso di recuperare.

¹⁵ PAULUS DIACONUS, *Excerpta ex libris Pompei Festi de significatione uerborum* 2.3.

BIBLIOGRAFIA

BENVENISTE 1969

E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris.

BRELICH 1960

A. BRELICH, *Gli ultimi appunti di R. Pettazzoni*, «StMatStorRel» 31, 23-38.

CANTARELLA 2011

E. CANTARELLA, *I supplizi capitali. Origine e funzione delle pene di morte in Grecia e Roma*, Milano.

CARANDINI 2006

A. CARANDINI, *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750-700/675 a.C. circa)*, Torino.

CHIRASSI COLOMBO 1998

I. CHIRASSI COLOMBO, *Il soggetto apparente. Meriti e demeriti delle ierofanie*, in *Confronto con Mircea Eliade*, 379-400.

CHIRASSI COLOMBO 2012

I. CHIRASSI COLOMBO, *Riflessioni sul "sacro" tra phainomenon e genomenon*, in V. NIZZO, L. LA ROCCA (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto. Rappresentazioni e pratiche del sacro. Atti dell'Incontro internazionale di studi, Roma Museo nazionale preistorico etnografico Luigi Pigorini, 20-21 maggio 2011*, Roma, 189-202.

Confronto con Mircea Eliade

L. ARCELLA, P. PISI, R. SCAGNO (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica*, Milano 1998.

DETIENNE 1981

M. DETIENNE, *L'invention de la mythologie*, Paris.

ELIADE 1949

M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris.

ELIADE 1965

M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris.

ELIADE 1966

M. ELIADE, *Mito e realtà*, Milano.

FIORI 1996

R. FIORI, *Homo sacer: dinamica politico-costituzionale di una sanzione politico-religiosa*, Napoli.

Homo Religiosus

ANATI E. et alii (a cura di), *Le origini e il problema dell'Homo Religiosus*, Milano 1989.

SCOTT 1925

K. SCOTT, *The Identification of Agustus with Romulus Quirinus*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 56, 82-105.

FUGIER 1963

H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris.

GIONTELLA 2012

C. GIONTELLA, «...nullus enim fons non sacer...». *Culti idrici di epoca preromana e romana* (Regiones VI-VII), Roma.

JESI 1973

F. JESI, *Il mito*, Milano.

KIRK 1975

G. S. KIRK, *The nature of Greek Myths*, Woodstock-New York.

Law and Religion

TELLEGEN–COUPERUS O. (a cura di), *Law and Religion in the Roman republic*, Leiden-Boston 2011.

LUISI, BERRINO 2002

A. LUISI, N. F. BERRINO, *Culpa silenda: le elegie dell'error ovidiano*, Bari.

MARTIN 2004

D. B. MARTIN, *Inventing Superstition: from the Hippocratics to the Christians*, Cambridge.

MARTINO DE 1959

E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Milano.

MASSENZIO 1994

M. MASSENZIO, *Sacro e identità etnica: senso del mondo e linea di confine*, Milano.

MORANI 1981

M. MORANI, *Lat. "sacer" e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino*, «Aevum» 55, 30-46.

SABBATUCCI 1998

D. SABBATUCCI, *Politeismo*, Roma.

SABBATUCCI 2001

D. SABBATUCCI, *Monoteismo*, Roma

SABBATUCCI 1998

D. SABBATUCCI, *Eliade cui prodest?* in *Confronto con Mircea Eliade*, 375-378.

SANTALUCIA 1994

B. SANTALUCIA, *Studi di diritto penale romano*, Roma.

UNTERSTEINER 1972

M. UNTERSTEINER, *La fisiologia del mito*, Firenze.