

L. O.
ER.
6
NAPOLI
BIBLIOTECA

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

ANNALI

SEZIONE GERMANICA

XX

ETIOLOGIA
GERMANICA

NAPOLI 1977

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

SEZIONE GERMANICA

diretta da Fernando Ferrara

COMITATO DI REDAZIONE

Giovanni Chiarini, Lidia Curti, Raffaella Del Pezzo, Laura Di Michele,
Fernando Ferrara, Marino Freschi, Maria Grimaldi, Jeannette Koch,
Ludovica Koch, Horst Künkler, Gemma Manganella, Jan Hendrik
Meter, Ida Porena, Maria Rosaria Saquella, Marina Vitale,
Luciano Zagari.

Per ogni anno solare è prevista la pubblicazione di otto fascicoli.

XX

1977

ETIOLOGIA GERMANICA

a cura di G. Manganella, R. Del Pezzo e M. Grimaldi

INDICE

ARTICOLI E SAGGI

Ute Schwab, <i>Ansätze zu einer Interpretation der alt-sächsischen Genesisdichtung III, 2</i>	pag. 7
Patrizia Lendinara, <i>'L'eroe sulla spiaggia'</i>	» 81
Giovanni Mirarchi, <i>Osservazioni sugli emendamenti proposti da W. Streitberg al testo dei frammenti superstiti della bibbia gotica</i>	» 99
Fernando Botto, <i>La Praefatio del Codex Brixianus</i>	» 133
Irene Moran, <i>The owl and the nightingale: An interpretation</i>	» 151
Raffaella del Pezzo Costabile, <i>Il lessico della Skeireins</i>	» 213
Giovanni Mirarchi, <i>Got. at pamma leika</i>	» 273

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

Patrizia Lendinara, <i>I cosiddetti 'Versi Gnomici' del Codice Exoniense e del ms. Cotton Tiberius B I. Una ricerca bibliografica</i>	» 281
---	-------

AION

SEZIONE GERMANICA

ETIOLOGIA GERMANICA



ANNALI

ETNOLOGIA

GERMANICA

University of Toronto
Faculty of Arts
Department of Anthropology
and Linguistics

ARTICOLI E SAGGI

ANSÄTZE ZU EINER INTERPRETATION
DER ALTSÄCHSISCHEN GENESISDICHTUNG

III. 2.

17.1. Wir konnten feststellen, dass die im Rahmen der Darstellungen des Sündenfalles wohl einzigartige Betonung des Motives 'Reue nach dem Fall' sich in der Frequenz der Illustrationen spiegelt, welche das Reuethema nicht weniger als sechs Mal behandeln. Die Frage, ob diese Häufung der Reuethematik im Bildlichen der dahinzielenden didaktischen Tendenz des GB-Textes, bzw. des as. Originals entspricht³⁵¹, muss bei dem nicht durchgehend streng aufeinander abgestimmten Verhältnis von Text und Illustration offengelassen werden.

Eine ähnliche Illustrationsdichte weisen die Höllenszenen auf, die jeweils im Mittelpunkt den gefesselten Luzifer-Satan zeigen. Die Hölle erscheint nicht weniger als fünf Mal abgebildet, und zwar in Verbindung mit den Themen des Engelsturzes und der Verführung, zu deren besonderer Ausgestaltung die Unbeweglichkeit Luzifer-Satans, wie wir mehrfach betonten³⁵², die Hauptbedingung bietet. Die Darstellung des 'gefesselten Höllenherrschers' wird in den fünf Höllenszenen immer wieder variiert. Wir wollen im Hinblick auf die im letzten Abschnitt aufgeworfene Problematik diese fünf Zeichnungen näher betrachten.

³⁵¹ Zu dem persuasiven Stilmittel der Iteratio vgl. bes. oben *Ansätze* II, S. 7 ff., III, 1., S. 25. — Zu dem didaktischen Ziel: s.o. Anm. 137 und 284.

³⁵² Vgl. bes. oben, *Ansätze* II, S. 50 ff. und *Ansätze* III. 1. Anm. 335 a. Dazu B. Raw, S. 176 ff.

17.1.1. — p. 3: Die Hölle erscheint als Kopf eines Ungeheuers zu dessen Schlund die ungetreuen Engel, nunmehr hässlich und entblösst³⁵³, nur noch mit dem Subligaculum bekleidet, hinunterstürzen. Luzifer-Satan, bereits mit Teufelsklauen und züngelndem Höllenhaar versehen, ist bei dieser synoptischen Sicht schon gefesselt, und zwar ist er in V-Stellung, halb liegend, halb sitzend, an die Zähne des Höllenrachens (s.u.) mittels einer komplizierten Einrichtung angeschlossen. Füße und Hände sind mit einer Gleitfessel an den oberen linken Eckzahn des höllischen Ungeheuers angeschmiedet, sein Hals ist an den rechten Zahn des Unterkiefers gekettet (Abb. 2.1).

Der so gebundene Satan resümiert die Endphase des Engelsturzes, welcher den untersten Streifen dieser 'Empörung und Fall' illustrierenden Seite 3 einnimmt. Fall und Fesselung sind das Resultat der *superbia* Luzifers, der seinen Anhängern seinen 'hohen' kostbaren Thron gezeigt hatte, sich von ihnen hatte Kronen darbringen lassen (p. 3, Streifen 1), sind zugleich die letzte Konsequenz der hochverräterischen Huldigung von seiten der Mitverschwörer, an die Luzifer Pfauenfedern verteilt hatte (Streifen 2), sind die Strafe der pfeilschleudernden Gottheit (Streifen 3, vgl. oben III. 1. S. 43), welche die Abtrünnigen in den Höllenschlund hinunterschleudert

³⁵³ Zum Verlust der 'Kleider der Glorie' und der Schönheit, vgl. Wirth, RDK 5, Sp. 631. In den Vorschriften zur Darstellung des Engelsturzes heisst es im *Handbuch der Malerei vom Berge Athos*, dass die Ungehorsamen, je mehr sie sich fallend der Hölle nähern, umso hässlicher und dunkler gestaltet werden (ed. G. Schäfer, Trier 1855, S. 104 f.). Die Engel verlieren beim Sturz auch ihre Flügel, werden dabei nackt und bloss, vgl. die Nachweise zu dieser Vorstellung bei E. Langton, *Satan, A Portrait...* (wie oben Anm. 237), S. 52. Das Motiv gehört also auch zu jenen Einzelheiten, welche die Illustrationen des MS Junius 11 dem Text voraus haben. Es erscheint in den sog. Adambüchern, vgl. *Die Schatzhöhle*, Kap. 3, 5 (Bezold). Die 'Entblössung' als Strafe hat ihre Parallele im Sündenfall der ersten Menschen, vgl. Wirth *ibd.*, Sp. 651. Zu dem Thema: B. Murdoch, *The Fall of Man...* (wie oben Anm. 64), S. 106 ff. und zuletzt: ders., «*Medium Aevum*» 45 (1970), S. 71.

(Streifen 4), in den auch Trümmer des angemasteten Thrones hinabwirbeln.

Diese vierstreifige, ganzseitige Illustration hat im Ms. ihren Platz bei der ersten Schilderung des Engelsturzes in GA (= v. 22-77, p. 2-4), wo weder vom Höllenrachen noch von der Fesselung des Rebellen die Rede ist. Nach B. Raw (S. 76 ff.) sollen die Illustrationen bereits zusammen mit dem Text der as. Genesis (> GB) nach England gekommen sein. Einen Beweis sieht B. Raw in der Hervorhebung des Thronmotives bei der Illustration auf p. 3: *heahsetl* ist in GA nur einmal (v. 33) erwähnt, während in GB der *stol* des (der) Rebellen mehrfach genannt wird. Eine solche Beziehung wäre aber mehr als oberflächlich. Denn die Erwähnung des Thrones steht im Text der GB ganz im Dienst des augustinischen Ersatzgedankens (s.o. bes. Anm. 248), während er in der Illustration die *superbia* versinnbildlicht: der beim Engelsturz in Stücke zerschellende Thron gehört zu jenen Einzelheiten der Zeichnung, die weder in AG noch in GB eine Entsprechung finden (vgl. etwa die 'Pfeile' der erzürnten Gottheit: oben III. 1. S. 43). Die erste Sorge des fallenen Luzifer ist in der Tat (im Rahmen des Ersatzgedankens und als Einleitung zum Thema der Verführung), dass der Mensch nun seinen (v. 366) *stronglican stol* besitzen soll, der also im Himmel 'leer' stehen geblieben ist ... Diesen Thron mit (v. 276) *getimbro* gleichzusetzen und als Synonym noch (v. 274) *heahran* in der Lesung *heah ran* herbeizuziehen, wie B. Raw a.a.O. versucht hat, ist abwegig, denn es gibt kein as. *ran* (got. *razn*) 'building' (so Raw nach Timmer, S. 77, Anm.).

Die GB fügt Luzifers Empörung und Fall als Rückblende in die Geschichte des Sündenfalles ein (p. 14 ff. = v. 246 ff.); die hauptsächliche Funktion dieser Einschaltung ist die unmittelbare Motivation der Verführung der Menschen durch den Höllenengel. Es schien also angebracht, die bildliche Darstellung des Engelsturzes hier nochmals in verkürzter Form wiederaufzunehmen:

7.1.2. Auf p. 16 ist der unterste Streifen von p. 3 mit einigen Variationen wiederholt; die Engel fallen, ebenfalls meist noch geflügelt, in den Rachen des Leviathan (s.u.), wo sie als schwarze Eidolon-Wesen (s.u.) erscheinen. Der

Höllenschlund ist gleichzeitig Teil der Höllenburg, mit Zinnen versehen, aus denen ein Höllenschornstein (s.u.) hervorragt. Hier ist Luzifer mit Hand- und Fussfesseln im untersten Grund an Pflöcke festgeschmiedet. Das nach oben gedrehte Haupt lässt eine Halsfessel nicht erkennen. Der bereits geschwänzte Höllenfürst stützt sich auf Vorderarme und Unterbeine. Darüber der Himmel mit der Gottheit und ihren Engeln (Abb. 4.1).

7.1.3. Die auf p. 17 gegenüberstehende Illustration kontrastiert ebenfalls die beiden *civitates*. Die wiederbelebte Ruhe im Himmel wird durch den in der Mandorla thronenden Christus verbildlicht, der von zwei diademgeschmückten Thronassistenten begleitet ist.³⁵⁴ Unten in der Höllenburg — der Höllenrachen-Eingang ist nunmehr weggefallen — spielt sich das groteske Treiben der nunmehrigen Teufel ab. Der sitzende Scheinherrscher hat die linke (sic) Hand im Redegestus erhoben. Wie auf der gegenüberstehenden Seite (p. 16) ist er mit Armen und Beinen an Pflöcke angeschlossen. Um den Hals ist ihm eine Kette geschlungen. Er trägt hier wohl bereits seine lange Jammerrede vor, die auf pp. 18, 19 und 21 entwickelt wird und dann in die Aufforderung zur Verführung der Menschen einmündet (Abb. 1.3).

7.1.4. Das nächste Höllenbild (p. 20) erscheint wiederum als untere Zone einer zweistöckigen Kontrastkomposition (vgl. III. 1, S. 21). Im Mittelpunkt der Unterwelt befindet sich wiederum der gefesselte Satan, diesmal gehörnt und geflügelt, in einer p. 16 ähnelnden Stellung, bäuchlings also, jedoch mit emporgerecktem Kopf³⁵⁵. Die Füße sind mit Füsseisen an der rechten unteren Ecke der Höllenmauer angeschmiedet, die Unterarme mittels einer ähnlichen Fesselvorrichtung an einen höheren Pflock gebunden.

³⁵⁴ S.o. Anm. 313.

³⁵⁵ Vgl. zu dieser Lage *Handbuch der Malerei* (wie oben Anm. 353), § 74 und unten zum Einfluss des Nikodemus-Evangeliums.

Unter dem diagonal zwischen diesen beiden Pflöcken ausgestreckten Körper lodert das höllische Feuer. Wie auf p. 16 und 17 bewegen sich geflügelte Wesen mit lanzenähnlichen, hakichten Instrumenten hin und her, mit denen sie sich anscheinend untereinander zu quälen oder zu fangen versuchen. Einer dieser früheren Engel kommandiert sich dem Höllenherrscher *in manu*, d.h. er schwört ihm auf diese Weise unbedingten Gehorsam: es ist der Bote, welcher auf demselben Bild durch das Höllentor hindurch nach Eden hinauffliegt, während sein Herr unbeweglich über dem Feuer angeschmiedet liegt (III. 1, Abb. 4).

17.1.5. Auf p. 36 ist dann, gleichfalls synoptisch, der umgekehrte Vorgang dargestellt: der 'bitterste der Boten' schwingt sich nach geglücktem Unternehmen wieder in die Hölle hinab, um seinem gefesselten Herrn Bericht zu erstatten. Hier ist die Hölle nicht durch Mauerzinnen als Burg gekennzeichnet, sondern als zottiges Innere des infernaln Bauches: Die spitz zulaufenden schwarzen Zitzen ähneln aber auch den Klippen (s.o. Anm. 69) der Höllengrotte oder mögen gleichfalls als schwarze Flammen anzusehen sein (s.u. Abschnitt 18.2.3). Der Satan liegt rücklings quasi aufgespiesst darauf, Arm- und Füsseisen hindern ihn an der Bewegung, die Pflöcke fehlen jedoch. Seine Gefährten bewegen sich ruhlos hin und her (Abb. 4.3).

17.2. Es sollen nun kanonische und apokryphe Trägerstellen aufgeführt werden, welche die Fesselung Luzifer-Satans, bzw. der abtrünnigen Engel beinhalten. Wir fragen dann nach dem Verhältnis dieser Stellen zu Ikonographie und Text des Junius-MS, um die voneinander abweichenden Einzelzüge der Bild- und Texttradition auf dieser Folie abzuwägen.

Nur zwei dieser Stellen beziehen sich auf den Engilsturz: Jud. 6 und ihre Ergänzung II. Petr. 2,4 (vgl. oben Anm. 70). Am ausführlichsten ist die Schilderung des 'Bindens' im Rahmen der Anastasis des *Evangelium*s Ni-

codemi (c. viii)³⁵⁶ durchgeführt, wie ähnlich im *Evangelium Bartholomaei* (I, 20; IV, 12; IV, 15)³⁵⁷. Den Beginn des tausendjährigen Reiches betrifft Apoc. 20: bei dessen Ende wird der Satan dann wieder für kurze Zeit entfesselt. Im I. *Henoch* 54 gehört diese Strafe zur Vision des Endgerichtes³⁵⁸, in dem christlichen Einschub der *Apokalypse des Esdras*^{358a} zur Höllenvision.

17.2.1. Ewige Fesseln:

Jud. 5 ... Quoniam Jesus ... eos qui non crediderunt perdidit; angelos vero qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, in iudicium magni diei, vinculis aeternis sub caligine reservavit.

Schiffsseile:

II. *Petr. 2,4 Si enim Deus angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos, in iudicium reservari...*

(Vgl. *Sap. 17,17 una enim catena tenebrarum omnes erant colligati...*)³⁵⁹.

³⁵⁶ zit. nach de Santos Otero (wie oben Anm. 335a), S. 468. Zur Kenntnis des *Evangeliums Nicodemi* in England vgl. etwa M. Mc.C. Gatch in «*Traditio*» 21 (1965), S. 126, Anm. 31.

³⁵⁷ zit. nach de Santos Otero, S. 545; 557; 564. — Hennecke-Schneemelcher, *Neut. Apokryphen*, I, 1959³, S. 360 ff. — Zur Überlieferung: J. Kroll, *Gott und Hölle, Der Mythos vom Descensus-kampfe*. Leipzig und Berlin 1932 (Repr. Darmstadt 1963), S. 71 ff. — Vgl. auch unten Anm. 469a; 501.

³⁵⁸ zit. nach Riessler (wie oben Anm. 82). — B. Raw zeigt S. 176 ff. die wichtigsten Trägerstellen auf und nennt auch die theologischen Erklärungsversuche zu dem Widerspruch zwischen den beiden nebeneinander herlaufenden Vorstellungen des 'freien' Satans als Verführer (wie bei *Hiob*) und des bis zum Jüngsten Gericht in der Hölle gebundenen Teufels. Eine dieser Lösungen ist eben die Einführung des Höllenboten, wie er auch im *Evangelium Bartholomaei*, in den *Acta Thomae*, in den *Acta Julianae* erscheint, vgl. oben Anm. 235.

^{358a} Riessler, S. 132.

³⁵⁹ Vgl. oben Anm. 70.

17.2.2. Fesseln an Füßen, Händen und Hals mit einer Kette. Die Hände sind auf dem Rücken gefesselt; der Gefesselte liegt auf dem Rücken:

Evangelium Nicodemi, c. viii ... (Satan) *stabat confusus et deiectus, conligatus compede in pedibus. Et ecce Dominus Jesus Christus veniens in claritate excelsi luminis mansuetus, magnus et humilis, catenam suis deportans manibus Satan cum collo ligavit et iterum a tergo ei religans manus resupinum eum elisit in tartarum pedemque suum sanctum ei posuit in gutture...*

17.2.3. Fesseln (durch Christus oder Engel) mit feurigen oder unlösbaren Ketten:

Evangelium Bartholomaei I, 20: Christus erzählt dem Bartholomäus, wie er bei dem Abstieg zur Hölle den Teufel gezüchtigt und mit 'unlösbaren Ketten' gefesselt hat. IV, 12: Der kosmische Belial wird durch eine Riesenmenge von Engeln festgehalten und mit feurigen Ketten³⁶⁰ gefesselt. IV, 51 (*Casanatensis*): Hier erklärt Satan, er sei von Christus genarrt worden, *et catenis igneis vinctus et religatus.*

17.2.4. Ein Engel bindet den Satan, den Drachen, die alte Schlange, mit einer grossen Kette:

Apoc. 20,1: Et vidi angelum descendentem de caelo, habentem clavem abyssi, et catenam magnam in manu sua. 2. Et apprehendit draconem, serpentem antiquum, qui est diabolus et Satanas, et ligavit eum per annos mille; 3. et misit eum in abyssum, et clausit et signavit super illum, ut non seducat amplius gentes donec consummentur mille anni...

17.2.5. Binden und Quälen mit eisernen Ketten durch Engel:

I *Henoch* 54: der Visionär sieht, wie als Vorbereitung zum Weltgericht «eiserne Ketten von unermesslichem Gewicht

³⁶⁰ Vgl. oben III. 1. S. 46 f.

als Marterwerkzeuge » hergestellt werden und zwar « für die Scharen Azazels, um sie... in den Abgrund der vollendeten Verdammnis zu werfen ... in den brennenden Feuerofen, damit der Herr der Geister Rache für ihre Ungerechtigkeit nehme, dafür, dass sie dem Satan untertan wurden und die Erdbewohner verführten. »

17.2.6. Eisenriegel:

Apokalypse des Esdras 4,25: Dann führten sie mich in den Norden; dort sah ich einen Mann in Eisenriegeln. 26. Da frug ich: Wer ist dies? Er sprach zu mir: 27. Es ist dies, der gesagt: Ich bin der Gottessohn; die Steine machte ich zu Brot...

17.3. Von den fünf bildlichen Darstellungen des gefesselten Satans in Junius 11 folgen zwei (drei?) der komplizierten Vorschrift des Nikodemus-Evangeliums: p. 3, (p. 16?), p. 17, wo der Gefangene, auf dem Rücken liegend, an Füßen, Hals und Händen angekettet erscheint.

17.3.1. Diese besondere Fesselungsart ist häufig belegt: nicht nur in Verbindung mit dem Geschehen der Anastasis (s.u.), sondern auch im Rahmen der Ikonographie anderer Träger-Situationen: der Apokalypse³⁶¹, des Jüngsten Gerichtes³⁶² und des Engelsturzes selbst³⁶³.

³⁶¹ Wir nennen und reproduzieren (vgl. Abb. 1.2) hier das unlängst namhaft gemachte Beispiel aus dem illustrierten Kommentar des Beatus a Liebena in der Handschrift von Gerona (*Sancti Beati a Liebena in Apocalypsin Codex Gerundensis. Totius Codicis similitudinem prelo expressam prolegomenis auxerunt* J. Marqués Casanovas, C. E. Dubler, W. Neuss, Olten & Lausanne 1962), fol. 224^v: die Appositionen *draconem, serpentem antiquum, qui est diabolus et Satanas* werden in glossenartiger Nebeneinanderstellung *ad litteram* vorgeführt: in der oberen Hälfte erscheint die Drachenschlange, welcher der Engel eine kettenartige Halsfessel angelegt hat, in der unteren dunklen Zone hängt der Satan an einem rechteckigen Gestell, woran er an Füßen und Händen (und Hals?) gebunden ist. — Das Manuscript stammt aus dem Jahre 975, aus mozarabischem Gebiet; die Illustrationen sind von der per-

Bei der im Evangelium Nicodemi beschriebenen dreifachen Art der Fesselung mag es sich um eine alte Sklavenfolter handeln. Ein aus Lokris stammendes griechisches Vasenbild zeigt einen auf ähnliche Weise an Armen, Hals und Füßen gebundenen, aufgehängten Töpfersklaven, der in dieser Lage noch gezüchtigt wird (sich Abb. 1.1)³⁶⁴. Die Ähnlichkeit der Stellung mit derjenigen Luzifer-Satans, der mit Gleitfesseln an den Eckzähnen des Höllenmonsters aufgehängt ist, lässt sich nicht leugnen.

17.3.2. Frappant ist jedoch auch eine andere, ausserhalb des hier massgeblichen Kulturbereiches liegende Parallele,

sischen und ibero-afrikanischen Kunst beeinflusst und daher mit der syrischen und ägyptischen Tradition verbunden. — Vgl. Ohlgren (wie Anm. 230), Anm. 18, und den Hinweis auf ähnliche Darstellungen in anderen illustrierten Beatus-Kommentaren bei Raw, a.a.O., S. 73; vgl. dazu G. Cames, *Allégories et Symboles dans l'Hortus Deliciarum*, Leiden 1971, Planches LX und LXI.

³⁶² So bei der Darstellung des Jüngsten Gerichts in der Bamberger Apokalypse (bei Brenk, *Tradition und Neuerung* [wie Anm. 234] Abb. 45), sitzend, und in dem Perikopenbuch Heinrichs II (aus Bamberg, clm 4452 = Cim. 57, fol. 202^v: Brenk, *Tradition und Neuerung*, Abb. 46), aufgestützt, bäuchlings, mit emporgewandtem Kopf, ähnlich wie in Junius 11, p. 16 und in byzantinischen Darstellungen der Anastasis (vgl. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Bd. 3, Abb. 106), im sog. Goldenen Evangelienbuch Heinrichs III. (*Cod. aureus Escor.*, Madrid), vgl. die Abb. im *Lexikon der chr. Ikonographie* (ed. Kirschbaum) Bd. 3, Sp. 32. Dazu auch etwa: J. Leroy, *La peinture chretienne d'Ethiopie antérieure à l'influence occidentale*, in: *Christentum am Nil*, hrsg. K. Wessel, Recklinghausen 1964, N. 22 und S. 60; 63.

³⁶³ So etwa im *Liber Scivias*, UB Heidelberg, Cod. Sal. X 16 fol. 2^r, nach der ähnlichen Darstellung des Zwiefaltener Codex, LB Stuttgart, Cod. Hist. fol. 415, fol. 17, vgl. Wirth, *Engelsturz*, RDK 5 (1960), Sp. 635, Abb. 8. Den Hinweis auf Cod. Salem verdanke ich Christel Meier, deren Arbeit über *Text und Bild im überlieferten Werk Hildegards von Bingen* nächstens zu erwarten ist.

³⁶⁴ A. Dieterich, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrus-Apokalypse*. Leipzig-Berlin 1913², S. 204 bringt diese Folter in Verbindung mit den Höllenstrafen und weist hin auf H. Blümmer, *Scenen des Handwerks*, in: *Mitt. d. kaiserl. dt. arch. Instituts. Athenische Abt.*, 14 (1889), S. 150-156 und Abb. S. 151 (hier reproduziert).

deren historische Deutung den Fachgelehrten überlassen werden muss. In dem letzten Heft des *National Geographic Magazine* (May 1976), das der Maya-Kultur gewidmet ist, wird das Bas-Relief eines Herrschersarges aus dem siebten nachchristlichen Jahrhundert wiedergegeben: Pacal von Palenque († 683) ist dargestellt, wie er in den Schlund eines unterweltlichen Ungetüms stürzt (woraus er wie die Sonne sich wieder erheben wird). Die halb sitzende, halb liegende Haltung der an die Zähne des Ungetüms mit Nacken und Füßen gestützten Figur, selbst Einzelheiten wie die Stirnlocke, sind von einer solchen Ähnlichkeit mit dem an die Höllenzähne gefesselten Luzifer des Junius MS (p. 3), dass der reine Zufall dieser Übereinstimmungen unbegreiflich scheint. Den Hintergrund bildet überdies ein kreuzförmiger Lebensbaum « the sacred ceiba tree with roots in hell, trunk in life, and branches in the heavens, where a celestial bird perches »³⁶⁵.

17.3.3. Die Zähne des Ungeheuers, an welchen der in die Unterwelt Stürzende hängt, gehören zur Ikonographie des Höllendrachen und gleichzeitig zu der Vorstellung des 'gepeinigten' Teufels (s.u.). In einer spätmittelalterlichen armenischen Predigt über die Höllenfahrt findet sich eine (die einzige mir bekannte) literarische Parallele, und zwar bei der Aufzählung der Qualen, denen der Satan durch den Erlöser bei der Anastasis überantwortet wird. Es handelt sich um eine Überarbeitung griechischer Descensus-Homilien (8./9. Jh.), die Sirarpie Der Nersessian zugänglich gemacht hat: « And the Lord approaching shattered the brass gates and broke the iron bars, he tied Satan and spread him over the burning coals and the fiery tusks, and the worms that die not... »³⁶⁶. Die feurigen,

³⁶⁵ H. La Fay, *The Maya, Children of Time*, S. 760: « Frozen in a perpetual fall, Pacal the great ruler of Palenque, drops at the instant of death into the jaws of an underworld monster, just as the sun sinks each day in the west. This interpretation holds that, again like the sun, he will ascend into the heavens, thus fulfilling a cosmic cycle. This exquisite bas-relief is carved on a 12 foot sarcophagus lid of limestone ». Jimmy Valentini verdanke ich den Hinweis auf diesen Artikel.

³⁶⁶ *An Armenian Version of the Homilies of the Harrowing of Hell*, in: « *Dumbarton Oaks Papers* » 8 (1954), hier S. 210 f. Der

sichellangen Zähne gehören wiederum zu den Hypostasen des Satans selbst, wenn er in apokalyptischen und infernal Visionen als drachenartiges Ungeheuer auftritt, wohl auch mit hydraartig vermehrter Zahl der Köpfe, in deren Rachen jeder einzelne Zahn « wie ein Löwe glüht »^{366a}. In der Höllenvision des Tnugdalus begegnen wir dann einem solchen Satansmonstrum, wie es, strafend und gestraft zugleich, an jedem Gelenk mit glühenden Fesseln^{366b} angekettet, mit seinem ungeheuren Rachen vulkanartig ohne Unterlass die Sünder einsaugt und wieder ausspeit³⁶⁷. Die aus solchem Ambiente gespeisten Höllenszenen von

Text des griechischen Modells hat dieses Motiv nicht: Τότε λαβίων ὁ Κύριος τον διάβολον ἔδησεν αὐτὸν δεσμοῖς ἀλύτοις, καὶ κατήγαγεν αὐτὸν εἰς τὰ καταχθόνια τοῦ ἄδου, καὶ ὑπέστρωσε πῦρ ἄσβεστον, σιὼληκας ἀκοιμήτους (MPG 62, col. 723: *Sermo IV*, aus einer Reihe von Predigten über das Thema der Höllenfahrt, welche dem Eusebius von Alexandria zugeschrieben werden und auch unter den Werken des Chrysostomus laufen, vgl. oben Anm. 274). In dem verwandten *Sermo de Confusione Diaboli* (hrsg. E. K. Rand, in « *Modern Philology* » 2 [1904], S. 17) lautet die entsprechende Stelle: *Tunc adprehendit Dominus Diabolum et ligavit eum indissolutis uinculis et deposuit eum in inferiora terrae et substernit eum ignem inextinguibilem, et vermes non moriuntur... ».*

^{366a} Von dem Höllendrachen Parthemon der *Visio Pauli* heisst es: *centum capita habens in collo eius et mille dentes in unoquoque capite, et ut leo unusquisque dens ardebat...* (Red. I): Th. Silverstein, *Visio Sancti Pauli*. = *Studies and Documents* 4. London 1935, S. 66 f. erinnert an biblische Örter wie Apoc. 16,13 f.; 13,2; 8,8. Vgl. unten Anm. 374; 396; 488a.

^{366b} Zum Motiv der feurigen Fesseln des Satans vgl. oben, *Ansätze III*. 1., S. 46. — Dazu: R. Willard, *Two Apocrypha in OE Homilies*. = *Beitr.z.engl. Phil.* 30 (1935), S. 6. — Th. D. Hill, *Satan's fiery Speech: Christ and Satan 78-9*, in « *Notes and Queries* » NS 19, Nr. 1 (Vol. 217) 1972, S. 3.

³⁶⁷ Vgl. Silverstein, S. 117 Anm. 11: Vorbild ist *Apok. Esdras* (wie oben Anm. 358a); vgl. jed. *Visio Esdras* 35 (Riessler, S. 352). Vgl. D. D. R. Owen, *The Vision of Hell*, Edinburgh & London 1970, S. 31 (und ibd. vorgebunden die entsprechende Miniatur aus den *Très riches Heures du duc de Berry*, Chantilly, Musée Condé MS 65); die entsprechende Stelle im *Tnugdalus* lautet: *Ligatur ... per singula membra et per omnes juncturas membrorum catenis ferreis atque ereis, ignitis et valde grossis* (ed. Wagner, wie unten Anm. 398, S. 36,20).

Chaldon (St. Peter und Paul, um 1200, sieh Abb. 5.4). enthalten auch eine Anastasis: Christus führt die Gefangenen aus dem Höllenrachen, über dessen bezahnter und flammender Öffnung ausgestreckt der gebundene Satan liegt^{367a}.

17.3.4. Der Rachen des Leviathan als Höllenchiffre wird als typisch *englisch* angesprochen³⁶⁸. Die bildliche Darstellung kann (wie im Junius-MS p. 3 und p. 16) in Verbindung mit dem Engelsturz erfolgen, wo der Rachen des Leviathan (Behemoth / Gehenna^{368a} / Infernus / Moloch / Acheron usw.) als Eingang zur Unterwelt, der die Frevler verschlingt, fungieren³⁶⁹. Häufiger erscheint das

^{367a} Die Wiedergabe 5.4. nach Owen, bei S. 229: rechts unten die Seelenbrücke mit Nägeln, wie sie im *Tnugdalu* geschildert wird (ed. Wagner, wie unten Anm. 398, S. 19), zugleich mit einem Dämonen mit Schmiedewerkzeug als Anspielung auf die Vulkanqual, ibd. S. 31. — Vgl. unten Anm. 498.

³⁶⁸ Raw, a.a.O., S. 73 f. Zur Ikonographie des Höllenrachen: J. Baltrušaitis, *Réveils et Prodiges*, Paris 1960, S. 117; 128 f.; 285; O. A. Erich, *Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst = Kunstwissenschaftliche Studien* 8. Berlin 1931, S. 26 ff., S. 86 ff. (mit vielen Beispielen); A. Lefèvre S.J., *Ange ou Bête?* In: *Satan. Etudes Carmélitaines* 1948, S. 16 ff. (Trägerstellen zu der Vorstellung); M. Bauer, *Die Ikonographie der Höllenfahrt Christi*. Diss. (Masch. 1948), S. 181-184 (mir leider nicht zugänglich); E. Lucchesi-Palli, *Höllenfahrt Christi*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* (ed. Kirschbaum), Sp. 327 (u.a. Hinweis auf Venantius Fortunatus, MPL 88, col. 133). — Vgl. weiter: H. Bietenhard, *Die himmlische Welt...* (wie Anm. 76), S. 206; Herrad Spilling, *Die Visio Tnugdali. Eigenart und Stellung in der mittelalterlichen Visionsliteratur bis zum Ende des 12. Jh.s.* München (Arbeo Ges.) 1975, S. 72 ff. — Vgl. unten Anm. 395 und 396.

^{368a} Augustinus, *Civ. Dei*, c. 21.

³⁶⁹ K.-A. Wirth, *Engelsturz*, in: RDK 5 (1960), Sp. 621 ff. weist u.a. auf die Vorbedingungen hin, durch welche das höllische Gefängnis für rebellische Engel mit dem späteren Straf der verdammten Menschen gleichgesetzt werden konnte (Mt 25,41). Vgl. etwa die Abb. 9: Christ-Logos thront in der Mitte, verehrt von den Scharen der guten Engel — in der unteren Bildhälfte der Sturz der Abtrünnigen in den Höllenrachen, wo sie bereits von Teufeln (sic) mit speerartigen Waffen erwartet werden (Cambridge,

Motiv bei Darstellungen der Anastasis oder im Rahmen des Jüngsten Gerichtes^{369a} und auch in (Verbindung mit) der Visionsliteratur.

Die Entstehung dieser Vorstellung hat die Forschung bis zum altägyptischen Totenfresser zurückzuverfolgen versucht³⁷⁰. Das früheste erhaltene Beispiel im Rahmen des Jüngsten Gerichtes zeigt die Elfenbeintafel des Victoria and Albert Museums (um 810, ags. ?), wo man die Verdammten in das fischartige Maul des 'Fressers' hineinkriechen sieht³⁷¹. Der Leviathan mit seinen schrecklichen Zähnen aus Job 41, das

Fitzwillian-Museum, Psalterill. um 1240). Vgl. ibd. Nr. 13. — In GA muss von Gott, da der Engelsturz im Rahmen der Replacement-Theory (s.o. Anm. 248) die Schöpfung bedingt, die Hölle vorher eigens geschaffen werden (*Her se hælend gesceop helle heom to wite*: Beischrift zu p. 3; vgl. v. 36b *Sceop þam werlogan wræcligne ham ... helleheafas...*); in GB ist die Existenz der Hölle als selbstverständlich vorausgesetzt, was vielleicht den Schluss zulässt, das dort, im nun verlorenen Teil (der as. Gen. = GB) der Engelsturz *nach* der Erschaffung von Himmel und Erde, also *nicht vor* der Schöpfung plazierte war (zu den verschiedenen Auffassungen vom Zeitpunkt des Engelsturzes vgl. u.a. Wirth, Sp. 629 ff.).

^{369a} B. Brenk, *Weltgericht*, in: *Lexikon der christl. Ikonographie* (ed. Kirschstein), 4 (1972), Sp. 519 f. Beispiel: *The New Minster Liber Vitae*, dort wahrscheinlich im Jahre 1031 hergestellt (Stowe MS 944, p. 7, ausgestellt im Mss-Dpt. des British Museum). Hier stürzen die Verdammten des Jüngsten Gerichtes in den Höllenrachen und werden durch einen Engel darin eingeschlossen. In der Apokalypse des Trinity College, Cambridge (R. 16.2), a. 1230-1250, stürzen die Verdammten von der Mandorla des Weltrichters in den Höllenrachen: Baltrušaitis (wie Anm. 368), S. 128. Auch in nordischen, byzantinisch beeinflussten Höllendarstellungen spielt der Rachen des Hades eine Rolle, vgl. die Abbildung in Desanka Milošević, *Das Jüngste Gericht*, Recklinghausen 1963, S. 31, nach S. Jónsdóttir, *An 11th Century Byzantine Last Judgement in Iceland*, Reykjavik 1959, Abb. 15.

³⁷⁰ H. Gressmann, *Vom reichen Mann und armen Lazarus* = Abh. d. preuss. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1918, S. 40; 65. B. J. Peterson, *Der Totenfresser in den Darstellungen der Psychostasie des altägyptischen Totenbuches*, in: «*Orientalia Suecana*» 10 (1961), S. 31 ff.

³⁷¹ Brenk, *Tradition und Neuerung* (wie oben Anm. 235), Nr. 35 und ibd. S. 20 f. (mit Nachweisen). — Vgl. unten Anm. 447.

Meerungeheuer der Jonas-Geschichte³⁷², der verschlingende Löwe aus 1. Petr. 5,8, der Urdrache der Apokalypse (12,4; 20,1,2 usw.), wie die Drachenschlange des griechischen *Baruch*³⁷³ und vielleicht auch das origenische Bild von Christus als Köder am Angelhaken³⁷⁴ — die antiken Tartarus-Vorstellungen, der Acheron der Vision Tnugdals und andere ähnliche Visions-Ungeheuer, die für Satan-Infernus stehen, haben bei dieser komplexen Vorstellung zusammengewirkt³⁷⁵. Die alttestamentliche Scheol wurde als brüllender, unersättlicher, alles verschlingender Rachen verstanden³⁷⁶: nach hebräischer Etymologie wird ihre Stimme von einem Ende der Welt bis zum anderen gehört³⁷⁷. Mit diesem Brüllen gibt sich den nunmehr für die Erfahrung des 'irdischen Mangels zum Tod' empfindlich gewordenen Sinnen der gefallenen Ureltern die Hölle kund, indem sie das gierige Gähnen des verschlingenden Ungeheuers vernehmen: As. Gen. I, 2 *Nu maht thu sean thia suarton hell ginon gradaga* (= GB 792 *Gesyhst þu nu þa sweartan helle grædige and gifre*) ...

³⁷² Die typologische Identifizierung von dem Rachen des Meerungeheues, das den Jonas verschlingt — «*Jonas in ventre ceti*» — und dem aufgerissenen Flammenrachen des Infernus, in den beim Jüngsten Gericht die Schuldigen hinunterstürzen, lässt sich deutlich etwa bei den entsprechenden Darstellungen des Verduner Altars beobachten: F. Röhrig, *Der Verduner Altar*, 1955, Nr. 34 und 52.

³⁷³ Im vierten Kapitel, das den dritten Himmel schildert, ist die Unterwelt anscheinend als Drache gedacht, um die sich eine riesige Schlange windet. Der Engelführer erklärt dem Baruch, dass das Ungeheuer sich von Verdammten nährt: Riessler, S. 43, vgl. Bietenhard (wie Anm. 368).

³⁷⁴ Vgl. J. Kroll, *Gott und Hölle*, S. 3 und pass.; Cames, *Allégories et Symboles* (wie oben Anm. 361), Pl. XXII (35. *Hortus* fol. 84 *Pêche au Léviathan*, vgl. S. 40 ff. mit Hinweis auf Gregorius Magnus Kommentar zu Job. 41, 20). Weitere Hinweise bei J. Zellinger, *Das geköderte Leviathan...*, in «*Hist. Jahrbuch*» 45 (1925).

³⁷⁵ Vgl. O. Pächt ..., *The St. Alban's Psalter*, London 1960, S. 56. Th. Silverstein, *Visio Sancti Pauli*, wie oben Anm. 366a und 366c. Herrad Spilling, wie oben Anm. 368.

³⁷⁶ s. unten und Anm. 423a. Stellen: Js. 1,4 *Propterea dilatavit infernus animam suam et aperuit os suum absque ullo termino*; Num. 16,31 *dirupta est terra sub pedibus eorum, et aperiens os suum, devoravit illos cum tabernaculis suis... descenderuntque vivi in infernum* (vgl. Exod. 15,12). Weitere Nachweise bei Lefèvre wie oben Anm. 368.

³⁷⁷ A. Wünsche, *Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur jüd. Eschatologie und Apokalyptik*. III. Leipzig 1909, S. 69 f.

Das Bild des Höllenrachens verquickt sich auch mit der Vorstellung des Höllenkamins ('*puteus*', *Ofen*), wie etwa bei der Darstellung des höllischen Gefängnisses der Gerona-Apokalypse: hier öffnet sich der Rachen der Hölle auf der Oberfläche der Erde, aus Augen und Nasenlöchern quillt Schwefeldampf; die von Christus zu Befreienden schweben hinauf, andere Seelen werden im unteren Bereich zurückgehalten, von dem dort thronenden Satan-Infernus-Hades an seinem eigenen Fesselseil festgezwungen³⁷⁸.

Der Höllenrachen ist in der Bildlichkeit des Descensus eine Chiffre für das Gefängnis, aus dessen Todesschaten Christus die unschuldig Schmachenden befreit: der körperlose Schlund ist jeweils mit verschiedenen Merkmalen ausgestattet — Augen, flammende Nasenlöcher, Zähne — und kann mit der Vorstellung der 'Höllengrotte' verschmelzen. Bei oder in dem Höllenrachen ist in vielen Fällen der mehrfach gebundene Satan-Infernus dargestellt, an dem der Erlöser die *calcatio* vollzieht oder dem er den Kreuzspeer in das fletschende Maul stößt. So erscheint der Teufel in einer englischen Psalterillustration aus Winchester um 1050, an Händen und Füßen gefesselt und in schrecklich gekrümmter Stellung beim Höllenrachen, aus dem Christus die Gefangenen mit der Befreiungs-Beugung zu sich heraufholt, gleichzeitig den Gebundenen mit Füßen tretend (die Halsfessel wird dadurch nicht sichtbar)³⁷⁹. Wir geben hier als Beispiele dieses Typus die ähnliche Szene aus einer Skulptur an der Kathedrale zu Bristol und im Arundel-Psalter wieder, s. Abb. 3.1³⁸⁰.

³⁷⁸ wie oben Anm. 361, fol. 17*, Pl. 23.

³⁷⁹ Cotton MS Tiberius C VI, fol. 14: F. Wormald, *An English Eleventh-Century Psalter with Pictures*, Pl. 16; T. D. Kendrick, *Late Saxon and Viking Art*, London 1949, Pl. 16 und S. 73; F. Wormald, *English Drawings of the 10th and 11th Centuries*, London 1952, S. 50 ff. Vgl. B. Raw., a.a.O., S. 73 f. und S. 204. Schiller, *Ikonographie* (wie Anm. 362), Nr. 131.

³⁸⁰ F. Saxl, *The English Sculpture of the 12th Century*, hrsg. H. Swarzenski, London (1954), Pl. XLIX. — Arundel-Psalter (13. Jh.): Schiller, *Ikonographie...*, Nr. 153. — Vgl. weiter die bei Schiller nun leicht zugänglichen Wiedergaben, worunter: Nr. 140; 151; 152 (Albanipsalter: vgl. auch O. Pächt, wie oben Anm. 375 und Pl. 106);

Der kompliziert gefesselte Satan erscheint in den Anastasisbildern der süditalienischen Exultet-Rollen, wo Christus-Victor über den Besiegten triumphiert³⁸¹ — als Höllenchiffre erhebt sich im Hintergrund die teuflische *civitas* mit ihren Zinnen und den feuerspeienden Turm-Kaminen, denen wir ähnlich, mit dem Höllenrachen verquickt, auf p. 16 des Junius-MS begegnen³⁸².

17.3.5. Die Beschreibung des gefesselten Satans in GB übertrifft an Ausdrucksreichtum die fünf Illustrationen. Luzifer-Satan betont diesen Umstand mit rhetorischer Emphasis: seine ohnmächtige Unbeweglichkeit macht es ihm ja unmöglich, sich selbst an dem Menschen zu rächen, der ungerechterweise seine Rechte im Himmel eingenommen habe:

371 Ac licgað me ymbe *irenbenda*,
ridað *racentan sal*³⁸³.

373 habbað me swa hearde *helle clommas*
fæste befangen.

Nr. 156 usw. — B. Raw macht besonders aufmerksam auf eine Darstellung in einem aus dem New Minster (Winchester) stammenden Gebetbuch (S. 74), es handelt sich um Cotton MS Titus D XXVII, fol. 75b, bei Wormald, *English Drawings*, Pl. 16a und S. 34. — Vgl. auch die bei Erich (wie Anm. 368), S. 20 f. gesammelten Beispiele.

³⁸¹ Nun bequem zugänglich bei Schiller, *Ikonographie*, Nr. 130; 132; 134 und 135. Vgl. dazu Erich (wie oben Anm. 368) S. 21 f. — Vgl. auch den dreifach gefesselten riesigen Satan auf dem Taufstein zu *Freckenhorst*: Schiller Nr. 157 und etwa Spilling (wie oben 368), S. 138 und Anm. 414.

³⁸² Besonders interessant die Exultet-Rolle aus Benevent (um 1000), nun in der Rylands-Bibliothek in Manchester: Satan liegt «nackt auf dem Bauche. Sein Oberkörper ist dabei so stark nach oben gedreht, dass die ganze Gestalt in den Hüften verrenkt erscheint. Er ist an Händen und Füßen gefesselt durch ein und dieselbe Kette, welche an dem ganzen Körper entlang und um den Hals läuft...» (Erich, a.a.O.).

³⁸³ Vgl. zu ags. *racente* f. 'Kette, Fessel': W. Foerste, *Der römische Einfluss auf die germanische Fesselungs-Terminologie*, in: FMSt 1 (1967), S. 191 ff.

377 Me habbað *hringa gespong*,
slidhearda sal *sides amyrrred*,
afyrred me min feðe; *fet synt gebundene*,
handa gehæfte ...

381 swa ic mid wihte ne mæg
of þissum *liodobendum*. Lidgað me ymbe
*heardes irenes hate geslægene*³⁸⁴
grindlas greate, myd þy me god hafað
gehæfted be þam healse.

371 Aber eiserne Bande beengen mich, die Seile der Fesseln bedrücken mich ...

373 Die Fesseln der Hölle halten mich fest und drückend gefangen ...

377 Aus Ringen geschmiedete Ketten, grausame Bande (Seile) haben mich der Bewegung beraubt, hindern mich am Gehen: die Füße sind gebunden, die Hände gefesselt ...

381 So kann ich auf gar keine Weise von diesen Glied-Fesseln loskommen. Es drücken mich aus hartem Eisen heissgeschmiedete³⁸⁴ Riegelschlösser, damit hat mich Gott am Hals angefesselt ...

Der Fesselungsmodus aus der Descensus-Beschreibung des Evangeliums Nicodemi, der p. 3 und p. (16? und) 17 in den Illustrationen des Junius-MS befolgt wird, ist hier deutlich betont. Man könnte dieses (ikonographisch oder literarisch vermittelte) Vorbild für exklusiv halten, wenn nicht die doppelte Erwähnung von *sal* 'Seil, Tau' (oder auch allgemein 'Bande') den Verdacht einer gewollt exegetisch-glossenartig erweiternden Variierung aufkommen liesse: später wird der Höllenherr nämlich nochmals als mit *simon gesæled* 'mit Stricken angeseilt' bezeichnet. Diese zusätzliche Vorstellung, die sich über das Nicodemus-Schema der dreifachen Kettenfesselung schiebt, haben wir oben bereits³⁸⁵ im Sinne einer anderen Trägerstelle, nämlich II Petr. 2,4, erklärt: dieser Ort ist ja überhaupt für die Auffassung wichtig, dass die rebellischen Engel

³⁸⁴ Vgl. oben III. 1., S. 47.

³⁸⁵ Vgl. oben I, S. 145 und Anm. 70.

'*cruciandos*', also, wie später die Menschenünder, um gequält zu werden, in den höllischen Strafort kommen. Die Variation der Seil-Fesselung ist von dem Illustrator des Junius-MS unbeachtet geblieben. Wir haben aber anderswo ikonographische Beispiele, etwa: im Rahmen des Descensusgeschehens den bereits erwähnten Freckenhorster Taufstein (a. 1129), die Lazarus-Szene im Perikopenbuch Heinrichs III. aus Echternach (a. 1040)³⁸⁶, wo die teuflischen Ungeheuer im Höllenfeuer mit Tauen aneinandergebunden sind, oder den aus demselben Ambiente stammenden, an Hals, Händen und Füßen gebundenen Höllenherrn (Abb. 1.4)^{386a}. Auch in Verbindung mit dem Engelsturz (wie oben Anm. 363) erscheint der mit Seilen gefesselte Satan. In der Gerona-Apokalypse (wie oben Anm. 361) ist die *catena magna* aus *Apoc.* 20 für die Drachenschlange bestimmt, die Fesselung mit Seilen dagegen für den *Diabolus et Satanas* (vgl. Abb. 1.2).

Der in der Klage des Gefesselten auftauchende Ausdruck *grindlas* (v. 384) scheint zu jener lexikalischen Schicht der GB zu gehören, die nur oberflächlich an ags. phonetische und morphologische Gewohnheiten angeglichenen Wörter as. Herkunft enthält³⁸⁷. Bosworth-Toller's Übersetzung von *grindel* 'lattice-work, hurdle, grates' und die Interpretation des nur hier in der ags. Literatur erscheinenden Ausdrucks mit 'forged large gratings' mag auf an. *grind* f. 'Gitter, Gittertür'³⁸⁸ zu rückzuführen sein. Das as. Wort *grindal*, *grendil* gehört nicht zum poetischen Wortschatz des *Heliand*, erscheint aber in den 'Kleineren Denkmälern'

³⁸⁶ Bremen, Stadtbibliothek, cod. b 21, fol. 77. Abb. in Cames, *Allégories et Symboles* (wie A 333), Pl. III; G. Schiller, Bd. 3, Abb. Nr. 137.

^{386a} Germanisches Nationalmuseum, Nürnberg, HS 156142 (Echternacher Codex), fol. 79^r, unterer Streifen.

³⁸⁷ Vgl. oben, *Ansätze* I, Anm. 76; *Ansätze* II, Anm. 262a; 284.

³⁸⁸ J. de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, s.v. — Grimm, *Myth.* II⁴, S. 201 versuchte, analog zu *Loki-loka* eine mythologische Parallele zu *Grendel* herzustellen: « das an. *grind* bedeutet ein Gitter das gleich dem Riegel einschliesst. » (Hier auch der Hinweis auf den Ausdruck 'Höllensriegel', *vectis infernalis*, bei Gregorius Magnus).

in der Bedeutung 'Riegel, Knebel, Pflugsterz'³⁸⁹. Die Vorstellung eines stabförmigen Riegelverschlusses, der sowohl Tür und Tor versperrt, als auch Gefangene um- und anschliesst, entspricht den ahd. Belegen von *grintil*, die zu den Trägerstellen der Höllenfahrt Christi gehören: die eisernen Riegel der Tore des Totenreiches (*vectes ferrei*) zerbrechen bei der Ankunft des Siegers. Das *Evangelium Nicodemi* hat hier die Formulierung des auch liturgisch auf den *Descensus ad inferos* bezogenen Psalms 106:

Ps. 106,16 Quia contrivit portas aereas,
et vectes ferreos confregit³⁹⁰

Ev. Nicodemi, c. viii: Et ecce subito Infernus contremuit,
et portae mortis et serae comminutae
et vectes ferrei confracti sunt
et ceciderunt in terra

Vgl. Is. 45,2 Portas aereas conteram et uectes ferreos confringam³⁹¹ ...

³⁸⁹ F. Holthausen, *As. Wb.*, s.v. — E. Wadstein, *Kleinere as. Sprachdenkmäler*, Norden und Leipzig 1899, S. 80 (S. Petrier Bibel- und Mischgl.), Nr. 140 *Pessulum. grindil*. Nr. 201 *Pessuli. grindila: scubila*; S. 84, Nr. 74 *Obice: grindil*; (*Contra Symmachum* I) S. 86, Nr. 65 *Pessulus: grindil*; (*Vergilglossen*) S. 110, Nr. 87b, Ge. 1,162 *graue robur. id est grindil*. — J. Trier, *First*, in: *Nachr. d. Ges. f. Wiss., Göttingen*, NF 3, Nr. 4 (1940), S. 93 f., bedarf einer Überprüfung. — Für *grindil*, dessen Glossenbelege noch nach ihrem Kontext untersucht werden müssten, ist eine zu nordseegerm. *klustar* 'Eisenfessel, Kette' analoge Bedeutungsstreuung anzunehmen, vgl. Foerste (wie oben Anm. 383), S. 194; es mag sich bei einer näheren Untersuchung ergeben, dass *grindil* eine Vorrichtung für einen Durchsteckbolzen oder diesen selbst meinte, wodurch sich die Verwandtschaft zu 'Gitter' ergibt. Auch zu dieser Vorrichtung, die hier noch auf dem Land weiterlebt, gehört ein Vorhängeschloss, dessen Vorstellung GB v. 384 im Vordergrund steht. Ähnlich wie ags. *clustōr* kann *grindil* offensichtlich sowohl 'Schloss der Kerkertür' als auch 'Fesselschellen' bedeuten (Foerste, *ibd.*) und ähnlich wie dieses ist es « bäuerliches Fachwort » (bair. mundartl. *Klauster* 'gebogenes Kummetholz...', Riester am Pflug').

³⁹⁰ Septuaginta: ὅτι συνέτριψεν πύλας χαλκᾶς καὶ μοχλοὺς σιδηροῦς συνέκλασεν.

³⁹¹ Weitere Stellen, welche das uns hier in Verbindung mit der Höllenschilderung interessierende Bild der Anastasis geprägt haben

Diese letztere Stelle lautet im ahd. *Isidor: Erino portun ih firchnussu, iisnine grindila firbrihhu...*³⁹². Der andere ahd. Textbeleg gehört zu der Wiedergabe von Ps. 116, 16 bei Notker: ...*daz er erine porta bräh. unde isenine grindela*³⁹³. Frau Ava gebraucht diesen Ausdruck im *Leben Jesu* bei der siegreichen Niederfahrt Christi zum Totenreich:

160 *do zestorte er die helleveste.
er vuor mit lewen chreften, die grintel muosen bresten*³⁹⁴.

Die ausgehobenen Tore und die ausgerissenen, zertrümmerten Riegel der *Höllenspforte*³⁹⁵ sind grundlegende Motive der besonders im byzantinischen Bereich beheimateten Darstellung der Anastasis, die in der liturgischen Kunst

sind: Ps. 9,15 *qui exaltas me de portis mortis*; Ps. 67; Mt. 16,18 *et portae inferi non praevalent adversus eam (= Ecclesiam)*; Ev. Barth. 1,12 *Quando igitur descendi cum angelis meis in tartarum ut protevam firmos pessulos et aereas fores evertam*; zu der analogen Stelle in den *Acta Thomae* vgl. A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas. = Suppl. to Novum Testamentum* 5, Leiden 1962, S. 189 und J. Kroll, *Gott und Hölle* (wie oben Anm. 357), bes. S. 36 f.

³⁹² hrsg. Eggers (ATB 63), 156 (He 6,3). So auch in den *Monseer Fragmenten* (Hench), S. 55: XXXIV, 7: *Aerino portun ih. forchnussu. isnine grintila. forbrihhu.*

³⁹³ *Notkers des Deutschen Werke...* hrsg. E. H. Sehart, Halle 1955 (ATB 43), S. 798,17 (II, 461, 19). Vgl. Ps. 147, 13 (ibid. S. 1044, 5; II, 600, 14) *Quoniam confortavit uectes portarum tuarum. Vuanda er fasto fergrindelot hábet dina porta.*

³⁹⁴ hrsg. Maurer (ATB 66), S. 44, Str. 161.

³⁹⁵ Vgl. unten. Die Pforten der Hölle stehen symbolisch für die Macht des Todes und des Untergangs. Klijn (wie oben Anm. 391) nennt als Trägerstelle Ps. 9,14 $\delta \psi\psi\omega\upsilon\mu\epsilon \epsilon\chi \tau\omega\upsilon\upsilon \pi\upsilon\lambda\omega\upsilon\tau\omega\upsilon \theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon$ und Ps. 106,16 (s.o.). Vgl. auch die Nachweise bei Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT*. 4,2, S. 1087 (C), S. 1089 (h) und 1, S. 736 Nr. 4 zu Mt 16,18. — O. Weinreich, *Die Pforten der Hölle*. In: *Genethliakon für W. Schmid ... dargebr. v. O. W., = Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft* 5, 1929, S. 436 ff.; J. Wiesner, *Grab und Jenseits, Untersuchungen im ägäischen Raum zur Bronzezeit und frühen Eisenzeit*. Teil 1. (Teildruck Diss.) Breslau 1938, S. 168; Kroll (wie oben Anm. 357) pass.

der Ostkirche die kanonisierte Funktion des Osterbildes hat³⁹⁶.

Hier lässt sich also vielleicht ein weiterer Verbindungsfaden zu jener östlichen Quellensphäre erkennen, von der oben bereits verschiedentlich die Rede war.

Die entsprechende Miniatur des Stuttgarter Psalters³⁹⁷ zeigt, wie der *Dominus potens in proelio*, mit der Kreuzfahne bewaffnet, auf die höllische Kerkertür zustürmt: durch ihre Gitterriegel blicken die Höllensinsassen ratlos auf den Sieger, zuunterst liegt bereits ohnmächtig gekrümmt der schwarze Satan-Infernus mit gestäubtem Höllenhaar. Frau Ava erwähnt dann nach dem Erstürmen der Höllenstadt und dem Zerbrechen der Höllenriegel auch das Binden des Satans, ohne jedoch, den knappen Strichen ihrer Schilderung gemäss, der Fesselung grösseren Raum zu widmen. Satan-Hades erscheint als 'Fresser', doch kann sein unersättliches Maul nun die Sünder nicht mehr unwiederbringlich hinunterschlingen. Ein Block wird als Sperrvorrichtung in seinen Rachen gezwängt und erinnert an die rätselhafte Maulsperrung des 'Acheron', einer der monströsen Infernus-Hypostasen der Tnugdalu-Vision³⁹⁸:

³⁹⁶ Vgl. E. Lucchesi-Palli, *Anastasis*, in: *Lexikon der byz. Kunst*. 1. 1963 (Nachweise). — Zu den in der vorhergehenden Anm. und Anm. 368 genannten Werken vgl. zu unseren Belangen noch: W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*. Göttingen 1913, S. 32 ff. — A. Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin*, Paris 1936, S. 43 ff. und S. 247. — G. Schiller, *Ikonographie der christl. Kunst*. 3. Gütersloh 1971, S. 41 ff. — E. Lucchesi-Palli, *Der syrisch-paläst. Darstellungstyp der Höllenfahrt Christi*, in «Röm. Quartalschrift» 57 (1962) bes. S. 254 f. (Bibliographie und ikonographische Hinweise). Um 700 sind die frühesten Darstellungen der Hadesfahrt für Syrien und Rom, das damals durch Päpste des Ostens unter syrischem Einfluss stand, zu belegen.

³⁹⁷ Brenk (wie Anm. 235) Abb. 58 und S. 163.

³⁹⁸ *Visio Tnugdali. Lat. und Ahd.* Hrsg. A. Wagner, Erlangen 1882, S. 16: *Os vero ejus valde patens erat et apertum ... Habebat enim duos in ore suo parasitos et versis capitibus valde incompósitos. Unus enim eorum habebat caput sursum ad dentes superiores prefate bestie et pedes deorsum ad inferiores, alius vero versa vice caput deorsum et pedes ad dentes superiores habebat sursum.*

161 An der stunde do gesigt er an dem helle hunde.
 sine chiwen er im brach, vil michel leit ime da gescach.
 ich weiz, er in bant mit siner zeswen hant.
 er warf in an den hellegrunt, er leit ime einen bouch
 in seinen munt,
 daz dem selben gule allezane offen stunte daz mule,
 swer durch sine sunde chome in sine slunden,
 daz der freisliche hunt niht geluchen mege den munt...

18. Höllendarstellungen erscheinen, wie bereits bemerkt, vorzüglich in Verbindung mit den Themen des Jüngsten Gerichts und des Descensus, daneben auch etwa zu dem Gleichnis vom Prasser und dem armen Lazarus (Lc 16, 19-31 *dives sepultus est in inferno ... in hac flamma*). Andere biblische Anknüpfungspunkte für Illustration und Exegese sind die vielfach genannten Straförter des göttlichen Zornes³⁹⁹. Den gestürzten Engeln kommt das Schicksal der später zur Hölle verdammt Menschen zu — an ihnen vollziehen sich hier die Qualen, die sie selbst als spätere aktive Strafdämonen in der christlichen Höllendarstellung den Sündern bereiten werden. Diese paradoxe Gleichung ist in einer biblischen Hauptstelle, dem Richterspruch des *Judicium Universale*, angelegt: Mt 25,41 *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus*^{400a}. Feuer und Finsternis, die « Minimalelemente des christlichen Höllenbildes » spielen eine Hauptrolle in der Höllenbeschreibung der GB, werden aber von der Höllenillustration des Junius-MS mit ungleicher Betonung behandelt.

Erant sic quasi columpne in ore ejus, qui idem os in similitudinem trium portarum dividebant... Hic vero viri... gigantes sunt... Vocantur enim Fergusius et Conallus. — Vgl. Owen, *The Vision of Hell* (wie oben Anm. 367), S. 29.

³⁹⁹ Biblische und apokryphe Trägerstellen bei Brenk, *Hölle*, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie* (ed. Kirschbaum), Bd. 2, Sp. 313.

^{400a} Vgl. etwa F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, S. 228 (mit Parallelstellen).

18.1.1. Immer wieder jammert Luzifer-Satan in seiner Klagerede über jene furchtbarste der Strafen⁴⁰⁰, der die Gestürzten gnadenlos ausgeliefert sind: das überall gegenwärtig unendliche, ewig immer neu sich entfachende Feuer des Abgrundes quält unaufhörlich, schrecklich ist die Hitze der pervers dunklen Flammen⁴⁰¹, beissender Rauch und Qualm⁴⁰², welche hier den Topos des Pech- und Schwefelgestankes vertreten^{402a}, machen die Finsternis des Gefängnisses noch fühlbarer:

389 Ac doliap we nu þrea on helle, þæt syndon þystro and hæto,
 grimme, grundlease. Hafað us god sylfa
 forswapan on þas sweartan mistas ...

Die Ewigkeit der Feuerstrafe wird in GB durch das Adjektiv *edneowe* ausgedrückt (sich Anm. 401) — es handelt sich also *ad litteram* um ein Feuer, das immer wieder frisch aufflammt. Auch die rabbinische Literatur belegt die Vorstel-

⁴⁰⁰ Die Höllenstrafe als solche in ihrem schrecklichen Ausmasse wird häufig mit allgemeinen Ausdrücken genannt: v. 324 *wite*, 329 *wite micel*, 335 *wita unrim*, 342 *morder*, 343 *niobedd*, 355 *wradlic wite*, 367 *wite*, 368 *hearm*, 393 *ealra wita mæste*.

⁴⁰¹ Das Feuer ist die Höllenstrafe: 322 *Lagon þa odre fynd on þam fyre*; 323 b *Wite poliad, hatne headowelm helle tomiddes, brand and brade ligas*; 330; 361 *befeallene (befælled) fyre to hotme on þa hatan hell (helle þære hatan)*; 332b *ofer land, þæt wæs leohtes leas and wæs liges full, fyres far micel*; die Feuerhitze, die den Satan von aussen umgibt, entspricht dem zornigen Aufwallen seines Innern: 353b *Weoll him on innan hyge ymb his heortan, hat wæs him utan wradlic wite*; 389 *þystro and hæto*; 437 *on þyssum fyre*; 439 *on þas hatan helle*. — Zu 'Finsternis und Hitze' der Höllenflammen vgl. oben Anm. 330. — Das Höllenfeuer ist überall: 374 *fyr micel, ufan and neodone*; es brennt unaufhörlich: 314 *fyr edneowe*; 376 *Lig ne aswamad, hat ofer helle*.

⁴⁰² 324 *hatne headowelm... brand and brade ligas, swilce eac þa biteran recas, þrosm and þystro*; 391 *forswapan on þas sweartan mistas*.

^{402a} Stellen bei Cumont (wie oben Anm. 400), S. 227 f., der den Gestank von brennendem Pech für die Straförter der Antike nachweist. Vgl. auch Rohde, *Psyche*, Bd. 2, S. 369. — Unten Anm. 450 ff.

lung, dass die Höllenqual jeden Tag, abends und morgens, erneuert wird. Die Begriffe 'oben und unten' umschreiben in GB den Gedanken, dass das Höllenfeuer unausweichlich überall anwesend ist: auch hierzu besitzt die rabbinische Exegese eine deutliche Parallele: Gott sendet seine Blitze von oben gegen die Verdammten und der Gehinnom wälzt die Glut der Ginsterkohlen von unten gegen sie⁴⁰³.

18.1.2. Das Feuer, die meisterwähnte biblische Höllenqual, gehört bereits in Altägypten zum Apparat des Ortes der Jenseitsstrafen⁴⁰⁴; ursprünglich Medium der lustralen Reinigung, hat es seinen Platz in der griechischen Mythologie⁴⁰⁵. In jüdischem Bereich war das Straffeuer ursprünglich dem Gehinnom zugeordnet⁴⁰⁶; im AT (Is. 66, 24) wirkt das 'ewige Feuer' mit dem 'immerfort nagenden Wurm' als Qual der Gottesfeinde zusammen, wie auch im NT (Mc 9,48; Apoc. 21,8), ähnlich wie Schwefel, Pech und Feuer, Rauch und Feuer, Feuer und Finsternis (s.u.)⁴⁰⁷. Der 'Feuerpfuhl', in dem die Verdammten 'Tag und Nacht' gequält werden, ist auch in der apokryphen Literatur ein Gemeinplatz (vgl. etwa 1. Henoch 18,9 ff.; 21,3 ff.; 54,1 f.; 90,26 ff.; 2. Henoch, 10 [Riessler]). In der

⁴⁰³ Vgl. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* (wie oben Anm. 330) 4.2. S. 1082 und 1079 (g).

⁴⁰⁴ Zusammen mit dazugehörigen Einzelmotiven, wie 'Feuerfluss, -ofen, -grube, -kessel', vgl. Brenk (wie oben Anm. 399), Sp. 314.

⁴⁰⁵ Zu der Vorstellung des Pyriphlegeton usw. vgl. immer noch die grundlegende Arbeit von A. Dieterich, *Nekyia* (wie oben Anm. 364), S. 196 ff. (leider war mir nur die erste Ausg. 1893 zugänglich). Vgl. weiter Cumot (wie oben Anm. 400), S. 226 ff. (Herleitung aus der persischen Eschatologie).

⁴⁰⁶ Nachweise aus Bibel, Pseudepigraphen und aus der rabbinischen Exegese bei Strack-Billerbeck (wie oben Anm. 330), Bd. 4.2. S. 1077 f. (b und d). Vgl. auch Wünsche (wie oben Anm. 377), S. 70 (es gibt fünf Arten von Feuer im Gehinnom, usw.). Dazu Silverstein, *Visio Sancti Pauli* (wie oben Anm. 366a), S. 72 ff.

⁴⁰⁷ Nachweise bei Vigoroux, *Feu de l'Enfer*, in: *Dictionnaire de la Bible*. Zum 'dunklen' Höllenfeuer, siehe oben Anm. 330.

⁴⁰⁸ Weitere Belege bei Strack-Billerbeck (wie oben Anm. 330) Bd. 4.2. S. 1079 (g) und 1082.

oft herangezogenen Predigt Pseudo-Ephraims über das Jüngste Gericht ist das Feuer neben der Finsternis die Hauptstrafe der Sünder: « Es gibt eine 'äussere Finsternis', folglich muss es auch eine innere geben. Der eine Ort heisst Feuergehenna, der andere Zähneklappen. Ein anderer Ort ist der nicht sterbende Wurm, ein anderer der Feuerpfuhl. Das unauslöschliche Feuer heisst eine Gegend. Der feurige Strom heisst ein anderer Ort »⁴⁰⁹.

Der Feuerstrom (nach Dan. 7,10) ist bereits in den frühesten byzantinischen Bildern vom Weltgericht konstitutiv⁴¹⁰: er nimmt seinen Ausgang von der Mandorla des Richters und mündet in den höllischen Flammen, in denen die Verdammten stehen oder in die sie von den Gerichtsenkeln gestossen werden. — Die Feuerstrafe der ungetreuen Engel erwähnen ausser Mt 25,41 wiederholt etwa die Jenseitsvisionen des 1. Henoch: «Dort war ein grosses Feuer, das flammte und loderte, und der Ort war bis zum Abgrund gespalten und ganz voll von grossen, herabstürzenden Feuersäulen... Dieser Ort ist das Gefängnis der Engel; hier werden sie bis in Ewigkeit gefangengehalten (Riessler, 18,9 ff.; 21,2 ff.). Anderswo (1. Henoch 54,6) ist das Thema der Feuerstrafe für die Abtrünnigen auf den Augenblick des Weltgerichtes projiziert: « an jenem Tag » werden die gefangenen Engel von Michael, Gabriel, Raffael und Phanuel in den brennenden 'Feuerofen' geworfen. In der Ikonographie des Engelsturzes selbst ist die Feuerhölle als Bestimmungsort gleichfalls vertreten⁴¹¹.

⁴⁰⁹ zit. nach G. Voss, *Das Jüngste Gericht in der bildenden Kunst des frühen Mittelalters*. Diss. Leipzig 1884, S. 70. — Vgl. Brenk, *Tradition und Neuerung*, S. 90 f.

⁴¹⁰ Voss, S. 68; Brenk, *Tradition und Neuerung*, S. 85 und 91, vgl. die Abb. 23, 24, 28; Gillen, *Ikonographische Studien zum Hortus Deliciarum*, S. 14; W. Paeseler, *Die römische Weltgerichtstafel im Vatikan*, «Kunstgeschichtliches Jahrbuch der Bibliotheca Hertziana» 2 (1938), bes. S. 322.

⁴¹¹ Man vgl. etwa die Beispiele bei K.-A. Wirth, *Engelsturz*, in RDK 5 (1962), Sp. 621 ff. (Nr. 6; 8; 9; 12; 13; 15).

18.1.3. Die Miniaturen des Junius-MS machen neben dem Gefangensein und der Tätigkeit der ruhelos mit ihren Hakenspeeren umherschwirrenden schwarzen Eidola-Dämonen als Höllenstrafe der Gefallenen eben nur noch das Feuer bildlich sichtbar: auf p. 16 und 20 sind rote Flammen (s.o.) über, bzw. unter dem angeschmiedeten Satan dargestellt (zu p. 36 vgl. unten). Rauch und Qualm sind nicht verbildlicht, diese Elemente werden jedoch durch einen Schornstein vertreten, welcher — doch wohl unabhängig von der Thematik des Textes, nach ikonographischem Vorbild — in die zinnenbewehrte Höllenstadt eingebaut ist (p. 16).

Das Motiv des Höllenschornsteins hängt zusammen mit der biblischen Vorstellung des 'Feuerofens' (*caminus ignis, fornax*) oder des rauchenden 'Brunnens' (*puteus*) als Strafort, etwa nach Mt 13,42.50 *Et mittent eos in caminum ignis*; Is. 31,9 *Dominus cuius ignis est in Sion, et caminus eius in Jerusalem*; Malachias 4,1 *Ecce enim dies veniet succensa quasi caminus...*; Apoc. 9,2 *Et aperuit puteum abyssi, et ascendit fumus putei sicut fumus fornacis magnae*⁴¹².

Der Illustrator des Utrecht-Psalters zeigt einmal die Hölle als personifizierten Ofen⁴¹³. Im Stuttgarter Psalter stürzen die Gottlosen in den *clibanus ignis*⁴¹⁴ — anderswo werden dort als Bild der Höllenstadt fünf schornsteinartige Öfen gezeigt, die von schwarzgeflügelten Dämonen geschürt werden — in jedem Ofen sitzt ein Sünder; oben und zur Tür schlägt das Feuer heraus⁴¹⁵, wie ähnlich bei dem Höllenkamin des Junius-MS (p. 16): ein geschwänzter Höllenengel steigt daraus empor und schwingt seine Hakenlanze, aus einer seitlichen Öffnung des Kamins züngeln

⁴¹² 1. Henoch 98,3; 4. Esdra 5 (7), 36; Nachweise bei Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT*. 4.2. S. 1076 f.

⁴¹³ fol. 5^r zu Ps. 9,18. Vgl. Brenk, *Tradition und Neuerung*, S. 120 f.

⁴¹⁴ fol. 25^r zu Ps. 29,9.10.

⁴¹⁵ fol. 56^r zu Ps. 43,9. Vgl. fol. 76^r zu Ps. 65,10-14 *Igne nos examinasti...*

Flammen. Zu Ps. 30,18 *erubescant impii et deducantur in infernum* zeigt der Stuttgarter Psalter (fol. 38^r) einen Teufel, der aus einem flammenden Höllenschornstein heraussteigt, um einen gefesselten Sünder ins Feuer zu ziehen. Wo die Hölle als Festung erscheint, können ihre Türme als Höllenschornsteine fungieren. Dies ist besonders häufig im Rahmen der Anastasis-Bildlichkeit der Fall, wo die Kamine der Hölle, teils schornsteinartige Türme, teils sarkophagähnliche *putei*⁴¹⁶, als Hölleneingänge erscheinen können, aus denen sich beim Nahen des Erlösers die Toten erheben. Auf einem byzantinischen Elfenbein aus der Mitte des 10.Jh.s etwa ergreift Christus bei der Anastasis das Handgelenk Adams, welcher zusammen mit Eva aus einem runden Höllenschornstein mit seitlicher Öffnung emporsteigt⁴¹⁷. Die (bereits zur 'Fesselung' erwähnte) süditalienische Exultet-Rolle (um 1000)⁴¹⁸ zeigt im Vordergrund die sich aus Särgen und Schächten erhebenden Toten, während im Hintergrund die flammenden Turmschornsteine der Höllenstadt die Befreiten ausspeien. Das Motiv erscheint in einer späteren Darstellung des Descensus (Köln, St. Maria Lyskirchen, um 1250) so weitergebildet: Adam und Eva kommen aus der flammenden Seitenöffnung des Höllen-Turmes heraus, auf dessen Zinnen ein blasender Höllenwächter (?) steht — ähnlich wie der Höllengel des Junius-MS (vgl. Abb. 4.2).⁴¹⁹

Feurige Höllentürme gehören also einestils zu der Vorstellung der Höllenstadt⁴²⁰. Andererseits ist das Motiv in den verschiedensten Formen angeregt und verschmolzen mit der Vorstellung des vulkanischen Höllenkraters⁴²¹, der

⁴¹⁶ Sieh Anm. 427. Schiller, Abb. 108; 110; 112-116.

⁴¹⁷ Schiller, Abb. 106.

⁴¹⁸ Nun in Manchester, John Ryland's Library, Ms. lat. 2, bei Schiller (wie oben Anm. 416), Abb. 135.

⁴¹⁹ Schiller (wie oben Anm. 416), Abb. 149.

⁴²⁰ R. Willard, *Two Apocrypha...* (wie oben 366b), S. 26-28.

⁴²¹ u.a. *Moralia* IV, 30,35; *Visio Tnugdali* (wie Anm. 398), S. 33, 15 ff.

ursprünglich orientalischen 'Backhaus-Tortur'⁴²² und dem übelriechenden *puteus*: der Eingang zum Gehinnom wird in der rabbinischen Literatur verglichen mit einer Zisterne, die « oben sehr eng und unten sehr weit ist »⁴²³. Das Thema ist in der Visionsliteratur beliebt, wo glühende, flammende, rauchende und stinkende Zisternenschlünde als Zugänge^{423a} oder Öfen als Qualen der Hölle selten fehlen. In der Vita des Pachomius sind Zisternen und Brunnen voll Feuer individuelle Straförter, die nur je eine Seele enthalten⁴²⁴; übler Geruch, Finsternis und Heulen erfüllen in der *Visio Pauli* einen ungeheuren Peinigungsöfen⁴²⁵. Bonifatius berichtet von dem Visionär von Wenlok, dass er im Jenseits *igneos puteos horrendam erructantes flammam* erblickt hätte⁴²⁶. Ein *flammivomus puteus* ist der Eingang zur Vulkantortur im *Purgatorium* des hl. Patrick, wo die Sünder wie Funken hinausgeschleudert und wieder eingesogen werden; aus einem rechteckigen Zisternenschacht (*fossam quadrangulam quasi cisternam*) quillt eine bis zum Himmel lodernde rauchige Flammensäule empor⁴²⁷.

⁴²² Owen, *The Vision of Hell* (wie oben Anm. 366b), S. 34 f. Vgl. Silverstein (wie oben Anm. 366a), S. 72 ff.

⁴²³ Belege bei Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT*. 4.2. S. 1080 (k): zum 'Rachen der Angst', Job 36,16.

^{423a} Hier verschmilzt die Vorstellung mit der des tierischen Höllenrachsens oder der Höllenmonstern mit rauchenden Nasenlöchern, wie nach Job 41,10 etwa Ev. Barth. 4,13; vgl. z.B. die Ikonographie des Albani-Psaltes (Schiller Nr. 152) oder der Gerona-Apokalypse (wie oben Anm. 378).

⁴²⁴ ed. Lefort (wie Anm. 514), cod. Bohairique, c. 88, S. 149 und 255 f.

⁴²⁵ Vgl. Silverstein, wie Anm. 406.

⁴²⁶ Die folgenden und andere Nachweise bei C. Fritzsche, *Die lat. Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jh.s*, in « *Rom. Forschungen* » 2 (1886), S. 252; 259; 270; 275; « *Rom. Forschungen* » 3 (1887), S. 340; 344. — Owen, *The Vision of Hell*, S. X und Anm. 8; 3; 16; 30; 42 usw. — A. Rüegg, *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der Divina Commedia*, Einsiedeln-Köln 1945, I. S. 203; S. 355: der Feueröfen der « vulkanischen Schmiede ».

⁴²⁷ *Tractatus de Purgatorio S. Patricii*, IV, 3. — Vgl. die ähnliche Vorstellung in der *Visio Tnugadali*: *vidit fossam quadrangulam*

So gibt sich die höllische Stadt von weitem an ihren rauchenden und flammenden Schornstein-Türmen den Visionären zu erkennen: *Ille autem turres sunt et camini infernales per quos fumus et flamma ignis eterni exeunt.*⁴²⁸

18.2.1. Das lichtlose⁴²⁹ Höllengefängnis unter der Erde⁴³⁰ wird in GB bezeichnet als bodenloser Abgrund⁴³¹, als tiefes Tal⁴³² mit Felsenklippen⁴³³, als enge, widerliche Wohnstätte⁴³⁴, deren Ausgang verschlossen ist⁴³⁵. In diesem Kerker lodert die schwarze Flamme⁴³⁶, beissender Qualm, Rauch und dunkle Nebel erfüllen ihn⁴³⁷.

Diese Finsternis ist Ausdruck des Gänzlich-Eingeschlossenseins bei den schwarzen Lohen⁴³⁸ des abgrundtiefen Feuerkerkers, aber auch gleichzeitig des Gänzlich-Ausgeschlossenseins aus dem Bereich der 'Sonne der Gerechtigkeit', Ausdruck des Exils in den *tenebrae exteriores*⁴³⁹.

quasi cisternam, qui puteus putridam flamme et fumi emittit columnam (S. 33,16 wie Anm. 398).

⁴²⁸ Vincentius Bellovacensis, *Speculum historiale*, Liber XXX, c. 9: *Visio Gunthelmi*.

⁴²⁹ Die Belege sind oben Anm. 242 und 330 gesammelt. Vgl. auch die Anm. 212 und 402.

⁴³⁰ 311 *under eordan neodan*.

⁴³¹ 302 *grund ... heardes hellewites*; 349 *gieman þæs grundes*; 407 *þas grimman grundas*; 390 *grimme, grundlease*.

⁴³² 305 *on þa deopan dala*; 421 *on þas deopan dalo*.

⁴³³ 764 *helle gehlido*; vgl. oben Anm. 69.

⁴³⁴ 356 *ænga styde* (als entgegengesetzt zur früheren himmlischen Wohnung: Anfang der Jammerrede Satans); 390 *grimme*; 407 *grimman grundas*; 375 *Ic a ne geseah laðran landscipe*.

⁴³⁵ 380 *Synt þissa heldora wegas forworhte*; 408 *on þissum fæstum clomme*; 416 *cuman þurh þas clustro*.

⁴³⁶ Sieh oben Anm. 330.

⁴³⁷ Sieh oben Anm. 402. Zu den vv. 313-317 vgl. unten.

⁴³⁸ Vgl. zu dieser Vorstellung oben, *Ansätze* III, 1., S. 43 und Anm. 330.

⁴³⁹ Vgl. oben die Anm. 212; 242; 296. — Es sei im Zusammenhang daran erinnert, dass nach verbreiteter, auch Augustinischer Meinung die Finsternis im Werk des ersten Schöpfungstages den Engelsturz bedeutet: *intellegitur etiam hic angelorum facta divisio: stantes*

18.2.2. Wie bereits angedeutet wurde, ist die Finsternis neben dem Feuer das wichtigste Element der Hölle⁴⁴⁰ — die Finsternis war ursprünglich das charakteristische Merkmal der Scheol gewesen, während das Feuer von Haus aus dem Gehinnom zugehörte. Als beide Straförter miteinander verschmolzen, fielen auch die Strafmittel zusammen: hierher stammt das 'finstere Feuer' (vgl. Anm. 330). Die biblischen Hauptörter sind u.a. Job 10,22; Ps. 22,4; 106,10; Mt 8,12; 22,13; 25,30, daneben Jubil. 7,29; 1. Henoch 46,6; 63,6 (...das Licht ist vor uns verschwunden und Finsternis unsere Wohnstätte immerdar); 108,14 (...wie die in Finsternis Geborenen in die Finsternis geworfen werden, während die Gerechten glänzen)⁴⁴¹. Die Vorstellung des unterirdischen Strafortes der Gestürzten als finstere *Grube (lacus)*, als tiefes *Tal*, als *Abgrund* ist ebenfalls ein Gemeinplatz der judenchristlichen Höllenvorstellung und, wie die verschlossenen Tore des Höllenkerkers, eng mit der Bildlichkeit des Descensus verknüpft (vgl. oben). Zu den Trägerstellen gehören: Is. 14,15 *ad infernum ... in profundum lacu* (erfolgt der Sturz Luzifers); Ez. 31,14; 32,18 *qui descendunt in lacum*; Jon. 2,6 *abyssus vallavit me*; Ps. 27,1; 54,24; 142,7; Lc 8,31 *Et rogabant (daemonia) illum ne imperaret illis ut in abyssum irent. De abyssu* kommt das Tier der Johannes-Apokalypse (11,7; 17,8; 20,1). Vgl. ferner etwa 1. Henoch 54 und die *Visio Pauli* c. 32, um nur einen Ausgangsort dieses Gemeinplatzes der Visionsliteratur zu nennen⁴⁴².

lux, cadentes tenebrae dicti sunt (*Hist. schol.*, MPL 198, col. 1057). K.-A. Wirth, s.v., in RDK 5 (1967), Sp. 641 f.

⁴⁴⁰ Bereits in der Unterweltsvorstellung der Antike, vgl. etwa Kroll (wie Anm. 357), S. 391.

⁴⁴¹ Weitere Belege bei Strack-Billerbeck, *Kommentar* 4.2. S. 176 (a und c). Vgl. hier besonders die rabbinische Exegese zu Job 10,22. Sieh auch oben Anm. 242.

⁴⁴² Vgl. Hennecke-Schneemelcher, *Neutest. Apokryphen*, 2. Bd. 1964³, S. 554; zur Visionsliteratur etwa Fritzsche (wie oben Anm. 426), S. 252; 268; 271 und pass.; Rüegg (wie oben Anm. 426), S. 355 und pass. Vgl. auch die Nachweise bei G. Schiller, *Ikonographie* (wie oben Anm. 362), Bd. 1, S. 73 und 139; Bd. 3, S. 49 und 56.

Von den Klippen, die gleichfalls zu den Merkmalen des höllischen Abgrundes in der GB gehören, war schon oben die Rede (Anm. 69), ebenfalls von der Vorstellung der Hölle als Gefängnis⁴⁴³, die ja für den Ablauf der Verführungsszene grundlegend ist.

18.2.3. Der Illustrator des MS Junius 11 hat nicht versucht, die vielen Elemente dieser Beschreibung getreulich sichtbar zu machen. Die *caligo tenebrarum* wird nicht verbildlicht, obwohl doch in Verbindung mit der Höllenfahrt eine Darstellungstradition der höllischen Finsternis besteht⁴⁴⁴. Oder soll die Grotte mit dem dicken schwarzen, nach innen gezackten Rand, als die das Teufelsgefängnis p. 36 erscheint, diese Dunkelheit abbilden? (Vgl. Abb. 4.3).

Die Höllengrotte⁴⁴⁵ mit gezacktem Innenrand ist bei der Anastasis des Weltgerichtes von Torcello und in den verwandten byzantinischen oder byzantinisch beeinflussten Darstellungen der Höllenfahrt zu beobachten. Die Zacken der Grotte sind im Junius-MS jedoch enger, regelmässiger und spitzer — es scheint daher eher, als habe der Miniator eine Flammenhöhle im Sinn gehabt.⁴⁴⁶ Während diese schwarzen 'Flammen' ins

⁴⁴³ Dazu die Belege bei Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT*, 4.2. S. 1075 (t) und S. 1083.

⁴⁴⁴ Die Darstellung der Anastasis der Beatus-Apokalypse von Gerona (wie oben Anm. 361, Schiller, Nr. 136) zeigt die « Dunkelheit der untersten Hölle » in brauner Farbe, während der mittlere Höllenraum (die Vorhöhle?) blau gehalten ist (Schiller, S. 57). So bildet im Rahmen des Descensus die 'Lichtaureole des Heils' das Kontrastmoment zur Sichtbarmachung der höllischen Finsternis, welches in der Teufelshölle freilich fehlt, vgl. Schiller, ibd. zu Nr. 103 (S. Clemente) und S. 44; dazu etwa auch E. H. Kantorowicz, *The King's Advent*, in: «Art Bulletin» 26 (1944), S. 226 f. Vgl. Abb. 3.2.

⁴⁴⁵ Vgl. zu diesem Motiv: Erich, *Die Darstellung des Teufels* (wie oben Anm. 368), S. 23; und die Höllengruben in byzantinischen Darstellungen der Hadesfahrt, bei Schiller Nrr. 108; 111-114; 116.

⁴⁴⁶ Wie ähnlich etwa bei Schiller Nr. 139. Vgl. die ähnliche Flammendarstellung in zwei englischen Psaltern, bei Baltrušaitis (wie oben Anm. 368), S. 129 (Gloucester, um 1200: clm 835) und S. 181 (London, um 1220: Cambridge, Trinity Coll., B. 11.4).

Innere des Höllenbauches gekehrt sind, schlagen sie dem zurückkehrenden Boten aus dem schachtartigen Eingang entgegen.

Nicht zu Höllenvorstellung des Miniators gehört die « bergwerkähnliche Felsenlandschaft », der Klippenabgrund (*gehlidu*, vgl. Anm. 69), ebensowenig die byzantinischen 'Höllensbulgen', in denen die Feuerqual, die Dunkelheit, der 'ewig fressende Wurm', usw. gesondert untergebracht sind, eine Vorstufe der späteren 'Individualstrafen', die ja in dieser 'Hölle für Teufel' keinen Platz haben. So wird auch die Tiefe des höllischen Abyssus lediglich durch den Sturz der Rebellen selbst sichtbar gemacht (p. 3 und 16) und durch die Gegenbildlichkeit des Himmels (p. 3; 16 und 17) oder Edens (p. 20 und 36) verdeutlicht. Der Höllenrachen, der die Stürzenden verschlingt (p. 3 und 16), ist gleichzeitig eine Chiffre des *engen* Höllenschlundes (vgl. oben Anm. 423).

Das *Gefängnis* selbst hat das Aussehen einer zinnenbewehrten Burg (p. 16; 17; 20), deren Eingang bei dem Hinaus- und Hineinfliegen des Teufelsboten deutlich gekennzeichnet ist (p. 20 und 36). Interessant ist die Synthese von Höllenschlund und Höllenstadt, die p. 16 nicht ungeschickt vollzogen ist: diese Komposition erinnert etwa an die Darstellung des Descensus auf der ags. (?) Elfenbeintafel (um 800) des Victoria und Albert-Museums⁴⁴⁷.

⁴⁴⁷ Vgl. oben Anm. 371. Brenk, *Tradition und Neuerung*, S. 118 f. und Abb. 35: die Tafel wurde von Goldschmidt als turonisch bezeichnet, Brenk spricht sich aufgrund des gelochten Ornamentes und der Darstellung des «Fressers» für ags. Urprung aus. Es handelt sich (gegen die Auffassung von Brenk) jedoch wohl um eine ungeschickte Komposition von Elementen aus dem Jüngsten Gericht und dem Descensus, wie etwa ein Vergleich mit dem klassischen Muster von Torcello zeigt (d.h. mit den obersten zwei Streifen). Der «Engel» unter der Mandorla des Richters ist gleichfalls, trotz des fehlenden Kreuzes im Nimbus, als Christus zu betrachten: er legt seine Hände auf die aus den Gräbern der Unterwelt Auferstehenden. Durch den halbmondförmigen Kreis um den Hades ist die runde Mauerzinne um die höllische *civitas* angedeutet — sie geht rechts in die 'Höllentürme' über.

Es scheint also, dass der Zeichner des MS Junius 11 bei den fünf Höllendarstellungen nicht so sehr um die Qualen der Gefallenen bemüht war, sondern sich darauf beschränkte, die Themen des Sturzes selbst und des Gefängnisses hervorzuheben. Mit der Bestrafung der Übermütigen, die dem Gegenbild des himmlischen Friedens gegenübergestellt ist (p. 3, 16, 17), und der Kerkerhaft, die dennoch die Aussendung des Höllenboten nach Eden nicht verhindert, und mit der Fesselung Satans, welche diese Mission bedingt, sind die Hauptvoraussetzungen der Verführungsgeschichte 'illuminiert'. Einzelne Motive und Kompositionsmodi stammen, wie wir sahen, einer der Thematik des Descensus verpflichteten Bildlichkeit. Die an Details reichere Höllenbeschreibung des GB-Textes bezieht ihre Elemente auch aus dem Themenkreis des Weltgerichtes, wobei anscheinend auch apokryphe Vorstellungen und vielleicht eine der rabbinischen Tradition verpflichtete Exegese mitgewirkt haben mochten⁴⁴⁸. Auch andere Motive, wie die unten im Abschnitt 20 zu besprechenden Momente des Textes, welche in den Illustrationen keine Entsprechung finden, jedoch gleichwohl von ikonographischen Quellen angeregt zu sein scheinen, zeigen in diese Richtung und weisen gleichzeitig in die Thematik irisch beeinflusster Jenseitsvisionen⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ Vgl. zu solchen Elementen oben, *Ansätze* III. 1., S. 36.

⁴⁴⁹ Zur ikonographischen Tradition vgl. nun den nach dem Abschluss dieser Arbeit in ASE 5 (1976) erschienenen Aufsatz von Barbara Raw, *The probable derivation of most of the illustrations in Junius 11 from an illustrated Old Saxon Genesis*, welcher ihrer von mir bes. oben III. 1. durchweg zitierten Master-These neue Resultate hinzufügt, die hier nicht mehr berücksichtigt werden können. Es wird aufgrund z.T. neuer Beobachtungen karolingische Vermittlung (Tours) betont: einige ikonographische Details scheinen direkt in die Umgebung Karls des Kahlen zu weisen (bes. S. 146). B. Raw's Schlussfolgerung, dass die as. Genesis illustriert nach England kam und dass diese Illustrationen direktes Vorbild der hier und III. 1. besprochenen Junius-Illuminationen waren, bedarf einer weiteren Diskussion, in die meine hier (oben, *Ansätze* I) dargelegten philologischen und historischen Beobachtungen mit-

Zunächst sollen noch kurz einige Topoi der Höllendarstellung betrachtet werden, die weder im Text noch in den Illustrationen des Junius-MS berücksichtigt wurden.

19.1. Unter den Torturen der gefallenen Engel vermisst man die namentliche Nennung des 'Schwefelpfuhles' mit seinem unterträglichen Gestank, sonst ein selten fehlendes Element der Höllendarstellungen. Der Gestank von brennendem Pech findet sich schon in den Straförtern der Antike⁴⁵⁰; 'Feuer und Schwefel' ist die Strafe des Gottesgerichtes der Bibel⁴⁵¹; der feurige Schwefelpfuhl und der *puteus* der Hölle, aus dem stinkende Flammen herausquellen, gehören zu den Topoi der Höllenvisionen: *Et ecce uidit ante se flammam teterrimam et sulfureo fetore putentem quasi de puteo quodam ascendere...*⁴⁵². Diese Ele-

einbezogen werden sollten. Dies gilt besonders für die Beziehungen zwischen dem altsächsischen Codex, welcher nach England gesandt und aus welchem Gen. B übersetzt wurde, und der in England geschriebenen Heliand-Handschrift C, deren Initialen, wie B. Raw bemerkt, den Initialen von Junius 11 ähneln — vgl. jedoch meine Bemerkungen in *Ansätze I*, S. 137 Anm. 59. — Zu weiteren Details der Junius-Illustrationen vgl. auch K. Tackenberg, *Über die Schutzaffen der Karolingerzeit*, in «FMSt» 3 (1969), S. 288 und Abb. 46. — Leider nicht zugänglich war mir: G. Henderson, *The Programme of Illustrations in Bodleian MS Junius XI*, in: *Studies in Memory of David Talbot Rice*, ed. G. Robertson and G. Henderson, Edinburgh 1975 (Hinweis bei Raw, S. 136, Anm. 2).

⁴⁵⁰ Vgl. oben Anm. 402a; dazu Dieterich, *Nekyia*, S. 200.

⁴⁵¹ Apoc. 19,20; 20,10; 21,8; vgl. Ps. 11,6 usw. Strack-Billerbeck (wie oben Anm. 330), S. 1080 (I). — Vgl. weiter etwa: 1. Henoch 67,6 ff. (die ungerechten Engel werden in einem brennenden Tal eingeschlossen, das voll ist von Schwefelgeruch).

⁴⁵² *Tractatus de Purgatorio S. Patricii*, XI; ähnlich in der *Visio Pauli*, Red. III, Silverstein (wie Anm. 366a), S. 180 ...*Et apertum est os putei, et surrexit fetor magnus...* Die Erwähnung des Höllengestankes ist besonders häufig in der *Visio Tnugdali*, verbunden mit der Vorstellung des brennenden Schwefels und der Höllenkloake (*puteus*), so in dem bei Wagner abgedruckten Prosatext, S. 13; 14 *ignis putridus*; 15 *fumus ... de sulphure et de cadaveribus sursum insurgebat fetidus*; 16 *fetor incomparabilis*; 18 ...*demonum ictus, ardorem ignis, asperitatem frigoris, fetorem sulphuris ...*; 30 *in stagno fetido*; 32; 37 ...*eructuat puteus ... fetidam flammam*.

mente konzentrieren sich in der GB, wie bereits angedeutet, einesteils in dem Bild des Höllenschornsteins⁴⁵³, andererseits in der textlichen Erwähnung der *biteran recas*, der beissenden Rauchschwaden. Im Gegensatz zu dem figurativ schwer darstellbaren 'Schwefelpfuhl' bedarf das Fehlen eines anderen höllischen Gemeinplatzes, nämlich der Schlangenqual, einer näheren Erörterung.

19.2. Das Nattergezücht (*dracones, vermes, serpentes*) gehört zu verschiedenen Strafmitteln der Visionshöllen.⁴⁵⁴ Zu den bei Erich⁴⁵⁵ erwähnten Beispielen sei noch genannt die oben angeführte Darstellung des Descensus in der Gerona-Apokalypse⁴⁵⁶, in dessen unterster Zone die Schlangen Sünder umwinden, wie auch im *Infernus* des *Hortus Deliciarum*⁴⁵⁷ und auf der von Paeseler ausführlich besprochenen römischen Weltgerichtsstafel⁴⁵⁸: *Judith 16,20,21 Dominus enim omnipotens vindicabit in eis, in die iudicii visitabit illos. Dabit enim ignem et vermes in carnes eorum...* In den oben angeführten Descensus-Predigten des Pseudo-Eusebius erscheint als Satansstrafe der 'nimmer sterbende Wurm'⁴⁵⁹. Auch in den Höllen-

⁴⁵³ Sieh oben Abschnitt 18.1.3.

⁴⁵⁴ In der *Visio Pauli* erscheinen die Schlangen etwa in c. 3; 4; 6; 7; 13 und 16 der Redaktion III (vgl. Silverstein, wie oben 366a), S. 162 ff. und Owen, *The Vision of Hell*, S. 5; 30; 36; 49 Anm. 22. — Dazu etwa die Vision Karls III (wie unten Anm. 477), wo die schlechten Ratgeber des Königs in einem 'Schlangengenofen' gequält werden.

⁴⁵⁵ *Die Darstellung des Teufels*, S. 99 f.

⁴⁵⁶ wie oben Anm. 361.

⁴⁵⁷ *Cames*, Pl. xxiv, Nr. 38 und S. 97 f.; 116. Das Motiv ist hier der Höllenbeschreibung des Honorius verpflichtet (*Elucidarium* iii, 4, MPL 172, 1160) und der *titulus* zitiert den *vermis* nach Is. 66,24.

⁴⁵⁸ wie Anm. 410: S. 331.

⁴⁵⁹ Vgl. oben Anm. 366. — *Serpentes* und *vermes* sind als Reptiliengewürm austauschbar; mit der Vorstellung der höllischen Schlangenqual kann der leichenfressende 'ewig nagende Wurm' assoziiert werden, der besonders bei den frühen byzantinischen

darstellungen der ags. geistlichen Epik haben die Nattern ihren Platz: die Hölle wird sogar als *wyrmsele* bezeichnet (*Judith*, v. 119); dort haben besonders die Ungläubigen (nach Eccli. 7,19) die Schlangenqual zu erleiden (v. 115). Auch die 'Klage der gefangenen Engel' (*Christ and Satan* I) betont die Gegenwart der Höllenschlangen. Da die 'Klage Luzifers' in der Form der GB dem Autor bekannt gewesen zu sein scheint, ist die Einführung dieses Motives umso bemerkenswerter. Das Höllendasein dieser gefallenen Engel ist in *Christ and Satan* I noch enger an das Vorbild des menschlichen Strafortes angeglichen: (v. 101) *nedran swæg / wyrmas gewunade* gehört zu den vielen Unannehmlichkeiten ihrer neuen Wohnstätte, die gleichzeitig bereits als Hölle der Menschenünder erscheint, welche von den Höllendämonen zu den Höllenklippen hinuntergezogen werden, während andere Verdammte, (v. 134) *nacode men, winnað ymb wyrmas...* Keine Hoffnung gibt es dort, ausser Weinen und Zähneklappern bei Kälte, Feuer und Dunkelheit (v. 335) *and wyrma þreat, / dracan and næddran...*^{459a}.

Weltgerichtsdarstellungen neben Feuer und Dunkelheit als eigene Höllencharakteristika an Totenschädeln gezeigt wird: Is. 66,24; Mc 9,44. 46,48; vgl. Strack - Billerbeck, *Kommentar zum NT*, 4.2., S. 1080 (n.). Auch in Bedas *De die Judicii* (wie unten Anm. 484) erscheinen die Würmer, welche mit glühenden Zähnen die Knochen der Verdammten zernagen (v. 93-105).

^{459a} Das Verhältnis GB - *Christ and Satan* bedarf einer neuen Untersuchung nach modernen Gesichtspunkten. M. D. Clubb nimmt in ihrer grundlegenden Studie *Christ and Satan. An OE Poem* (= «*Yale Studies in English*» 70, 1925) die von Grüters (*Über einige Beziehungen zwischen altsächsischer und altenglischer Dichtung*, in «*Bonner Beiträge zur Anglistik*» 17, 1905, S. 33 f.) zusammengestellten Parallelen nur am Rande auf (S. XXVI, Anm. 35), obwohl zugegeben wird, dass die zeitliche Einordnung von *Christ and Satan* höchst unsicher ist. Auf der üblichen heroischen Missinterpretation der Luzifer-Satan-Gestalt in GB beruht Clubb's Auffassung: «The conception of the personality of Satan in Genesis B is so striking that it seems hardly possible that, if the OE. poet knew the poem well enough to borrow phrases from it, he should have been able to resist letting some traits

Das Fehlen der Schlangen in der Teufelhölle der GB scheint hauptsächlich dadurch bedingt, dass der Teufelsengel sich dann im Paradies (zur 'Infizierung' der Sündenfrucht) selbst in den *venificus serpens* verwandeln muss⁴⁶⁰. Man darf daneben vielleicht auch annehmen, dass das altsächsische Original — strenger als die ags. Epik — heidnische Assoziationen zu vermeiden versuchte⁴⁶¹. Denn nach (allgemein verbreiteter?) altgermanisch-heidnischer Vorstellung galt die Schlange als Vertreterin des Totenreiches⁴⁶².

Die «zweiköpfige Totenschlange mit gezahntem Leib», welche auf den Holzsarg aus Oberflacht geschnitzt ist, muss wohl als Symboltier verstanden werden, das die Welt der Verstorbenen versinnbildlicht⁴⁶³. Die Langobarden und andere germanische Stämme haben dieser *bestiae ... quae vulgo vipera nominatur* Verehrung dargebracht, sie als heiliges Kampftier betrachtet⁴⁶⁴. Wenn man weiter, wie es viele Interpreten bisher versucht haben, annehmen will, dass Luzifer ein 'echt germanisches' Reckentum verkörpere, so müsste man sich doch wundern, dass ihm das Los der heroischen Gefangen-

of the OS characterization slip into his own; but there is not the slightest hint of such a thing having occurred». Vgl. dazu *Ansätze* II, S. 75 ff.

⁴⁶⁰ Vgl. Verf., *Eva reicht den Todesbecher*, Anm. 133; oben, *Ansätze* II, Anm. 237.

⁴⁶¹ Diese Annahme in Übereinstimmung zu den Äusserungen in *Ansätze* II, S. 75 ff.; *Huld und Huldverlust*, Anm. 75, und im Gegensatz zu den Ansichten von Woolf, Lee, Cherniss und anderen.

⁴⁶² Zur Rolle der Totenschlange in der Mythologie überhaupt vgl. etwa die Nachweise bei W. Deouna, *L'arbre, le serpent et la jeune femme*, in «*Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*» 9 (1949) = *Mélanges H. Grégoire*, S. 200. — Dieterich, *Nekyia*, S. 196.

⁴⁶³ aus Württemberg, im Römisch-Germanischen Zentralmuseum Mainz, vgl. den *Führer*, Bd. 1, 1970, S. 148, und ibd. S. 102 zum Grabstein aus Niederdollendorf.

⁴⁶⁴ Beispiele aus dem Alten Germanien bei de Vries, *Germ. RG.* § 257 und 262. — Vgl. die grundlegende Polemik S. Bugges, *Studien über die Entstehung der nord. Götter- und Heldensagen*, übers. & durchg. v. O. Brenner, München 1889, S. 482 ff.

schaft 'in der Schlangenhöhle' erspart geblieben sei⁴⁶⁵. Es scheint jedoch im Gegenteil so, dass dieser 'heroische Geist' in der theologischen Lehrdichtung karolingischen Gepräges⁴⁶⁶ nur noch in den ererbten lexikalischen Formen und in den poetischen Formeln ein Schattendasein führt.

Ein solches Relikt ist etwa auch das Wort *heliðhelm / hæledhelm* (GB v. 446), welches im Heliand noch im ursprünglichen Sinne als 'magisch-dämonische Beeinflussung einer Person' (v. 5452)⁴⁶⁷ gebraucht wurde. Es ist hier (schon im as. Original?) als 'magischer, unsichtbar machender Helm' volksetymologisch missverstanden. Und einzig dieses Zauberrequisit bildet die materielle Rüstung des Höllenboten, wie sie in den traditionellen Formeln des aus der Heldenepik entlehnten Bewaffnungs-Introitus geschildert wird. Der Höllenbote bereitet sich zu seinem Unternehmen vor:

442 Angan hine þa gyrwan
444 hæledhelm on heafod asette and þone full hearde
[gebund
spenn mid spangum

Seine übrige Ausrüstung besteht aus psychischen Eigenschaften, der dämonischen Zauberlist und magischen Macht des pervertierten *vigor angelicus*:

443 hæfde fæcne hyge
445 wiste him spræca fela / wora worda
447 hæfde hyge strangne
449 feondes cræfte
453 þurh feondes cræft⁴⁶⁸

Durch diese unheimliche Zauberkraft — und nicht mit Hilfe einer hier ja ganz unnützen Tarnkappe! — kann sich der Höllenbote einen Weg durch das Flammenmeer bahnen (449 *swang þæt fyr on twa*) und durch das verrammelte

⁴⁶⁵ Vgl. bes. oben, *Ansätze II*, S. 76 ff.; I Anm. 80.

⁴⁶⁶ Zu diesem Charakter des *as. Genesis* vgl. besonders die Ausführungen in: Verf., *Huld und Huldverlust*, und in: Verf., *Proskynesis und Philoxenie in der as. Genesis* (erscheint demnächst in der *Gedenkschrift für Richard Kienast*).

⁴⁶⁷ Vgl. vorläufig oben die Anm. 202; 228; 242; 253; 253a.

⁴⁶⁸ Auch hier, in den dicht aufeinanderfolgenden Abversen, das Mittel der persuasiven *iteratio*, zur Warnung des Hörers vor der heimtückischen Macht der Dämonen, zugleich ein Mittel der Apologie der urelterlichen Schuld: vgl. oben Anm. 247.

Höllentor das Gefängnis verlassen (416 *þurh þas clustro*; 447 *hwearf him þurh þa helldora*). Das Durchfliegen des Höllentores (vgl. die Miniatur p. 20 und p. 36) entspricht in seiner theologischen Bedeutung dem 'Überkriechen der Paradiesesmauern' von Seiten der teuflischen Schlange, die 'von aussen' das Böse in den Garten Eden hineinträgt⁴⁶⁹. (Und dem heimlichen Entweichen des Gefangenen aus dem verriegelten Höllenkerker entspricht bei dem Vollzug der Heilstat gegenläufig das siegreiche Vordringen des Erlösers, dem es allein vorbehalten bleibt, die Tore des Hades aus den Angeln zu reißen, ihre Ketten und Riegel zu zer-schmettern).

20. Die Liste der Höllenqualen für die Verräter-Engel klingt wie ein vielfältiges Echo der Beschreibung des Strafortes in dem Gesicht des Zweiten Henoch:

- 10,1. ... dort zeigten sie mir einen fürchterlichen Ort
2. Dort war Finsternis und Nebel,
keinerlei Licht
nur Feuer und Flammen.
Und Finsternis senkt sich auf jenen Ort.
3. Dort gibt es nur Frost, Eis und Kerker.
Und grausame, mitleidlose Engel tragen Waffen
und peinigen unbarmherzig ...⁴⁷⁰

Denn sowohl das Gegensatzpaar Feuer-Flammen — Frost-Eis als wahrscheinlich auch die 'Peinigung durch Plageengel' finden ihren Platz in der Höllenschilderung der GB. Gleich am Anfang heisst es von den Qualen der Gefallenen:

- 313 þær hæbbað heo on æfyn ungemet lange,
ealra feonda gehwilt, fyr edneowe,
þonne cymð on uhtan easterne wind,
frost fyrnum cald. Symble fyr oððe gar,
317 sum heard gewrinc (*lies*: geswinc)⁴⁷¹, habban sceoldon.

Da haben sie am Abend, masslos lange, alle Arten von Feinden (zu erdulden), immer wieder neues Feuer; dann kommt

⁴⁶⁹ Vgl. bes. oben Anm. 239; 244 und 247.

⁴⁷⁰ Riessler, S. 455 (Fassung B). Vgl. unten Anm. 537.

⁴⁷¹ Vgl. unten zu den Möglichkeiten der Emendation.

vor Sonnenaufgang der Ostwind und schrecklich kalter Frost. Immerfort mussten sie Feuer oder Speer, irgendwelche schlimme Folterqual, (zu erleiden) haben.

Dieser Passus befremdet durch Motive, die dann in der Satansklage nicht wieder erscheinen, während Feuer und Finsternis, wie wir sahen, immer wieder erwähnt werden. Auffällig ist besonders die zeitliche und/oder geographische Verteilung des Hin- und Her zwischen Hitze und Kälte: zwischen Abend und Morgen (Westen und Osten).

20.1. Die Thermalpeinigung, eine 'Lieblingsfolter der irischen Visionshöllen', welche noch in modernsten Strafzellen in Gebrauch sein soll, reicht zurück bis zur Tartarosvorstellung der Antike. Bei Lukian etwa muss ein Mensch zur Strafe nackt und gefesselt auf dem Haimos im Schnee liegen, nachdem er mit Pech gequält worden war⁴⁷². Die biblische Trägerstelle ist Job 24,19 *Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium, et usque ad inferos peccatum illius*⁴⁷³. In der *Visio Pauli* leidet eine Sünderkategorie an verschiedenen Körperteilen gleichzeitig Feuerhitze und Eiseskälte⁴⁷⁴. In der ebenfalls weitbekannten Höllen-

⁴⁷² Δραπέται 33. Dieser und andere Nachweise bei Dieterich, *Nekyia*, S. 201 f. — Vgl. A. Rüegg, *Die Jenseitsvorstellungen vor Dante und die übrigen literarischen Voraussetzungen der 'Divina Commedia'*. Einsiedeln-Köln 1945. Bd. 1, S. 356; Owen, *The Vision of Hell*, S. 34. — Vgl. weiter Cumont, *Lux Perpetua* (wie oben Anm. 400a), S. 227, mit verschiedenen Nachweisen, worunter Salustius Philosophus 19 (Nock): κολάζονται δὲ τοῦ σώματος ἐξελοῦσαι, αἱ μὲν ἐνταῦθα πλανώμεναι αἱ δὲ εἰς τινὰς τόπους τῆς γῆς θερμούς ἢ ψυχρούς, αἱ δὲ ὑπὸ δαιμόνων ταραττόμεναι.

⁴⁷³ Vgl. die Exegese bei Hieronymus, *Comm. in Librum Job*, MPL 26, 685: *Quasi duas gehennas sanctus Job dicere mihi videtur, ignis et frigoris... Forte in ipsa gehenna talis sensuum cruciatus fiet illis ... ut quasi de loco ad locum transitus aestiment...* Zur jüdischen Exegese vgl. unten Anm. 485.

⁴⁷⁴ ed. Silverstein (wie oben Anm. 366a): Red. I (S. 154) *Et ignis urebat unam partem, altera frigescibat*. II (S. 157) *...uidit in loco glaciali uiros et mulieres quos ignis urebat una parte et ex altera parte frigebat, nimis ullulantes*; ähnlich III a, b, d (S.

vision des Northumbriers Dricthelm († 696), welche Beda erzählt, hat die Wechselqual noch den eigentümlichen Zug des Hin- und Hergeworfenwerdens (s.u. Anm. 483): das Höllental ist auf dem linken Hang ein glühendes Feuermeer, auf den rechten Hang gehen Hagel und Schneegestöber nieder, und beide Seiten sind voll von Sünderseelen, die von einem wütenden Sturm hinüber und herüber getrieben werden⁴⁷⁵. Im Höllental der politischen *Visio Bernoldi* sind es Strafdämonen, welche die Sünder aus der Feuerflamme des Höllenputeus in eiskaltes Wasser stossen — auch Bischöfe sind dort einer ähnlichen Heiss-Kalt-Tortur ausgesetzt⁴⁷⁶.

In diesem hier besonders interessierenden, zwischen 877 und 882 von Hinkmar verfassten Pamphlet werden Motive verschiedener Jenseitsvisionen verarbeitet, u.a. auch der von Beda redigierten. Auch die wohl später (um 900?) entstandene Vision Karls III benützt diese Höllenschablonen zu Propa-

176 f.). VII (S. 206) *... uidi uiros ac mulieres in loco glaciali, quorum superiorem partem medietatis urebat ignis, inferiorem glacies frigebat ...*

⁴⁷⁵ *Historia Ecclesiastica* (ed. Colgrave) V, 12 (S. 491 f.): *Deuenimus ad uallem ... quae ad laeuam nobis sita, unum latus flammis feruentibus nimium terribilis, alterum furenti grandine ac frigore niuium omnia perflante atque uerrente non minus intolerabile praefererat*. — Colgrave gibt ibd. weitere Nachweise zum Vorkommen der Vorstellung bei Beda. — Vgl. Fritzsche (wie oben Anm. 426). — Vgl. unten Anm. 484.

⁴⁷⁶ *Hincmari Archiepiscopi Remensis Opera ... Cura et studio Iacobi Sirmondi...* Paris 1645. I., S. 805 f.: (der Visionär sieht 41 Bischöfe, darunter Ebo) *per vices nimio frigore horribiliter cum fletu et stridore dentium tremulantes, et per vices calore nimio aestuantes*. Weiter S. 807: *Et vidi ... profundam vallem, & puteum teterrimum, & aquam nigram quasi pix esset ... Et subito flamma et fumus processit de ipso puteo quasi usque ad caelum. Et residente flamma in puteum, & euanescente fumo, erant quatuor daemones, qui multitudinem animarum, per quatuor partes diuisas, per ipsum puteum minabant vsque ad quandam aquam nimis frigidissimam, sicut animalia minari solent vt adaquentur ... Hoc cotidie faciunt isti daemones, et sustinent istae miserae animae vna vice in die ...* Text auch MPL 125, 1115. — Vgl. Fritzsche, S. 340 f.

gandazwecken, um Stimmung für den späteren Kaiser Ludwig III (890-928) zu machen⁴⁷⁷: Dieser sitzt zusammen mit seinem Vater Lothar bereits gekrönt im Paradies, während seine Feinde in Höllenpein schmachten — so muss Ludwig, der Vater Karls, abwechselnd in heissem und kaltem Wasser stehen. Aber auch dem Visionär, Karl III selbst, wird mit dieser Tortur gedroht, wenn er sich nicht bessere ... die Fässer mit kochendem Wasser stünden schon bereit!⁴⁷⁸ — Wir verzichten auf die ursprünglich geplante Interpretation von Engelsturz und Höllenklage auf der Folie der Phänomenologie solcher politisch gezielter Höllenvisionen. In diesem Gesichtswinkel hätte der Planctus Luzifer-Satans die (von fränkischer Seite für das sächsische Urpublikum bestimmte) Funktion einer Warnrede: dem Verrat am *dominus* gebührt von rechts wegen die gnadenlose, ewige Verdammung — die weltliche Obrigkeit ist zur mitleidslosen Strafe verpflichtet. Denn der bereuten *infidelitas* der Ureltern (vgl. *Ansätze* I, S. 171 ff.) steht als *casus* des reuelosen Verrates das Verhalten Luzifers gegenüber, welcher von demselben Hinkmar als spiegelbildliches Exemplum den zeitgenössischen Störern der gottgewollten staatlichen Ordnung vorgestellt wird: Die Rebellen wider die Königsgewalt handeln *sicut archangelus, qui nunc est diabolus* — ihre Genossen sind *subiecti diabolo, et Dei inimici constituuntur* (Synode von Pitres, a. 862).⁴⁷⁹ Wie die Protoplasten

⁴⁷⁷ W. Levison, *Die Politik in den Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters*, in: *Festgabe F.v. Bezold*, Bonn-Leipzig 1921, S. 97 ff., macht die Entstehung des Pamphletes unter dem Nachfolger Hinkmars, Fulko von Reims (883-900), wahrscheinlich. Ludwig von Niederburgund, ein Urenkel Lothars I, wurde von Karl III 887 adoptiert; er überschritt die Alpen 900 und erhielt 901 in Rom die Kaiserwürde, wurde aber nach wenigen Jahren aus Italien vertrieben.

⁴⁷⁸ L. Deschamps, *Notice sur un manuscrit de la bibliothèque de Saint-Omer*, in: *Mémoires de la société des antiquaires de la Morinie* 5 (1841), S. 188: (der Visionär erblickt) *unum dolium ubi erat fervens aqua ... stare genitorem meum Hludovicum usque ad femora; et nimiã dolore percussus et rigore aggravatus ... « Uno enim die sum in isto ferventis balnei dolio, et aliã die transmittor in isto altero suavissimae aquae dolio... » Cumque respexissem, vidi ibi duo altissima dolia bullientia, ista inquit tibi sunt preparata nisi te emendaveris et penitentiam egeris de tuis nefandis delictis...* (Andere Texte und Angaben bei Levison, a.a.O., S. 97 Anm. 1). Vgl. Fritzsche, S. 345.

⁴⁷⁹ MGH LL I, S. 479. Vgl. Verf., *Huld und Huldverlust*, S. 41 ff. und bes. S. 45.

nach der 'Öffnung der Augen' bereits die Unbill des irdischen Wetters fürchten — (v. 805 ff.) Winde, Hagel und Frost, dann wieder heisse, brennende Sonne —, so ist der auf immer Gestürzte schutzlos (wie auch die Ureltern von sich glauben)⁴⁸⁰ der ewigen Qual des Wechsels von heiss und kalt ausgesetzt. Der Sturz der Anmassenden von der Höhe ihrer Machtposition und ihre Höllenstrafe erscheint immer wieder als Wunsch-Bild in Situationen politischen Kampfes: der verdiente Fall des Gegners wird, dieser elastischen Schablone leicht eingefügt, bereits als geschehen empfunden, das eigene Anliegen mit dem Sieg der guten Sache identifiziert. Als bekanntes Beispiel sei aus Luthers Kampfbildern 'Der Sturz des Papstes in den Abgrund' genannt, « in die Teufe des Feurs und Schwefels »⁴⁸¹.

In der Vision Tnugdals (Mitte 12. Jh.) befällt die Wechselqual eben die Verräter: sie werden von teuflischen, mit glühenden Gabeln bewaffneten Folterknechten von einer Bergseite auf die andere geworfen, von der schwefligen Feuerglut in die bittere Kälte, in Wind und Schnee⁴⁸². Im Fegefeuer des Hl. Patrick erscheint die Wechseltortur zweimal; zuerst in einer Peinigungsliste nach der Reptilienfolter (IX, 2): Instrumente sind zwei Winde, ein glühendheisser und ein eiskalter. Dann wieder sind die beiden Qualen auf getrennte Szenen verteilt: von einem Berg wird eine Schar von Sündern durch einen mächtigen, von Norden kommenden Windstoss in einen stinkenden Eisfluss geworfen; Dämonen stossen sie mit eisernen Haken zurück,

⁴⁸⁰ Die Ausgesetztheit und Schutzlosigkeit der Höllenbewohner wird in der verwandten Höllenklage von *Christ and Satan* besonders hervorgehoben: 100 *nagan we dæs heolstres þæt we us gehydan mægon in ðissum neowlan genipe*.

⁴⁸¹ M. Luther, *Passional Christi und Antichristi*. Mit Bildern von Lucas Cranach dem Älteren. Auf's Neue aufgelegt, Leipzig o.J., S. 43; *Passional Christi und Antichristi. Lucas Cranachs Holzschnitte mit dem Texte von Melanchton...* Berlin 1885. Vgl. Wirth, *Engelsturz* (wie Anm. 369), Sp. 653 f.

⁴⁸² ed. Wagner (wie Anm. 398), S. 14: (*Mons ...*) *erat namque ex una parte ... ignis puteus, sulphureus atque tenebrosus, ex altera autem parte nix glacialis et cum grandine ventus horribilis...* Vgl. S. 18. Sieh auch Owen, S. 28.

wenn sie herauszukriechen versuchen. Weiter im *Süden* werden die Verdammten dann von einer dunklen, stinkenden Schwefelflamme aus dem Höllenschlund geschleudert, worein sie wieder fallen⁴⁸³.

Die hier angeführten Beispiele zeigen, dass die in GB auf Morgen und Abend verteilte Wechselqual in den Jenseitsvisionen irischen Ursprungs enge Parallelen besitzt. Interessant ist dazu besonders die schon früh belegte rabbinische Exegese zu Is. 27,8, in Bezug auf den 'rauen Sturm des Herrn am Tage des Ostwinds' (vgl. Jer. 18,17), zu Prov. 31,21 u.a., und die Anschauung, dass die Insassen des Gehinnom sechs Monate in der Glut und sechs Monate im Schnee büßen⁴⁸⁴.

⁴⁸³ *Tractatus de Purgatorio S. Patricii*, 12. Jh.; XIII-XIV, ed. K. Warnke, *Das Buch vom Espurgatoire S. Patrice der Marie de France und seine Quelle*, = *Bibliotheca Normannica* 9, Halle 1938. IX, 2: *Nudi et isti, sicut ceteri, esse videbantur et vento frigido et urente flagrique demonum cruciabantur ... XIII. 3 ... et ecce ab aquilone ventus turbinis veniebat qui et ipsos (die Dämonen) et quem duxerunt omnemque populum illum (die Sünder) arripuit et in flumine fetido et frigidissimo flentem et eiulantem longe in alia montis parte iactavit, in quo nimio frigore vexabantur. 4. Et cum de aqua surgere niterentur, currentes desuper aquas demones uncis ferreis in ispo flumine immerserunt eos... XIV. 1. Accedunt ad illum (dem Visionär) demones, contra austrum eum trahentes. 2. Et ecce ante se vidit flammam tetram et sulfureo fetore fetidam quasi de puteo ascendere et quasi homines nudos et igneos utriusque sexus diverseque etatis sicut scintillas ignis sursum in aere iactari, qui et, flammarum vi deficiente, iterum reciderunt in puteum et in ignem. — Vgl. Owen, S. 43. —*

Auch die *Vision of the Boy William*, die in das *Speculum historiale* (xxviii, c. 84) des Vincent von Beauvais aufgenommen wurde, nennt unter den Höllenleiden, an erster Stelle, diese Wechselqual, als Hin und Her zwischen zwei Regionen des Höllentals, eine mit eiskaltem Wasser, die andere mit Feuer gefüllt: *... vallem vidit tenebrosam habentem hinc ignem. illinc aquam frigidissimam. vbi anima de vno in aliud semper transibant.* — Vgl. Owen, S. 15.

⁴⁸⁴ Strack-Billerbeck, *Kommentar*, 4.2. S. 1076; 1079 (f, i) und S. 1058 f. Vgl. auch A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim...*, 3, S. 71: dem R. Josua ben Levi wird von dem Propheten Elia das Gehinnom gezeigt; unter anderen Qualen sieht

Auch in *Christ and Satan* wird diese Wechselqual als Strafe der Verräter-Engel genannt, jedoch fehlt hier das zeitliche (und geographische?) Element: (v. 131) *Hwæt, her hat and cealt hwilum mengad*; (v. 334) *Nabbad he to hyhte nymbe cyle and fyr*; da diese *Klage aus der Hölle* wahrscheinlich Motive und Vokabular der GB verarbeitet, mag auch das Hitze-Kälte-Motiv von dort stammen⁴⁸⁵. In der Höllenbeschreibung des *Poema morale* ist diese Folter gleichfalls erwähnt: (v. 138) *hwilce hete is der saule wuned, hu biter winde þer blawed*.

20.2. Während die Wechselpein von Hitze und Kälte also in den Jenseitsvisionen vielfach zu belegen und vielleicht am ehesten mit der Heiss- und Kaltwindtortur irischer Tradition, wie sie später in dem Fegefeuer des Hl. Patrick erscheint, genetisch zu verbinden ist, bereiten die in der oben zitierten Partie zuletzt (v. 316b/317a)

er Menschen, die « aus dem Feuer in den Schnee und aus dem Schnee ins Feuer » geworfen werden, wie Schafe, die der Hirt « von Berg zu Berg treibt » (zu Ps. 48,15), vgl. unten Anm. 541. Anderswo (S. 72) ist der Heiss-Kalt-Wechsel auf die Wochentage und den Sabbat verteilt, so dass die Kälte als Sabbat-Ruhe (vgl. etwa Silverstein, *Visio Sancti Pauli*, S. 79 und Anm. 96) gilt und der Schnee von der glühenden Flamme des Gehinnom kühlt (zu Job 24,19); vgl. auch S. 74. — J. F. Vickrey, *Genesis B. A New Analysis and Edition*. Diss. Indiana University 1960, S. 155, zieht, wie ich nachträglich sehe, ebenfalls einige Beispiele der Visionsliteratur als Parallelen in Betracht, nach dem Vorgang von E. J. Becker, *A Contribution to the Comparative Study of the medieval Visions of Heaven and Hell...*, Baltimore 1899, S. 22 und 49-69 (mir leider nicht zugänglich) und von S. J. Crawford (« *Anglia* » 49, 1926, S. 279 ff.). Crawford hatte auch (« *Anglia* » 48, 1924, S. 99 f.) auf Bedas *De die iudicii*, v. 93 ff. hingewiesen: *Nec uox ulla ualet miseris edicere poenas: Ignibus aeternae nigris loca plena gehennae, Frigora mixta simul feruentibus algida flammis: Nunc oculos nimio flentes ardore camini, nunc iterum nimio stridentes frigore dentes ...* (CCSL 122); die englische Version *Be domes dæge* überträgt: (190) *þær synt to sorge æt somme gemenged. se þrosma lig. and se þrece gicela. swide hat and ceald. helle to middes*, ed. J. R. Lumby, E. E. T. S. 65; vgl. auch Klæber, « *Anglia* » 49 (1926), S. 362 f.

⁴⁸⁵ Siehe oben Anm. 459a.

aufgezählten beiden Qualen grössere Schwierigkeiten, weil der Verdacht hinzukommt, dass auch Textverderbnis vorliegen könnte⁴⁸⁶. Wir beschränken uns hier darauf, das in seiner Bedeutung schlecht greifbare hsl. *gewrinc* nach dem Vorgang von Thorp, Grueters, Krapp u.a. zu *geswinc* zu emendieren, wozu die ags. Graphie von *r* und *s* ermächtigt. Der Sinn von *geswinc* 'labor, tribulatio' wird durch das verwandte Verbum *swingan* 'geisseln, foltern' in seiner spezifischen Bedeutung 'Folter' unterstrichen, welche die hier im folgenden versuchte Interpretation von *gar* weiter stützt.

Wir klammern die von Vickrey 1960⁴⁸⁷ erneut in Betracht gezogene Lösung aus, hier *geþwing* zu lesen, weil in der as. Vorlage, wie Sisam vermutet hatte⁴⁸⁸, wahrscheinlich *gethwing* gestanden hatte: der ags. Übersetzer hatte durchaus die Möglichkeit, diesen Saxonismus beizubehalten, wäre dies in seiner Absicht gelegen. In der Tat lesen wir GB v. 696 *habban sceoldon and hell gepwin* (folgender Buchstabe radiert): hier ist also auch die Collocation erhalten, in der as. *gethwing* 'Bedrängnis' ausschliesslich erscheint. Vgl. *Hel.* 945) *helligithuing, hella githuing* C; (1500) *helligethuing, hella githuing* C (Synonym von *bred baluuuti*); (2145) *hard helleo gethuing, hard helligithuing* C (als Höllenschicksal zusammen mit Zähneklappern, Feuer, Hitze und Finsternis, in Mittelstellung); (5169) *hard hellie gethuing, hard helligithuing* C (des Judas Ende: zwischen *uuti* und *het endi thiustri, diap doðes dalu*). Diese letzten beiden Belege und GB v. 696 machen es wahrscheinlich, dass unsere Stelle im as. Original gelautet hatte: 317 *hard helligithuing hebbean scoldun*. Dies berechtigt jedoch keineswegs dazu, in den ags. Kontext den nur v. 696 belegten Saxonismus *geþwin(g)* einzusetzen, wurde doch auch das as. Verbum *thwingan* (AG 12, einziger Beleg) in der Parallelstelle GB v. 802 von dem Übersetzer (oder von dem Bearbeiter der Übersetzung?) durch ags. *slitan* wie-

⁴⁸⁶ Es überrascht das unlogische Nebeneinander von *on æfyn* und *ungemet lange*, sowie auch *symble - sum*, wo man *sum - sum* erwartet hätte, vgl. etwa GB 636 und Verf., *Eva reicht den Todesbecher*, S. 61 f. Sieh aber auch GB 431 *and wyrd him wite gegarwod, sum heard hearmscearu*.

⁴⁸⁷ wie oben Anm. 484, S. 158.

⁴⁸⁸ « RESt » 22 (1946), S. 257.

dergegeben. Ags. *geswinc* 'labor, tribulatio' ist Synonym von as. *gethuing* und gibt hier einem guten Sinn; der Ausdruck kommt zweimal in den Metamorphosen vor; wichtig ist die homiletische Verwendung als zusammenfassende Bezeichnung für die 'Höllqualen' in *Verc. Hom.* IV, wo die Seele des Asketen Gott bei der Auferstehung für ihren Körper bittet, welcher durch die Selbst-*Peinigung* ihrer beider Befreiung von der ewigen *Pein* verdient habe: *swidost swanc for me on þinum naman ... þæt he wolde þæt wit næfdon þa ecan geswinc*⁴⁸⁹. *geswinc* steht hier bei *swingan*, das in *Christ* (v. 1623) und in *Andreas* (v. 966) als 'flagellare' und in *Juliana* viermal als Torturwort erscheint: v. 142 (der entmenschte Vater lässt die Widerspenstige foltern) *Het hi þa swingan susle þreagan wutum wægan* 'er liess sie da geisseln, durch die Tortur quälen, mit Qualen martern); v. 188 (Heliseus lässt Juliana auf der Folter 'strecken') *and mid sweopum swingan* 'und mit Geisseln peitschen'; der aus der Hölle gesandte Teufel in Engelsgestalt, welcher von der Heiligen entlarvt wird, bekennt, dass seinesgleichen kein leichtes Leben unter dem Befehl des Höllenfürsten haben, denn er sendet ihnen aus seinem engeren Gefolge Schergen nach, damit sie die pflichtvergessenen oder erfolglosen Diener-teufel binden und quälen: (v. 337) *þæt hi usic binden and in bælwylme suslum swingen* ('dass sie uns binden und in der Feuerglut mit Marterqualen foltern')⁴⁹⁰ — Zu *swingan / geswinc /* vgl. auch das Subst. f. *swinge* 'Streich, Hieb'; *swingel(le)* f. 'Peitsche, Geissel, Stab, Schlag' usw. Als Kompositum mit *sweord-, hand-* im Sinne von 'Schwingen der Waffen und Hände im Kampf' erscheint *geswing, geswinc*, das als Simplex poetisch nur als 'gewaltsames Hin und Her der Wogen' belegt ist. — Man fragt sich, welches Folterinstrument bei der als *geswinc* bezeichneten Tortur verwendet wurde. Ist es möglich, an die mehrhakigen, harpunen-, flegel- und lanzenartigen Geräte zu denken, welche die Höllendä-

⁴⁸⁹ wie Anm. 356, S. 156.

⁴⁹⁰ Es sei nebenbei bemerkt, dass diese Stelle im Hinblick auf die Höllenschilderung der GB von Interesse ist, wo eben die Teufel die Qualen der Verdammten leiden. Die Strafen der ungehorsamen Teufel werden weiter so beschrieben: 339b *we þa heardestan and þa wyrrestan witu geþoliað þurh sarslege* 'wir erdulden da die härteste und schlimmste Strafe durch schmerzliche Schläge'. Der arme Teufel erklärt dann (617), die Heilige habe ihn bei seinem Besuch im Gefängnis gebunden und gepeinigt ... *and mid wutum swong*. Vgl. zu *swingan* auch Grimm, RA, 703 (II, S. 289).

monen auf den Illustrationen des Junius-MS in den Händen schwingen? Wir erinnern an den oben zitierte Passus des *Tnugdalus* und stellen ihn neben die am Anfang dieses Abschnittes zitierte Stelle der Henoch-Vision: hier peinigen mitleidslose Engel mit ihren Waffen, dort die Dämonen mit Stich und Hieb die in der Wechselpein Leidenden: *demonum ictus, ardorem ignis, asperitatem frigoris* haben sie zu erdulden...⁴⁹¹.

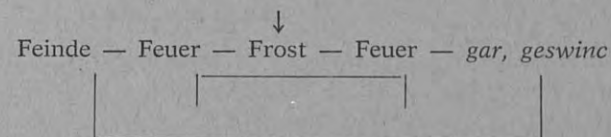
20.3. Was bedeutet also *gar* in diesem Kontext? Man hat die anscheinend unpassende Waffe verschiedentlich durch Kälte-Interpretationen aus dem Weg schaffen wollen — sogar 'Eiszapfen' wurde vorgeschlagen⁴⁹², denn *gar*

⁴⁹¹ Wie oben Anm. 482.

⁴⁹² Vickrey (wie Anm. 484), S. 157, geht aus von der ags. Übersetzung des rabanischen *De die iudicii* (s.o. Anm. 484), wo *frigora algida* mit *se prece gicela* 'die Gewalt der Eiszapfen' (?) wiedergegeben wird (*Be domes dæge*, v. 190, EETS 45): «Is it possible to understand *gar* ... as 'icicle', that is, 'a spear of ice'?» Vickrey weist auf englische und schottische Dialektmetaphern hin, die den Eiszapfen mit 'Dolch' usw. bezeichnen. Diese Deutung überzeugt nicht. Andere Emendationen und Deutungsvorschläge sind bei Vickrey S. 154 zusammengestellt. Wir schliessen uns der *ad-litteram*-Interpretation Krapps an und versuchen, die kryptische Aussage Krapps «prodding with spears (was) commonly a part of the torments of hell» durch Belege zu erhärten. Vickrey weist bereits im Zusammenhang auf die Illustrationen p. 16, 17, 20 des Junius-MS hin, die zeigen, wie einige Teufel von anderen mit Gabeln hin- und hergetrieben («being forked about») werden. Es soll eine genauere Interpretation auch dieses Aspektes versucht werden. — Interessant ist der Versuch von Cross («Neophilologus» 39, 1955, S. 203 f.) der *fyr odde gar* als untrennbare Fügung dem ähnlichen *gare ond lige* (*Juliana*, v. 17) gegenüberstellt und darin einen Vorgänger des Ausdrucks 'mit Feuer und Schwert' erkennt, den er ebenfalls aus späteren Texten belegt. Der Ausdruck beinhaltet jedoch die völlige Verwüstung, Ausrottung, Zerstörung durch Krieg und Kampf als Nachbildung der überaus zahlreich belegten lat. Phrase *ferro ignique / igni ferroque* (Cic. *Phil.* 11, 14, 47; Liv. 3,68 usw. usw.), wie ja auch in dem von Cross genannten Beispiel der *Historia Ecclesiastica* Bedas (I, 15), wo *ferro et flammis* ags. erscheint als 'mid iserne and lige'. In diesen Fällen verbindet 'und' jedoch zwei sich integrierende *modi* der Vernichtung, während GB v. 316 das alternative *odde* die wechselhafte Anwendung zweier Torturarten bezeichnet.

ist ja durch *odde* mit *fyr* gekoppelt, wodurch der Eindruck entsteht, als sei nochmals die Heiss-Kalt-Tortur gemeint. Kann *gar* trotzdem beibehalten werden, und was besagt die '(Strafe der) Lanze'? Kann die Erwähnung von *gar* sich auf die Waffen der Dämonen beziehen?

20.3.1. Die bereits festgestellte Vorliebe unseres Textes für semantisch bedeutungsvolle Muster⁴⁹³ lässt uns zuerst nach der Anordnung der Höllenqualen in dieser Partie fragen. Es scheint Zentralkomposition vorzuliegen:



Es handelt sich wohl um die beliebte Form des *envelope-patterns*⁴⁹⁴: die 'Kälte' ist flankiert von der Gegensatzqual des Feuers, und diese a-b-a-Gruppe ist wiederum eingerahmt durch spezifische Bezeichnungen feindlich-teuflischen Verhaltens: die Wechselqual und die Handlung der Quäler sind einander kongruent. Der Inhalt der äusseren Klammer '*feondas, gar, geswinc*' vermittelt die Vorstellung 'Folteraktion der Dämonen mit Lanze, der lanzenschwingenden Höllenfeinde'.

Wir fassen *sum heard geswinc* als Apposition zu *gar* auf und setzen Komma nach *geswinc*. Man kann *sum heard geswinc* jedoch auch aus dem *envelope-pattern* ausklammern und zusammenfassend verstehen als 'irgendwelche schlimme Folter, wie auch immer sie beschaffen sei' (so bei Krapp).

21. Wir könnten uns hier auf einige Parallelen aus der Tradition dieser Höllentortur 'mit der Lanze' beschränken, um gleichzeitig das wörtliche Verständnis des hsl. *gar* weiter zu befestigen.

⁴⁹³ Vgl. dazu etwa oben, *Ansätze* II, S. 7 ff. und bes. S. 72-74.

⁴⁹⁴ Vgl. ibd. und *Ansätze* I, S. 148 ff.

So erscheint die Lanze etwa als Waffe der bösen Geister in den irischen oder irisch beeinflussten Visionshöllen, auf deren Affinität mit der hier zu erläuternden GB-Partie in Bezug auf die Heiss-Kalt-Qual bereits aufmerksam gemacht wurde. Ähnlich wie die Seele des heiligen Fursa⁴⁹⁵ wird der Geist des Abtes Laisrén⁴⁹⁶ aus dem Körper entrückt: eine Schar Engel führt ihn in die Höhe — da nähert sich ein Schwarm dunkler Dämonen mit dreierlei feurigen Lanzen und Wurfspießen ... In der Hölle erblickt die Visionsseele dann die Teufel, welche die Sünder mit feurigen Gabeln in ihrem Strafort zurückhalten. In der Einleitung der *Visio Wettini* erscheint dem sterbenden Bruder der Teufel mit seinen Marterwerkzeugen nebst einer *caetera spirituum malignorum totum cellulae ipsius spatium implens, cum scutulis et lanceolis...*⁴⁹⁷.

Hier ist die kriegerische Bewaffnung mit Lanze und Schild ein Detail des Themas 'Kampf von Engeln und Teufeln um die Seele eines Verstorbenen'⁴⁹⁸, das ikonographisch auch

⁴⁹⁵ Vgl. Rüegg, *Die Jenseitsvorstellungen* (wie oben Anm. 472), Bd. 1, S. 292 ff. — H. Günter, *Psychologie der Legende*, Freiburg 1949, S. 308.

⁴⁹⁶ Rüegg, *ibid.* Die Vision des Laisrén (vielleicht identisch mit dem 638 verstorbenen Abt von Lethglenn) ist in einem Fragment des 15. Jhs erhalten: ed. und übers. von Kuno Meyer, *Stories and Songs from Irish Mss.*, in *Otia Merseiana. The Publication of the Arts Faculty of University College Liverpool*, Bd. 1, 1899, S. 113 ff., hier S. 117, c. 3: eine Schar von Dämonen nähert sich «with fiery (hair?) about them and fire coming out of their every limb. On those demons he discerned three shapes. Some had a very black shape, and had fiery bulging spears in their hands; others had a dark brown shape, and had fiery darts in their hands. A third number had a shaggy shape, and fiery hair growing through them like the hair of a thistle, and fiery javelins in their hands».

⁴⁹⁷ *Visio Wettini*, MGH Poetae II, S. 268.

⁴⁹⁸ Das Motiv findet sich etwa in dem oft für ähnliche Schilderungen vorbildlichen IV. Buch der *Dialogi* Gregors des Grossen (c. 36); vgl. Owen, *The Vision of Hell*, S. 43 f. und S. 12. — Silverstein (wie oben Anm. 366a), S. 77 f. Ähnliche Bilder sind

bei der Seelenwägung des Endgerichtes erscheint. Als Beispiel sei die Weltgerichtsdarstellung von Torcello genannt: dort stören merkurartig geflügelte Höllendämonen die Tätigkeit Michaels, indem sie mit ihren Lanzen versuchen, eine Waagschale zu ihren Gunsten herunterzuziehen. Anderswo, in demselben Ambiente⁴⁹⁹, ist es auch wohl der Erzengel selbst, der — in einer Hand die Waage — mit seinem langen Speer die von unten greifende Klaue beiseitedrückt⁵⁰⁰ oder den teuflischen Störer durchbohrt. Während in einigen Darstellungen die 'Gerichtselgel', zuvörderst Michael, mit Speer oder Kreuzstab die Verdammten in die lodernden Höllenflammen schieben⁵⁰¹ oder auch teuflische Geister in ihr Element

an die Vorstellungen der Seelenbrücke und Himmelsleiter geknüpft. Vgl. R. Willard, *Two Apocrypha...* (wie Anm. 366a); Rüegg, *Die Jenseitsvorstellungen* (wie Anm. 472), Bd. 1, S. 202 f. Vgl. oben Anm. 367a und unten Anm. 558.

⁴⁹⁹ Verwandte Denkmäler bei O. Gillen, *Ikonographische Studien zum Hortus Deliciarum der Herrad von Landsberg*. *Kunstwiss. Studien* 9. Berlin 1931, S. 36 ff.; Brenk, *Tradition und Neuerung*, S. 80 ff.; S. 196.

⁵⁰⁰ Kuppelmosaik des Baptisteriums von S. Marco in Venedig, vgl. etwa Rosenberg, *Engel und Dämonen*, S. 140 f. — Ein frühes irisches Beispiel bei Brenk, *Tradition und Neuerung*, S. 140 Anm. 23. — Speere oder Lanzen sind das Kennzeichen des Engelchores der Gewalten (*dominationes*), denen der Kampf gegen den Satan und sein Gefolge aufgetragen ist (Rosenberg, S. 139), aber auch der dritten *taxis* des areopagitischen Engelsystems (Fürstentümer. Erzengel und Engel): nach dem Malerbuche des Berges Athos (Schäfer, S. 102) tragen sie Kriegergewänder, in den Händen haben sie Lanzen, deren Spitzen in Äxte oder Spiesse auslaufen. Der Speerträger und Teufelsbekämpfer kat' exochen ist jedoch Michael. vgl. unten.

⁵⁰¹ wie in Torcello und den verwandten Denkmälern (vgl. oben Anm. 499 und etwa R. Villeneuve, *Le Diable dans l'Art. Essai d'icographie comparée à propos des rapports entre l'art et le satanisme*. Paris 1957, bei S. 96). — D. I. Pallas, *Himmelsmächte...*, in: *Reallexikon der byzantinischen Kunst*, Bd. 3, Sp. 31, nennt u.a. die Darstellung des Gerichtes in der Panhagia Mavriotissa zu Kastoria (vgl. unten Anm. 516); vgl. N. K. Mutsopoulos, *Kastoria...* Athen 1967, Abb. 35; 45-48; Vat. gr. 752, fol. 28^r zu Ps. 6,2 bei De Wald, *The Illustrations in the Mss. of the Septuagint* III, 2, 9 und Taf. 16. Vgl. dazu etwa Gillen, *Ikonographische Studien*, S. 39. — Karolingische Beispiele: Stuttgarter Psalter fol. 42^r zu Ps. 34,4,5,6 ... *et angelus Domini coarctans eos*. Utrecht-Psalter: fol. 5^r im Anschluss

zurückweisen⁵⁰², gehört es in anderen Bereichen zur Norm, dass die Teufel selbst die Sünder in den zur Hölle fließenden Feuerstrom werfen, um sie dort grausam « mit tyrannischen Werkzeugen, Lanzen und Spiessen » zu quälen: die einen stossen sie mit Speeren in die Flammen, die anderen umschlingen sie und zerren sie mit Gewalt unter die Erde.⁵⁰³

In den Höllenszenarien der westlichen Kirchen-skulptur sind solcherart bewaffnete Dämonen tätig: im 'Doom' des York Minster etwa plagen Monstren die im Höllenrachen zusammengedrängten Sünder mit speerartigen Stäben, anderswo — um ein weiteres englisches Beispiel herauszugreifen — wird der *Dives* im Höllenschlund, worein er mit seinen Genossen kopfunter

an Ps. 9,18: ein vom Himmel herabschwebender Engel stösst mit seinem Speer die Gottlosen in den flammenden Höllenofen (Brenk, *Tradition und Neuerung*, S. 120 f. und Abb. 36); auch in dem Gerichtsbild zum Symbolum Apostolicum (fol. 90^v) stösst der richtende Engel mit dem Kreuzstab die Verdammten in die Flammen (ibd. S. 121 und Abb. 37); zu Ps. 91,7 und 8 (fol. 53^v) sieht man zwei mit Speer und Schild bewaffnete Krieger, welche die Gottlosen links und rechts in das feurige Tal und zum fressenden Maul der Hadesmaske hinuntertreiben (Brenk, ibd. S. 122 und Abb. 38). Vgl. unten Anm. 525.

⁵⁰² So etwa in einer der Miniaturen zu den Predigten des Mönches Jakob, vat. gr. 1162, fol. 92: 'Maria, unterstützt von den sechzig Gewalten, triumphiert über die Dämonen': eine Gruppe von Engeln mit langen Lanzen stösst dunkle Dämonen und den gebundenen Satan, von der Gottesmutter herunterschwebend, in die Nacht der Unterwelt zurück, in der die glänzenden Speerspitzen der Verfolger aufleuchten. Ed. C. Stornajolo, *Miniature delle Omilie di Giacomo Monaco...*, Roma 1910, Bl. 37. (Cfr. MPG 127, col. 697-700).

⁵⁰³ So lautet die Anweisung im *Malerbuch des Berges Athos* (God. Schäfer, S. 268 f.). Besonders ausgeprägt ist dieses Motiv in einer späten russischen Ikone des 16. Jh.s gestaltet, wo der vom Throne des Richters ausgehende, schlangenartig gewundene Feuerstrom durch Knoten in Segmente geteilt ist — wohl als Gegenstück zur Himmlischen Leiter: diese Stationen sind von bewaffneten Höllendämonen besetzt. Reproduktion bei Milošević (wie oben 369a). Dem Verlag Aurel Bongers sei für die freundliche Überlassung einer Vergrößerung herzlich gedankt; hier Abb. 6.

stürzt, von einem Teufel gepeinigt, der ihn mit einer wirtelartigen Spitze sticht (s.o. *ictus!*)⁵⁰⁴. In vielen Darstellungen der Anastasis findet sich die umgekehrte 'Speerstrafe': hier ist es der Leviathan oder der anthropomorphe Satan selbst, der diese Verwundung erleidet: der Erlöser oder ein Begleiterengel (Michael) stösst ihm Lanze oder Kreuzfahne in den Rachen (Süditalienische Exultet-Rollen; Chaldon, usw.), eine Siebergeste, die ähnlich auch im Moment des Engelsturzes vollzogen wird⁵⁰⁵.

Während der Illustrator der Engelsturz-Szene im Junius-MS (p. 3) die Vertreibung der Rebellen (nach Jo. 3,19; Zach. 9,14) durch die Hand des pfeilschleudernden Logos darstellt, ist anderswo der Vollzug dieses Strafgerichts in die Hand Michaels, des Speerengels *kat'exochen*, gelegt. Apok. 12,17 und 20,1 ff. definieren Michael als Besieger des alten Drachens, des Teufels⁵⁰⁶. Die Chiffre des Drachenkampfes, in welche die

⁵⁰⁴ Saxl, *The English Sculpture of the 12th ct.* (wie oben Anm. 380), S. 55, Abb. XCIII und Abb. LII. — Besonders auffällig ist das Motiv der Speerstrafe in der Hölle des Jüngsten Gerichts bei Beato Angelico entwickelt (Villeneuve, wie oben Anm. 501, bei S. 97), wo in jeder Höllenbulge Verdammte mit Spiessen, Lanzen oder ähnlichen Instrumenten durchbohrt, zurückgehalten, gedrängt oder zerkratzt werden.

⁵⁰⁵ Die Anastasis-Szenen der Exultet-Rollen sind nun am besten zugänglich bei Schiller, *Ikonographie* (vgl. Anm. 382), S. 41 und 57, Abb. 95; 129, 130, 134, 153, 158, 162. Die Geste stammt aus der antiken Triumphalikonographie, vgl. Grabar, *L'Empereur ...* (wie Anm. 396): *L'empereur vainqueur du démon ou du barbare*. — Das bereits genannte Wandgemälde von St. Peter und Paul in Chaldon (vgl. oben Abschnitt 17.3.3 und Anm. 367a) beinhaltet auch eine Darstellung des Descensus, wo Christus den am Höllenrachen gefesselten Satan mit dem Kreuzstab besiegt, s. Abb. 5.4.

⁵⁰⁶ Vgl. oben Anm. 250. — Als Trägerstelle gilt auch Ps. 90,13 *Super aspidem et viperam gradieris, conculcabis leonem et draconem*. — Apokryphe Trägerstellen sind bes. *Vita Adae* 14 - 16; 1. Henoch, 11-15. — Weitere Nachweisungen bei Wirth, *Engelsturz*, RDK 5 (1967), bes. Sp. 622, 632 f., 666 f. und das dort repr. Bildmaterial. — Sieh auch C. Detl. G. Müller, *Die Engellehre* (wie oben Anm. 201), S. 22; zum Kreuzstab als Zeichen (*tacen*: s.o., *Ansätze* I, S. 178) ibd. S. 18, Anm. 91; S. 9, Anm. 30. —

ikonographische Tradition des 'kämpfenden Reiterheiligen'⁵⁰⁷ eingeflossen ist, der von oben mit seiner Lanze (Kreuzstab) den sich am Boden krümmenden oder stürzenden Vertreter der bösen Mächte siegend durchbohrt, gilt als Kurzfassung des Engelsturzes⁵⁰⁸. Dieses Bild mag, statisch aufgefasst, zusammen mit der Vorstellung von dem endzeitlichen Gericht der bösen Engel⁵⁰⁹, bei der Herausbildung des Gedankens von der Speerstrafe Luzifers und seiner Genossen mitgewirkt haben⁵¹⁰.

Zum ersten Mal begegnet in der christlichen Kunst ein eschatologischer 'Quäler mit Lanze' in der berühmten Kapelle 17 zu Bawit (4. Jh., Mittelägypten): grausam lächelnd stösst ein Engel (Strafengel, Rachedämon, Kosmokrator? s.u.) mit seinem Speer zu, um die Sünder zu

⁵⁰⁷ Vgl. W. Lueken, *Michael...*, Göttingen 1898, bes. 109 ff.; Brenk, *Tradition und Neuerung*, S. 190 ff.

⁵⁰⁸ Wirth, *Engelsturz*, Sp. 633; Rosenberg, *Engel und Dämonen*, S. 104; Erich, *Die Darstellung des Teufels*, S. 42 f. und Abb. 36. — So noch an der Eingangswand der neuen Kathedrale zu Coventry.

⁵⁰⁹ 1. Henoch 10, 11-15; 2. Henoch 7, 1-3; Mt 25,41; 2. Petr. 2,4; Nachweise bei Michl, *Engel*, RAC 5 (1962), Sp. 82 und 250.

⁵¹⁰ Weiteres bei Rosenberg, *Engel und Dämonen*, S. 97 ff.; S. 214. Beispiele aus verschiedenen Medien der bildenden Kunst: Engelsturz als Szene der Michaelslegende auf der Bronzetur von S. Angelo (hergestellt in Konstantinopel, 1076; Wirth *Engelsturz*, Abb. 3) « Enzyklopädische Darstellung der Weltschöpfung » (Stuttgart) zwischen 1138 und 1147: Michael durchbohrt mit seinem Speer den Drachen, daneben fallen Luzifer und seine Genossen, teils 'entkleidet', teils als zottige Engel (Wirth, Abb. 8); Christus als Weltenrichter in der Mandorla, darunter Engelsturz: Michael stösst dem kopfüber fallenden Luzifer, der bereits ein Fellkleid, Hörner und Klauen hat, seinen Speer in die Gurgel (Fidenza, nach 1207; Wirth Abb. 7). Im *Hortus Deliciarum* (letztes Drittel des 12. Jh.) stossen *Michahel et angeli eius* drittselfst die Übermütigen mit dreizackigen Spiessen hinunter, in der Mitte ihr Fürst, noch mit Weltapfel und Szepter, dem jedoch bereits Schlangenhaar und Klauen gewachsen sind (fol. 21^v, Cames, *Allégories, et Symboles* [wie Anm. 373], Abb. 124, vgl. S. 122). — Sieh auch Erich, *Die Darstellung des Teufels*, S. 20f., Abb. 11 (Miniatur aus St. Martial de Limoges, Ende 12. Jh.) und Hinweis auf den Psalter von St. Swithin's Priory, Winchester, 1150/60.

foltern⁵¹¹. Man zitiert dazu als literarische Parallelen zwei Höllenszenen aus koptischen Heiligenviten: die Vision des Mönchvaters *Pachomius*, dessen Schüler das Kloster Bawit gegründet hat, und ein Gespräch des Grabanachoreten *Pesinteos* mit einer Mumie, welche ihm von ihrer Jenseitsfahrt berichtet: es bedrängten sie am Anfang der Reise die 'Weltherrscher-Engel'⁵¹² mit eisernen Messern und eisernen, lanzenartig scharf gehakten Spiessen, welche sie unter Zähnefletschen tief in die Hüften ihrer Opfer bohrten⁵¹³.

Pachomius weiss von mitleidslosen Plageengeln, die sich über die Zuteilung der Verdammten masslos freuen...⁵¹⁴. Gerichts- oder Racheengel, die entweder un-

⁵¹¹ Die untere Hälfte der Darstellung ist nicht mehr erhalten: J. Clédat, *Le Monastère et la Nécropole de Baouît*. = « Mémoires publiés par ... l'Institut Français d'Archéologie orientale du Caire » 12 (1904), S. 77 f., Pl. XLVI, 2 und XLVII. — Zur Deutung des 'Racheengels' von Bawit vgl. jetzt auch D. I. Pallas, *Himmelsmächte, Erzengel und Engel*, in: *Reallexikon zur byzantinischen Kunst* 3 (1972), Sp. 97 f.

⁵¹² Die 'κοσμοκράτορες' sind die 'Herrscher der Welt', die in der Finsternis liegen, dämonische Geister der Bosheit (nach Jo. 12,31; 14,30; Eph. 2,2): vgl. Michl, RAC 5 (1962), Sp. 82; 89; 113 f.

⁵¹³ Clédat, a.a.O., zitiert nach Amélineau, *Un évêque de Keft au vii^e siècle*, in: *Mémoires de l'Institut Egyptien*, vol. 2, S. 305 f. und 407 f.

⁵¹⁴ Clédat, a.a.O., zitiert nach der Übersetzung von Amélineau, *Vie de Pakhome*: « Les anges qui s'occupaient de les torturer (d.h. die Sünder in der Hölle) étaient joyeux... Si les âmes les prient de prendre pitié d'elles, ils se courroucent et les châtient davantage. Toutes les fois qu'on leur amenait d'autres âmes, ils se réjouissaient comme quelqu'un qui a trouvé un grand butin ». — Nun bei L. Th. Lefort, *Les vies coptes de S. Pachôme...* « Bibl. du Muséon » 16 (Louvain 1943), S. 149: (die Sünder) étaient livrés à des anges tortionnaires, à l'aspect fort effrayant, et tenant des fuets de feu. Si quelques-unes des âmes qu'ils tourmentaient levaient la tête au dessus du feu, ils les fouettaient violemment et les replongeaient davantage dans le feu ... (S. 150) Les anges tortionnaires étaient tout pleins de joie et allégresse; comme un intendant se réjouit à la vue de la richesse croissant de son maître, de même eux aussi se réjouissaient, car le Seigneur les

mittelbar im Dienste Gottes wirken oder aber dämonisch-grausam, unerbittlich-rachelüstern als 'Engel des Anklägers' ihre Beute in den jenseitigen Straförttern der Tortur überantworten, mit Lanzen, feurigen Stäben, auch Peitschen und anderen Instrumenten die Verdammten peinigen (s.u.) oder die bösen Geister selbst bedrängen, sind charakteristisch für die jüdische und synkretistische Visionsliteratur und die byzantinische Kunst.

Racheengel in dunklem Gewand gehören bereits zum Strafpersonal der Visionshölle der frühen Apokalypse Petri⁵¹⁵. Auf einem Gerichtsbild der mittelbyzantinischen Zeit — um ein besonders eindrucksvolles Beispiel herauszuheben — sehen wir zwei auf dem eschatologischen Feuerstrom stehende Engel ihre Lanzen auf eine Sündergruppe setzen, die bereits in den Flammen mit den Zähnen klappert, während ein anderer Engel zwei aneinandergebündelte, sündenbefleckte Seelen zum Strafort fliegt; eine weitere Gruppe von Verdammten wird aber von einem im Feuer stehenden, nimbierten und geflügelten Engel, in gleicher, jedoch *dunkler* Kleidung bewacht und in Schach gehalten, während ein schwarzer, fratzenhafter Dämon einen dieser Gestraften am Bart reißt⁵¹⁶. In der ähnlichen Darstellung der Höllenbestrafung im Weltgericht von Torcello durchbohren die Gerichtengel gleichfalls die in den höllischen Flammen Schmachtenden von aussen — es fehlt hier der dunkle Racheengel im Feuer,

a créés impitoyables ... Quand on amène des âmes et qu'on les leur livre, ils exultent ... heureux de la ruine des impies. (Vgl. S. 256).

⁵¹⁵ 6,21 (James, *The Apocryphical New Testament*, S. 508): And I saw another place [...], very squalid; and it was a place of punishment, and they that were punished, and the angels that punished them had their raiment dark, according to the air of the place. Vgl. auch Brenk, *Tradition und Neuerung*, S. 173 f.; Cumont, *Lux perpetua*, S. 223 ff. Silverstein (wie Anm. 366a), S. 76 f. — Dazu oben III. 1, S. 49. — Vgl. unten Anm. 525.

⁵¹⁶ Panhagia Mavriotissa in Kastoria, um 1200, sieh oben Anm. 501. — Weitere Beispiele bei Pallas, *Himmelsmächte*, Sp. 31.

das dagegen mit schwarzen, kleinen, waffenlosen Eidola-Dämonen bevölkert ist, welche die Sünder unterm Kinn packen, um sie zum Satan oder zu den 'Fressern' zu befördern⁵¹⁷.

22. Die bunte Übersicht zu Speerpeinigung als Höllenstrafe soll hier abgebrochen werden. Sie war der erste Versuch einer Antwort auf die Frage: kann *gar* 'Speer, Lanze' als typisches Strafmittel der zur Hölle Verdammten betrachtet werden, dessen Nennung die anderen 'scharfen Waffen' der Höllentortur — vgl. das oben einleitend zitierte Stück aus dem 2. Henoch (10,3) — stellvertretend mit einschliesst? Das kann besonders im Hinblick auf die Tätigkeit der Gerichts- und Plageengel bejaht werden, wenn man sich daran erinnert, dass bei der Darstellung der 'Hölle für Teufel' Motive aus allen Trägersituationen der Unterweltsschilderung verwendet werden konnten und dass, wie wir sahen, in GB Affinitäten zu Themen der Visionshöllen vorhanden sind, in deren Umkreis die dämonischen Strafengel von Anfang an⁵¹⁸ eine besondere Rolle spielen.

22.1. Noch einige Worte zur Beleuchtung dieser zwielichtigen Dämonenengel. Henkerdämonen, welche die Toten in feurige Gruben stossen, gehören bereits zu den Vorstellungen des ägyptischen *Amduat*⁵¹⁹; die Zweiheit von Gerichts- und Strafengeln, Vollstrecker des Willens der gerechten Gottheit, und von den Quäldämonen des *ἀντίθεος*, den *δαίμονες ὑποχθόνιοι*

⁵¹⁷ Vgl. unten Anm. 554. — Auch einzelne Gesten, wie diese haben ihre literarische Parallelen, vgl. etwa: ...I looked upon the river of fire, and I saw there a man *caught by the throat* ... by angels, keepers of hell (*Tartarouchi*)...: *Apoc. Pauli* 34, James, *The Apocryphal NT*, S. 543.

⁵¹⁸ Die Kontinuität der Motive von den ältesten, jüdischen Apokryphen bis zur mittelalterlichen Visionsliteratur und deren Echo in figurativen Höllenschilderungen ist auffällig, vgl. dazu etwa Cumont, *Lux perpetua*, S. 223.

⁵¹⁹ Vgl. Louise Dudley, *The Egyptian Elements in the Legend of Body and Soul*, Baltimore 1911; Gressmann, *Vom reichen Mann* (wie Anm. 370), S. 40.

der griechischen Mythologie, hat Cumont als Reflex des persischen Dualismus erkannt⁵²⁰. In Platons *Staat* trifft man die *ἄνδρες ἄγριοι διάπυροι*, welche die Sünder foltern und in den Tartaros werfen⁵²¹. Die Peiniger der Unterwelt, die *κολάζοντες ἄγγελοι* des griechisch-jüdischen Synkretismus, sind die Nachfolger der 'unerbittlichen' Erinyen (Furien)⁵²². In der christlichen Literatur erscheint schon früh (Tertullian, *Vetus Latina*) die ἄγγελοι-Bezeichnung sowohl für 'gute' Hefengel, als auch für die strafenden Engel⁵²³. Im jüdischen Bereich gibt es Racheengel im Dienste Gottes, Engel des Zornes, der Vernichtung der Ungerechten — sie sind, wie der 'Verderber' (*ὁ ὀλοθρευτής*) des ersten Korintherbriefes (10,10), Strafvollzieher Gottes und Helfer bei seinem Gericht (Mt 13,42; 49), wo ihnen dann auch, entsprechend ihrer ikonographischen Rolle als Thronassistenten und Hofbeamte (*admissionales, silentiarii, protectores, ostiarii*) des Herrschers⁵²⁴, die Aufgabe des Zurückhaltens, Wegschiebens und Verfolgens Unbefugter mit Stab und Speer zuteil wird⁵²⁵.

⁵²⁰ *Lux perpetua*, S. 228.

⁵²¹ Resp. 10, 615 E (619b); vgl. Dieterich, *Nekyia* (wie oben Anm. 405), S. 60; weitere Stellen aus der griechischen Mythologie bei Michl, *Engel*, RAC 5, Sp. 55; 132 f.

⁵²² Dieterich, *Nekyia*, S. 59 ff.: beobachtet zuerst bei Philo die Übertragung der Funktion der Straf'dämonen' des Hades auf die ἄγγελοι. Vgl. auch etwa J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken der alten Kirche*, München 1954, S. 263.

⁵²³ Michl, Sp. 115 und 132: Die beiden Wörter ἄγγελος und δαίμων werden promiscue gebraucht, obwohl 'Dämon', seit dem Spätjudentum zur Bezeichnung der 'bösen Geister' verwendet wird.

⁵²⁴ Durch Kleidung, Insignien und Gebärden zeichnen sich die Engel früh in der Kunst als Hof- und Staatsbeamte aus: vgl. Th. Klauser, *Engel X* (in der Kunst), RAC 5, Sp. 302 f. (Nachweise) und Pallas (wie Anm. 501), Sp. 27 f. und 35. — Dazu weiter etwa: A. Schönberger, *Über die Darstellung der Engel als Liturgen in der mittelalterlichen Kunst...*, Diss. München (masch.) 1944, S. 12. — K.-A. Wirth, RDK 5 (1967), Sp. 384. — Vgl. auch oben zu *tacen*: *Ansätze I*, S. 178.

⁵²⁵ Trägerstellen sind: Ps. 34,5 ... *et angelus Domini coarctans eos* (= die Feinde der Gerechten). 6. *Fiat via illorum tenebrae, et lubricum; et angelus Domini persequens eos*. 1. Henoch 55,3; 62,11; *Testament des Abraham* 9,5 ff. (Riessler, S. 1099); *Buch des Elias* 8,4,5: Des Dienstes Engel ... stossen jeglichen, der durchs Gericht für schuldig war erfunden, in einen grossen Schacht...

Ihre Tätigkeit kann in den Mechanismus der jenseitigen Straforte einbezogen werden, wo sie dann auch, wie manchmal in den ausserkanonischen Apokalypsen und in der späteren christlichen Visionsliteratur, ihrer Grausamkeit wegen zu den ('bösen') Engeln des Satans gerechnet werden.⁵²⁶ Diese sollen dann wiederum von den Strafgengeln Gottes gerichtet werden...⁵²⁷. Sie werden auch — was hier in Bezug auf die 'Hölle für gefallene Engel' besonders interessiert — in Erwartung des Endgerichtes täglich gestraft. In dem bereits oben (Anm. 357) im Zusammenhang zitierten *Evangelium Bartholomäi* (IV, 29) berichtet der mit feurigen Ketten gebundene Satan (Beliar) selbst: «Es gibt Rutenträger (Liktoren) Gottes, und diese peitschen mich sieben Mal am Tage und sieben Mal in der Nacht und lassen mich in nichts gewähren und zerfetzen meine ganze Macht. Das sind die Racheengel, die neben dem Throne Gottes stehen...»⁵²⁸

Die Identifikation dieser Engel mit den teuflischen Höllenwesen vollzieht sich im Mittelalter mit der fortschreitenden 'Dämonisierung' der jenseitigen Strafmächte.⁵²⁹

Schon im Bereich der frühen judenchristlichen Höllenvisionen gefällt man sich in der Beschreibung des fürchterlichen Aussehens dieser Wesen, sie sprühen Feuer, haben zoomorphe Züge, lange scharfe Zähne. In der *Apokalypse des Zephania* (Sophonias)⁵³⁰ werden die 'Engel des Dienstes' so geschildert:

(Riessler, S. 239). — Zu den Stellen: Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT*, 4.2. S. 1224; Michl, *Engel*, RAC 5, Sp. 75 f.; Pallas, *Himmelsmächte* (wie Anm. 501), Sp. 31. — Vgl. auch etwa Rosenberg, *Engel und Dämonen*, S. 188 f. — In der Vision des Adamnan richtet Gott den Sünder im individuellen Gericht und übergibt ihn dann dem Engel Tartaruch, der ihn in die Hölle wirft: St. John Seymour, *The Vision of Adamnan*, in: *Proceedings of the Royal Irish Academy* 37 (1927), S. 307. — Oben Anm. 501.

⁵²⁶ Wie bereits II Cor. 12,7 *angelus Satane, qui me colaphizet*. Vgl. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT*, 3, S. 412-16; 4, S. 1088. — Michl, *Engel*, RAC 5, Sp. 140; 147.

⁵²⁷ Vgl. die Nachweise bei Michl, *Engel*, Sp. 81.

⁵²⁸ Michl, *Engel*, Sp. 250 und 243. Henecke-Schneemelcher (wie oben Anm. 357), S. 368. Vgl. unten Anm. 575.

⁵²⁹ Dazu sieh Brenk, *Tradition und Neuerung*, passim und bes. S. 194 ff.

⁵³⁰ *Sog. Anonyme Apokalypse*, Riessler, S. 168 ff.

« ... ihr Gesicht glich dem des Panthers, die Zähne standen aus dem Munde wie bei Bären. Ihr Haar war aufgelöst wie Frauenhaar; in ihren Händen waren Feuergeisseln ... sie kommen zu der Sünder Seelen, entführen sie und legen sie hier nieder. Drei Tage schweben sie mit ihnen in der Luft umher, bevor sie sie ergreifen und in die ewige Strafe schleudern »⁵³¹. Andere Engel in riesengrosser Zahl quälen und bewachen eine Seele, « und jeder gab ihr täglich hundert Geisselhiebe » — daneben fungiert noch ein neutraler Engel als Führer durch das Jenseits und der Anklageengel, der über den Abgrund und die Unterwelt gesetzt ist: « Sein Antlitz leuchtete in seiner Herrlichkeit wie Sonnenstrahlen... Er war gegürtet, wie mit einem goldenen Gürtel über seiner Brust und seine Füsse waren wie im Feuer glühendes Messing »⁵³². Anderswo sind erbarmungslose Engel mit wütendem Aussehen über die Strafen und über die Seelen der Sünder gesetzt, sie haben glühende Augen, funkensprühende Haare und einen flammenden Mund, aus dem Raubtierzähne ragen⁵³³. In der *Vita S. Andreae Sali* hält ein solcher flammender Folterengel einen feurigen Strafstab in der Hand⁵³⁴. In des Ps.-Ephraim bekannter Predigt über das Jüngste Gericht sind diese Engel von wildem Aussehen — beim Forttreiben stossen und schlagen sie die Verdammten « zu dem schrecklichen Orte »⁵³⁵. Die Strafengel des Herrn agieren in den Jenseitsvisionen des 1. Henoch neben den Plageengeln des Satans; diese bereiten für ihn allerlei Marterwerkzeuge, ziehen mit metallenen Peitschen und Ketten daher (Kap. 53; 55) — jenen übergibt der Herr beim Endgericht die Gottlosen zur Peinigung (Kap. 62, 11; 63; 66)⁵³⁶. Der 2. Henoch (Kap. 42) kennt Höllenwächter

⁵³¹ Kap. 4 und 5, ibd. S. 170. Michl, *Engel*, RAC 5, Sp. 75 f.

⁵³² Kap. 9 und 10, ibd. S. 172.

⁵³³ *Apokalypse Pauli* 11, Hennecke-Schneemelcher, Bd. 2, 1964³, S. 543. — Vgl. Michl, *Engel*, RAC 5, Sp. 139 f.

⁵³⁴ MGP 111, 849-852, nach Pallas, *Himmelsmächte...* (wie Anm. 501).

⁵³⁵ Vgl. Voss (wie oben Anm. 409), S. 70. — Jos. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche*, München 1954, weist solche Vorstellungen nach; diese gehören auch zu dem jüdischen Bild des Gehinnom, vgl. Wünsche (wie oben Anm. 377), S. 70.

⁵³⁶ Vgl. zu diesen und anderen Kategorien: H. Kaupel, *Die Strafengel im Buche Henoch*, in: «*Theologie und Glaube*», 27 (1935), S. 185-195.

von furchtbarer Gestalt⁵³⁷. 'Esdra' wird bei seiner Wanderung durch die jenseitigen Straforte auf Befehl Gottes von sieben Höllenengeln begleitet, deren Genossen — ähnlich wie in dem Musée d'horreurs der *Visio Petri* und den durch das Medium der *Visio Pauli* davon abhängigen⁵³⁸ mittelalterlichen Jenseitsschilderungen — verschiedene, den einzelnen Sünden angemessene Qualen vollziehen oder überwachen: die einen jagen den Verdammten Feuer ins Gesicht oder schlagen sie mit Feuergeisseln, andere prügeln sie mit Feuerkeulen oder tauchen sie in die Glut...⁵³⁹. Auch die 'Strafe des bösen Hirten'

⁵³⁷ Riessler, S. 466: « Ihr Antlitz glich erloschenen Lampen und ihre Augen verdunkelten Flammen, und ihre Zähne waren bis zu ihrer Brust entblösst... ». Vgl. oben zu Anm. 470.

⁵³⁸ Zu dieser Tradition vgl. etwa schon Dieterich, *Nekyia*, S. 14, Anm. 4 und passim; Silverstein (wie Anm. 366a), Kap. I The Western Tradition.

⁵³⁹ *Visio Esdrae*, Riessler, S. 350 ff. — Die Vorstellung, dass einzelne Engel über einzelne Strafen gesetzt sind, ist in der jüdischen Tradition heimisch, vgl. Wünsche (wie Anm. 477), S. 71; auch die sprechenden Namen der 'schlagenden' Racheengel Gottes sind danach gestaltet, ibd. S. 75; vgl. auch Bietenhard, *Die himmlische Welt*, S. 3 und 206. — Müssig ist die von Michl passim und bes. Sp. 139 f. aufgeworfene Frage, ob es sich bei den Strafengeln dieser Art um « sittlich gute oder böse Engel » handelt, da hier viele Traditionen zusammengefloßen sind, deren jeweilige historische Rezeption nicht nachvollzogen werden kann. Auch Beda kennt, wie Michl ibd. anführt, neben den Helferengeln die Strafengel *qui singulis praesunt cruciatibus* (Kommentar zu Apoc. 2, MPL 93, 176) — in der von ihm beschriebenen Vision des *Drythelm* (HE V, 13) sind es aber *spiriti maligni*, die mit schadenfrohem Gelächter die heulenden Seelen in den feurigen Abgrund schleppen und mit flammenden Mündern und Augen den Visionär ebenfalls mit glühenden Zangen fortzuzerren trachten... In der *Visio Petri* sind Plage-Engel über die Strafe des flammenden Kots gesetzt (James, § 23, S. 508) — die Geisselstrafe dagegen wird von « üblen Geistern » vorgenommen (ibd., § 27). *Quatuor angelos malignos tenentes catenas igneas in manibus, quas mittebant in ceruicibus earum* (der unkeuschen Mächen) erblickt der Höllenwanderer der *Visio Pauli* (Red. III, 10); unter den Strafen der Kindesmörderinnen sind auch *angeli iniqui*, die ihre Opfer mit feurigen Hörnern durchbohren (ibd., 13) — in einer anderen Fassung sind die *demones* mit der Feuerqual beschäftigt, der *princeps demoniorum* zerschneidet eigenhändig mit einem scharfgeschliffenen Rasiermesser Lippe und Zunge eines schlechten

liegt ihnen ob: sie stossen den Sündern Stacheln in die Augen, die Strafe der von Gott Abgeirrten im sechsten Gleichnis des *Pastor Hermas*. Da hat der bitterböse blickende Quäler Knotenstock und Geißel; er, Hirt und gerechter Engel, plagt seine Schafe, indem er sie in die Dornen treibt⁵⁴⁰. Auch die Wechselqual, das Treiben von Berg zu Berg (von Hitze zu Kälte) '*sicut oves*'⁵⁴¹ gehört in dieses Bild. Der Krummstab⁵⁴², mit dessen Hilfe die Sünder wie Schafe an der Kehle oder an den Füßen zur Qual gezerzt werden, ist im Stuttgarter Psalter (fol. 10 v)⁵⁴³ ein gabelförmiges Instrument, das ein klauenfüßiger Dämon einem Verdammten um den Nacken legt; auf einen klobigen Krummstab stützt sich anderswo der teuflische Versucher⁵⁴⁴ — umgekehrt hält diese Hirtenwaffe der Dämon in St. Peter und Paul zu Chaldon⁵⁴⁵. Lanzenartige, harpunenförmige Instrumente sind die typischen Waffen der Höllendämonen und damit eines ihrer Characteristica. Der Satan im Beatus-Kommentar von St.

Lehrers... (Wiener Fragment, Silverstein S. 152). In dem Schlussbild erscheinen die Teufel, welche eine sündige Seele in die Hölle transportieren, sie werden einmal *diaboli* (Red. III, 17; V, S. 200), einmal *demones* genannt (Red. VIII, S. 212).

⁵⁴⁰ VI, 3,2. *Handbuch zum NT*. Erg. Bd. *Die Apostolischen Väter*. Tübingen 1920: *Der Hirt des Hermas*, erklärt von M. Dibelius, hier S. 580 f. Vgl. F. Dölger, *Die Sonne der Gerechtigkeit...*, S. 52, Anm. 2.

⁵⁴¹ Vgl. oben Anm. 484. Die Vorstellung ergibt sich aus der Verbindung von Ps. 48,15 und 65,12; sie ist in der rabbinischen Literatur geläufig: vgl. M. Gaster, *Hebrew Visions of Hell and Paradise*, in: «*Journal of the R. Asiatic Society*», NS 25 (1893), bes. S. 601, und Strack-Billerbeck (wie oben Anm. 484). Vgl. jedoch die Illustration des Stuttgarter Psalters zu Ps. 65,12, wo 'Feuer und Wasser' als Durchgangsstadien zum Herrn ad litteram gefasst werden (fol. 76^v). (Der hebr. Text von Ps. 48,15 ist verderbt, vgl. *Gött. Handkommentar z. NT*, II. 2. *Die Psalmen* übers. und erkl. v. H. Gunkel. Göttingen 1925, S. 212).

⁵⁴² *Oracula Sybillina* viii, 248 (ed. Geffcken, GCS 8, S. 156 f.; vgl. E. Dinkler, *Das Apismosaik von S. Apollinare in Classe*, Köln-Opladen 1964, S. 84 f.). Vgl. zu diesem Motiv: Pallas, *Himmelsmächte*, Sp. 103.

⁵⁴³ Brenk, *Tradition*, Abb. 41: zu Ps. 9,18.19 *convertantur peccatores in infernum*.

⁵⁴⁴ Cod. vat. grec. 794, fol. 13^v (9. Jh.): Brenk, *Tradition*, S. 195 und Abb. 73.

⁵⁴⁵ Vgl. oben Anm. 367a.

Séver hat einen langen, nach oben sich verjüngenden Stab in der Hand, unter dessen Spitze ein Haken befestigt ist: er ist nach der Beischrift der *angelus pernicionis*, «der König, der Engel des Abgrundes» (Apoc. 9,11)⁵⁴⁶.

22.2. Die Racheengel Gottes, welche in der Hölle wirken, sind in ihren seltenen ikonographischen Darstellungen mit der Speerwaffe versehen (s.o. Bawit, Kastoria); die Lanze oder der Speer ist die übliche Stosswaffe jener Engel, welche das 'Scheiden' beim Jüngsten Gericht vollziehen.

Im *Hortus Deliciarum* schieben die Engel die Verdammten mit solchen halbmondartig-sichelförmig auslaufenden Instrumenten in das Straffeuer: *angeli detrudunt impios in infernum*⁵⁴⁷. Den Sturz der Abtrünnigen vollziehen drei Himmelswächter mit dreizackigen Spiessen, während der Fall der 'Hure von Babylon' auf ähnliche Weise, jedoch mit zweispitzigen Lanzen vollbracht wird⁵⁴⁸. Der Teufel, der im *Hortus* bei dem Sterbebett des *Dives* wartet, hält in der Hand einen Stab, welcher in eine Klaue ausläuft, womit er die Seele an sich und mit sich in die Hölle reißen wird⁵⁴⁹. Denselben Teufel mit demselben Instrument sieht man dann in der Hölle bei dem Feuerkessel der bösen *milites*, während daneben, am Judenkessel, ein anderer Teufel den Kopf eines Insassen hinunterdrückt⁵⁵⁰.

Die Lanzen der Gerichtsengele sind in ihrer ikonographischen Funktion nicht eigentlich tödlich-scharfe Strafinstrumente, sondern aus dem Boten- oder Kreuzstab (vgl. oben Anm. 524) oder aus dem Zeremonienstab der Ostiarier herausgebildete meist überlange Schmuckwaffen zum Weghalten und Wegschieben der Unbefugten und Unwürdigen.

⁵⁴⁶ Cod. lat. 8878 der Bibliothèque Nationale, Paris (zwischen 1028 und 1078): aus Erich, *Darstellung des Teufels*, S. 60, sieh Abb. 5.3.

⁵⁴⁷ Cames, *Allégories et Symboles dans l'Hortus Deliciarum* (wie Anm. 361) Nr. 96. Vgl. oben Anm. 510.

⁵⁴⁸ Cames, Nr. 124 und 123.

⁵⁴⁹ Cames, Nr. 40.

⁵⁵⁰ Cames, Nr. 77; vgl. Nr. 99. Vgl. unten Anm. 562.

Umgekehrt entsprechen auch die hakigen Lanzenstäbe der Teufel ihrer eigentlichen Aufgabe: mit diesen aus der 'Teufelsklaue' genetisch entstandenen Werkzeugen zerrn sie die ihnen Überantworteten mit sich zum höllischen Strafort⁵⁵¹. Auf der Darstellung des Jüngsten Gerichtes in Burgfelden⁵⁵² ist die Aktion des himmlischen Richterengels und des höllischen Quäldämonen simultan an demselben, dem Richter am nächsten stehenden Verdammten gezeigt: der Gerichtsenkel schiebt den Sünder mit seiner Lanze hinweg, sie am Oberschenkel ansetzend — der kleinere, näher stehende Teufel sticht ihn an derselben Stelle ins Fleisch.

Bei der Entstehung der Vorstellung des Klauenteufels und der Teufelskralle mögen Beschreibungen apokalyptischer Monstren mitgespielt haben. Das vierte Tier der Vision Daniels (VII, 19) hat *dentes et ungues ... ferrei*; der Satan-Antichrist der *Apokalypse des Esdras* (Riessler, S. 132) und der apokryphen *Johannes-Apokalypse* besitzt spannenlange Zähne und Finger wie Sicheln — der Luzifer in der Hölle des *Tnugdalus* hat eiserne Nägel an Füßen und Händen, die länger als Lanzen sind...⁵⁵³. In lange, fast instrumentenhaft wirkende Fingerklauen laufen die Arme jener schwarzen fledermausgeflügelten und geschwänzten Dämonen aus, die beim Engelsturz auf S. 16 des Junius-MS im untersten Höllenbereich erscheinen: Solche schwarze Eidola-Quälteufel flattern den Verdammten in den Flammen byzantinischer Höllendarstellungen entgegen,

⁵⁵¹ Vgl. etwa das Bamberger Perikopenbuch Heinrichs II. (wie oben Anm. 362), wo zwei Vertreter der Teufel die Verdammten in die Hölle ziehen: der eine mit Klauen und Kette, der andere mit einem eisernen Doppelhaken (vgl. unten Anm. 565). Bei Brenk, *Tradition*, Abb. 46; S. 140 und Anm. 420.

⁵⁵² Dehio, *Gesch. d. dt. Kunst*, I⁴ Abb. 354 (2. Hälfte des 11. Jh.s).

⁵⁵³ Vgl. Silverstein, *Visio Sancti Pauli*, S. 117 Anm. 11 in Bezug auf das Höllentier Parthemon; Owen, *The Vision of Hell*, S. 31; oben Anm. 366a. — Diese Vorstellung des Monsters mit unzähligen scharfen Klauen erscheint auch etwa in den volkssprachlichen Predigten des Vercelli Book: die Hölle selbst ist « a dog with hundred hands, each hundred-fingered and bearing on each finger a hundred needle-sharp nails » (Hom. IX, nach McGatch, wie oben Anm. 356, S. 157).

worein die Sünder von dem Gerichtsenkel gestossen werden⁵⁵⁴. Diese schwarzen kleinen Wesen sind teils klassischer Herkunft: sie umflattern das Boot des Charon, Schattenbilder der für den Hades bestimmten Menschen. In der christlichen Kunst kehren sie dann nicht nur als Darstellung der 'Seele' wieder, die bei dem Tod aus dem Mund des Sterbenden gezogen wird, sondern auch als Dämonen, unsaubere dunkle Geister, wie etwa bei dem Austreibungswunder von Gerasa (Reichenau, Oberzell). In der syro-ägyptisch beeinflussten Ikonographie des frühen Mittelalters gehören sie in den Umkreis des Teufels: der Engelsturz von S. Angelo⁵⁵⁵ zeigt die schwarzen Eidola als die in Dämonen verwandelten Himmelswesen. Der Versucher des irischen Book of Kells hat Eidolon-Gestalt und streckt ein mehrfingrig gespreiztes Instrument — Klaue oder Waffe? — vor.⁵⁵⁶ Schon die ägyptische Unterwelt kennt solche Klauendämonen: sie bewachen den Durchgang von einer Höllenregion zur anderen; man betet: « Behüte mich von diesen Grenzwächtern mit ihren peinigenden Fingern... »⁵⁵⁷. In karolingischen Hss. erscheinen die kleinen Flügeldämonen etwa als höllische Quäler, die mit ihrem Dreizack das Feuer unter den Kesseln schüren, in welchen die Sünder schmoren^{557a}.

Diese Klauenwerkzeuge dienen zum Herunterreißen der zu Straffenden von der Seelenbrücke in den stinkenden Höllenfluss⁵⁵⁸ oder von der Paradiesesleiter⁵⁵⁹; mit solchen

⁵⁵⁴ Vgl. oben Anm. 517. Brenk, Abb. 26 und S. 88: Cod. vat. graec. 752, fol. 28^r (De Wald, *The Illustrations in the Mss. of the Septuagint*, Vol. 3.2. Princeton 1942, S. 9). — Zu den Eidola-Dämonen vgl. Brenk, S. 175 ff. und 196 ff., mit Beispielen; auch Erich, *Darstellung des Teufels*, S. 43 ff., bes. S. 46. Dazu Gressmann, *Vom reichen Mann und armen Lazarus* (wie oben Anm. 370), S. 42 und 65. — Pallas, *Himmelsmächte*, Sp. 101.

⁵⁵⁵ Wie oben, Anm. 510.

⁵⁵⁶ Brenk, Abb. 75. Jetzt: *The Book of Kells. Reproductions from the Manuscript in Trinity College, Dublin. With a Study of the Manuscript* by Françoise Henry. London 1974, Pl. 68 (fol. 202v), Pl. 110 und S. 189 f.

⁵⁵⁷ Dudley (wie oben Anm. 519), S. 71.

^{557a} Stuttgarter Psalter, fol. 56^r, wie oben Anm. 415.

⁵⁵⁸ Vgl. oben Anm. 498. — Im Fegefeuer des Patricius (wie oben Anm. 452, xiii, 4; ed. Warnke, S. 90) stossen die Dämonen die Verdammten *uncis ferreis* in den stinkenden Eisfluss zurück,

Hakeninstrumenten werden die sündigen Seelen aus dem Leib der Toten heraus- oder von der Seelenwaage weggerissen⁵⁶⁰, in und durch das lodernde Höllenfeuer geschleppt⁵⁶¹ und zu der ihnen verhängten Tortur gezogen

wenn sie versuchen herauszukommen (Marie de France, 1256 *Cum il voleient sus venir, li diable les rebotouent, od cros de fer enz les plunjouent*). Die Verbindung mit dem Höllenfluss lässt auch an Fergenstangen mit harpunengleichen Eisenspitzen denken. Vgl. unten S. 74.

⁵⁵⁹ J. R. Martin, *The Illustration of the Heavenly Ladder of John Climacus*, Princeton 1954, Nr. 179 (Sinai, Cod. gr. 418, fol. 15r: geflügelte, teils schwarze Dämonen versuchen, die Hinaufstrebenden zu behindern oder machen sie fallen, 12. Jh.); Nr. 238 (Cod. grec. Vat. 1754, fol. 2r; 12./13. Jh.: schwarze geflügelte Dämonen hängen sich mit ihren Hakenstäben an Kleider oder Füße der Hinaufstrebenden, damit sie stürzen). Mit diesem Thema ist also eine ikonographische Parallele zum Sturz der untreuen Engel gegeben. Die Schrift *κλίμαξ θελας ἀνόδου* wurde von Johannes, Abt auf dem Berge Sinai, am Ende des 6. Jh.s verfasst. — Auf der Gerichtsdarstellung in St. Peter und Paul zu Chaldon (Surrey), s. Abb. 5.4, ist als Vertikalachse der vier Höllenszenen eine solche Leiter aufgebaut, von der ein Dämon mit einer zwiagabligen Stange die Hinaufsteigenden herunterholt — mit demselben Instrument, einer Art Brotback-Gabel, werden daneben die im Höllenkessel Siedenden hinuntergetunkt. — Zu Dante, *Inferno* xxi, vgl. unten.

⁵⁶⁰ Vgl. oben Anm. 500. — Dudley (wie oben Anm. 519); Willard (wie Anm. 366b), S. 42 f.; S. 102. — Ikonographische Beispiele: etwa Paris, Bibliothèque Nationale, ms. grec. 74, fol. 51 und 91, Abb. bei A.-M. Cocagnac, *Le Jugement dernier dans l'art*, o.O., o.J. (1955), S. 17 und 19; Brenk, *Tradition und Neuerung*, Abb. 25. — Im Jüngsten Gericht der Kathedrale zu Bourges, um nur ein weiteres leicht in Abb. zugängliches Beispiel zu nennen, wartet ein Teufel mit einem schweren zweispitzigen Enterhaken (?) neben dem wägenden Engel, während sein Kollege rechts davon bereits einen Sünder mit einem ähnlichen Instrument zum Strafort hinunterdrückt: Rosenberg, *Engel und Dämonen*, Abb. 56 und 57. Vgl. unten, Anm. 565.

⁵⁶¹ Vgl. etwa Röhrig, *Verduner Altar* (wie oben Anm. 372), Abb. 52. — Im Fegefeuer des Patricius wird der Visionär selbst mit Haken auf diese Weise behandelt: VI, 7 ... *manus ac pedes militis ligauerunt ligatumque in ignem proiecerunt uncisque ferreis huc illucque per incendium clamantes traxerunt*.

und darin festgehalten⁵⁶². Eindringlinge in den Machtbereich der Hölle werden mit diesen Waffen bekämpft und behindert.⁵⁶³

22.3. Diese Teufelswaffen — Klauenspeere, Hakenlanzen, Krallenstäbe — laufen in der Folter-Fachsprache unter den Namen *unci(ni)* und *ungulae*. In einer Marterszene des *Hortus Deliciarum* (Antichrist-Zyklus) wird ein Unglücklicher damit gequält; die Beischrift erklärt: *Hic unguis carpitur*^{563a}. Die Verwendung dieser Werkzeuge erscheint häufig in Märtyrerberichten.^{563b} In den poetischen Schilderungen des Prudentius etwa zereissen die Folterknechte mit solchen *ferramenta mucronata* Brust und Lenden ihrer Opfer bis auf die Knochen:

Peristefanon III, 133

*et latus ungula uirgineum
pulsat utrimque et ad ossa secat*

oder:

*Scidunt utrimque milites teterrimi,
Mucrone hiulco pensilis latus viri
Sulcant per artus longa tractim vulnera
Obliqua rectis, recta transversis secant.*⁵⁶⁴

⁵⁶² So etwa in der Vision des Laisrén, c. 3 (wie oben Anm. 496). Vgl. das Analogon in Dantes *Inferno*, Canto xxi, wo der Lucchese auf diese Art in den Pechfluss zurückgestossen wird (s.u.): 55 *Non altrimenti i cuochi, a' lor vassalli, Fanno attuffare, in mezzo la caldaia, al carne, con gli uncin, perché non galli*. (Nicht anders befehlen die Köche ihren Küchenjungen das Fleisch in die Kesselbrühe hinunterzutauchen, mit gehakten Stäben, damit es nicht oben schwimmt). — Vgl. oben Anm. 550 und unten Anm. 567.

⁵⁶³ So etwa in der Vision Karls III., wo *nigerrimi demones avolantes* den Seher *uncinis igneis* am Weiterschreiten hindern wollen, vgl. oben bei Anm. 477.

^{563a} Straub-Keller, Pl. LXIII.

^{563b} Vgl. Du Cange, s.v. *ungula*.

⁵⁶⁴ CCSL 126, S. 282. Vgl. auch etwa *Peristefanon* X, 451; 557.

Es gibt auch 'Schafsklauen', die in zwei Haken auslaufen und zweifurchige Wunden verursachen⁵⁶⁵ und vielhakige Folterkämme. In Dantes *Inferno* heissen diese teuflischen Instrumente *raffi*, *uncini*, *roncigli* und *graffi*. Dem Unglücklichen im Pechfluss schreien die Dämonen zu:

50 Però, se tu non vuoi de' nostri graffi,
Non far, sopra la pegola, soperchio » —
Poi l'addentar con più di cento raffi...

Aber wenn du nicht unsere Haken
spüren willst, tauch nicht aus dem Pech
herauf! » — Und dann bissen sie mit über
hundert scharfgezähnten Spiessen auf ihn
ein...

Der Kommentar⁵⁶⁶ erklärt die *raffi* und *graffi* als 'mit Haken versehene Stangen, mit denen man in Zisternen gefallene Eimer herausfischt'. Ähnlich gehakte und scharfe Instrumente gebrauchen die Teufel danach bei der Verfolgung — sie werden hier als *roncigli* (mit sichelartig gekrümmten Schneiden versehene Waffen) bezeichnet — dies sind also die Hakenlanzen der Teufeldämonen, krumm und bohrend-scharf 'wie Hundezähne'⁵⁶⁷. Scharfe rotglühende Ahlen dienen den Teufeln in mittelenglischen Höllenschilderungen dazu, die Sünder sich 'wie ein Tuch' zuzuwerfen⁵⁶⁸.

⁵⁶⁵ Du Cange, s.v. *ungula*. Eine *ungula caprae* ('*bisulca*') hat der Dämon bei der Seelenwaage in Bourges in der Hand, vgl. oben Anm. 560 und 551.

⁵⁶⁶ Dante Alighieri, *La Divina Commedia*. Commentata da F. Torraca. *Inferno*. Roma-Napoli-Città di Castello 1951¹², S. 160-162.

⁵⁶⁷ v. 52 *addentar*. Das Bild wird durch den Vergleich mit der Meute, durch die beiden Dämonennamen (119) *Cagnazzo* und (122) *Graffiaccane* ergänzt. — Die drei Synonyme sind geschickt verteilt; v. 57 *gli uncin*, 71 *i roncigli*, 73 *l'uncin*, 75 *arroncigliarmi*, 86 *l'uncino*, 100 *li raffi*. — Vgl. oben Anm. 562.

⁵⁶⁸ *Sawles Ward* (MS Bodley 34), ed. J. A. W. Bennett & G. V. Smithers, *Early Middle English Verse and Prose*, Oxford 1968², S. 252; *ant hure polien ant abeoren hare unirude duntles wid mealles istelet, ant wid hare eawles gledreade hare dustlunges*

In der Hölle des *Tnugdalus*, auf den wir als Vertreter der irischen Visionsliteratur noch einen Blick werfen wollen, benützen die Strafdämonen *furcas ferreas ignitas et acutissimos tridentes*, um die Sünder bei der Wechselqual zwischen Hitze und Kälte hin- und herzustossen (*jugulare*)⁵⁶⁹. Bei der Backofenqual sind die Dämonen mit allerhand schneidenden Instrumenten tätig, *quibus animas exorariare vel decollare vel findere vel truncare poterant*⁵⁷⁰; bei der Vulkantortur wirken sie mit Zange und Dreizack⁵⁷¹; anderswo schwärmen sie wie Bienen mit ihren stacheligen Hakeninstrumenten umher⁵⁷² — und in der tiefsten Hölle, dort, wo Luzifer gefangen sitzt, sind es geflügelte, schwarze Eidola-Wesen, welche die Sünder mit ihren eisenscharfen Klauen zu fangen versuchen...⁵⁷³.

as pah hit were a pilche-clut euchan toward oder imisliche pinen. Als Quelle wird genannt: Hugo von St. Victor, *De Anima*, IV c. 13, wo jedoch das spezifische Motiv des 'Zuwerfens' fehlt: (mit dem Tod kommen) *mille daemones ferentes secum libros grandes, et uncos ferreos et igneas catenas...* *Uncos ferunt ut quos sui esse juris condiderint, eorum animas violenter extrabant et ligatas catenis in infernum pretrahant ...* (MPL 177, 185). — Vgl. *Ancrene Wisse* (Corpus MS), nach Bennett & Smithers, S. 423: *þe deoflen schulen pleien wid him mid hare scharpe eawles ... ant dusten ase pilche clut euch toward oder*. Den Hinweis auf diese Stellen verdanke ich Irene Moran.

⁵⁶⁹ ed. Wagner (wie oben Anm. 397), S. 14. — Vgl. oben Anm. 482.

⁵⁷⁰ a.a.O., S. 23: *carnefices cum securibus et cultris et sarmentis et bisacutis cum dolabris et terebris et falcibus acutissimis, cum wangii et fossoriis et cum ceteris instrumentis...*

⁵⁷¹ a.a.O., S. 31.

⁵⁷² a.a.O., S. 34 ... *demones ... eam (animam) circumvenerunt cum instrumentis, quibus miserorum animas ad tormenta rapuerunt, et circumdantes circumdederunt eam sicut apes et exarserunt sicut ignis in spinis...*

⁵⁷³ a.a.O., S. 34: ... *demus eam Lucifero devorandam, et sic arma sua vibrantes minabantur sibi mortem perpetuam. Ipsi autem spiritus erant nigri sicut carbones, oculi vero eorum ut lampades ignis ardentis, dentes etiam eorum nive candidiores, et caudas habebant ut scorpiones, unguulas quoque ferreas valde acutas et ut vultures habebant alas...*

22.4. Mit einem solchen Hakeninstrument empfängt in der zweiten Engelsturz-Illustration des Junius-MS (p. 16, vgl. oben S. 5; 28) der anachronistisch aus dem Höllenschornstein emporsteigende, flügellose und geschwänzte Dämon seine Genossen, die im Höllbereich bereits in solcher Eidola-Form herumflattern. Auf den folgenden Höllbildern (p. 17, 20 und 36) haben geflügelte und ungeflügelte nackte, anthropomorphe Dämonen solche teils gertenartig gebogene, teils harpunenartig gestaltete, mehrzinkig widerhakichte Spiesse in den Händen: einmal scheinen die solcherart Bewaffneten ihre unbewehrten Mitgesellen zu jagen, dann wieder sieht es so aus, als ob sie einander mit diesen Instrumenten quälen wollten.

Dies sind also die *feondas* des Illustrators: höllische Dämonen, die mit ihren *gar*-ähnlichen Instrumenten ihre Gefährten, die früheren Engel und jetzigen Teufel, verfolgen, damit sie *sum heard geswinc habban sceoldon*. Teuflische Dämonen quälen die jetzigen Teufel — das Vorbild ist die Höllentortur der Verdammten in den Visionshöllen, wo jedoch auch das feindliche Gegeneinander der Dämonen selbst zu belegen ist, wenn sie sich, um ihre Beute betrogen, aus Wut aufeinanderstürzen: *Demonēs autem hec audientes et mala, que antea illi anime minabantur, se inferre non posse conspicientes, posuerunt in celum os suum, dicentes: O quam injustus et crudelis est deus... et his dictis in semet ipsos insurrexerunt et quibuscunque poterant alterutrum se plagis dampnaverunt...*⁵⁷⁴.

23. Die Frage nach der ikonographischen Vermittlung muss offen bleiben.

Illustration und Text mögen, selbst wenn die Illuminierung in engerem Bezug auf unsere Stelle erfolgt ist, aus heterogenen Traditionen geschöpft haben.

So könnten mit den *feondas* des GB-Textes ebenso wohl jene Plage- und Gerichtengel des göttlichen Zornes gemeint sein, welche an den Gestürzten unablässig die

⁵⁷⁴ ed. Wagner (wie oben Anm. 397), S. 12.

Strafe vollziehen — ihre Waffe ist ja, wie wir sahen, Speer oder Lanze im eigentlichen Sinn. Diese vorwiegend, aber nicht ausschliesslich literarisch bezeugten Strafengel Gottes haben, wie wir sahen, ihr höllisches Spiegelbild in den vorwiegend ikonographisch, aber auch literarisch dokumentierten Unterweltdämonen, die mit Hakenspeeren, Klauenspiessen und Harpunen hantieren.

Die Opposition wird besonders da deutlich, wo Gerichtengel und Teufel einander auf derselben Darstellung gegenüberstehen, wie etwa bei dem Jüngsten Gericht von Torcello oder dem mehrfach genannten, von Motiven irischer Visionen beeinflussten Wandgemälde von Chaldon. Auf der gleichfalls oben erwähnten Ikone (s. Abb. 6), wo sich die Themen der byzantinischen Tradition barock verdeutlicht haben, sehen wir die schwarzgeflügelten Eidola-Dämonen mit ihren Haken auf den Knoten des Feuerstromes stehen, während von der gegenüberliegenden Gottesstadt her ein rotgewandeter Engel seinen überlangen Speer in das Herz des Satans stösst, welcher in der Feuerhölle zwischen den beiden 'Fressern' thront. Auf demselben Bild wickelt sich in verkleinertem Masstabe analoges Geschehen bei der im unteren Bereich dargestellten Himmelsleiter ab und wiederholt sich daneben bei dem Kampf um die Seele am Sterbebett^{574a}.

Eine literarische Parallele zu dem besonderen Motiv des dämonischen Hin- und Herjagens mit Fanghaken, wie es uns in der Höllikonographie des Junius-MS entgegentritt, findet sich — was noch am Schluss erwähnt werden soll —, in jenem östlichen apokryphen Bereich, der uns bereits in Bezug auf die Gestalt des Versucherteufels begegnete, und zwar in dem sog. *Evangelium Bartholomäi* (*Fragen des Bartholomäus*)⁵⁷⁵. Dasselbe Thema, die Aussendung höllischer Diener zur Versuchung der Menschen,

^{574a} Hakenspieße und Metallbesen, wie sie sich auch in den Junius-Illustrationen befinden, scheinen in der spätbyzantinischen Ikonographie besonders beliebt zur Kennezeichnung der Teufelsdämonen gewesen zu sein: vgl. etwa D. Tschizewskij, *Paradies und Hölle*, Recklinghausen 1957, passim.

⁵⁷⁵ Vgl. oben Anm. 357; 528.

ist auch in dem verwandten Passus der *Juliana* verknüpft mit der Erwähnung der Höllenstrafe für diejenigen Dämonen, welche ihrer Pflicht in diesem Dienst nicht nachgekommen sind⁵⁷⁶.

Wir zitieren hier die bereits oben in ihrem Anfang wiedergegebene Satansrede aus dem *Bartholomäus* noch einmal ganz: es geht um die Notwendigkeit, einen Höllendämonen, einen der dienenden Quälgeister, mit einer ausserhöllischen Mission zu beauftragen, denn der Höllenfürst (und sein Gefolge) ist unbeweglich gefesselt. Die Gegebenheiten entsprechen den Kausalitäten der Sündenfall-Einleitung der GB, wo auch die Aussendung und Rückkehr des Teufelsboten jeweils bildlich festgehalten ist (Junius-MS, p. 20 und 36, siehe Abb. 4.3).

Evangelium Bartholomaei IV, 44:

Und der Satan sagte: « Wenn ich selbst frei handeln (hier heraus) könnte, würde ich die ganze Welt in drei Tagen zerstören. Aber weder ich noch einer der 600 (d.h. der gestürzten Engel) können heraus. Doch haben wir noch flinke Diener, denen wir Aufträge geben, und wir geben ihnen als Ausrüstung einen Haken (eine Angel, Harpune) mit vielen Spitzen (Widerhaken) und schicken sie auf die Jagd, und sie fangen Menschenseelen für uns... »⁵⁷⁷.

⁵⁷⁶ Vgl. oben Anm. 235; und die hier folgende Anm.

⁵⁷⁷ Der (ursprünglich) griechische Text stammt wahrscheinlich aus dem 5. Jh. Wir zitieren hier frei nach den Übersetzungen bei Hennecke-Schneemelcher, *NT Apokryphen*, I 1959³, S. 369; James, *The Apocryphical NT*, S. 177. — Der Text folgt G (*Cod. vindob. or. hist.* 67), da die slav. Fassung vorher aufhört: ἔχομεν γὰρ ἄλλους ὑπηρέτας ἐλαφροὺς οἷς κελεύομεν καὶ ἐνδουῶμεν αὐτοὺς πολυάγκιστρον (Angel mit vielen Widerhaken) καὶ ἀποστέλλομεν αὐτοὺς εἰς θήραν καὶ ἀγρεύουσιν ἡμῖν ψυχὰς ἀνθρώπων (ed. N. Bonwetsch, in: « *Nachr. v. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen* », Phil.-hist. Kl., 1897, hier S. 24). Die in « *Revue Biblique* » 30 (1921), hier S. 406 von Umberto Moricca veröffentlichte längere lat. Version, *Ms. Casanatense*, sec. XI, aus dem Zisterzienserkloster des Monte Amiata, enthält dieses spezifische Motiv nicht: 43 *Dicit ei Bartholomeus. Dic mihi diabole fallax et non verax. per te haec facis, aut per ministros tuos vel etiam per consimiles tuos.* 44 *Respondit antichristus et dixit ei. Oo si ego potuisse egredi et per me haec facere; omne mundum*

Interessant ist hier nicht nur die Beschreibung der mehrhakichten Fangwaffen der frei 'jagenden' Dämonen, sondern eben auch die Differenzierung zwischen diesen Quälgeistern und den gefangenen Teufelsengeln.

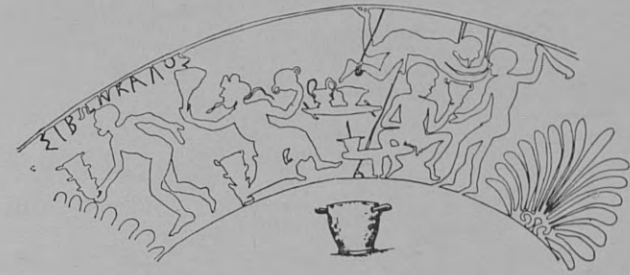
Auch in einem apokryphen koptischen Fragment benützen die Teufel solche widerhakigen Jagdwerkzeuge. Hier erscheint der Satan selbst « in Gestalt eines Fischers » mit seinen Dienern, die in der Wüste Netze und Fischerhaken auswerfen — die Opfer sind die Sünder, welche an den Organen ihrer Übertretung gepackt werden, « einige an den Augen, einige an ihren Lippen », die Vorstellung des jus talionis, die dann in vielfältiger Ausmalung in den Visionshöhlen anzutreffen ist⁵⁷⁸.

UTE SCHWAB

in tribus diebus perderem. Sed nec ego egredior nec aliquis ex his qui mecum sunt proiecti. abemus autem alios extinctos ministros leviores qui et ipsi faciunt sibi collegas ministros quibus iussimus et induemos eos stolas nostras et mittimus eos in venationem ut veneantur nobis animas hominum multa dulcedine adolantes. ut sequantur ebrietatem, et avaritiam et blasphemiam... Die ausgesandten Diener werden, wenn sie nicht folgen, vom Satan gepeitscht... Hier werden auch die Namen der Engel aufgezählt, welche den Höllendämonen besonders feindlich sind, « qui contrarii sunt nobis. Unus ex his dicitur mermeoth. qui continet tempestates... Et alii sunt angeli quinquaginta super corruscationes. Et quando spiritus ex nobis voluerit egredo per mare aut super terram, isti angeli mittunt super eos de nubis impetus lapideus... »

⁵⁷⁸ Hinweis auf diese Stelle bei James, a.a.O. Es handelt sich um Fragmente, die unter dem Namen *Evangelium der 12 Apostel* laufen, vgl. James, S. 147; Hennecke-Schneemelcher, Bd. 1³, S. 193. Die Fragmente sind übersetzt bei E. Révillout, in: *Patrologia Orientalis* 2 (1907), S. 153: Voici le diable se presenta devant eux sous la forme d'un pêcheur. Beaucoup de démons le suivaient portant une multitude de filets, de pièges, d'hameçons et de crochets, jetant les filets et les hameçons sur la montagne... — In der vierten Vercelli-Homilie etwa sind die teuflischen Pfeile, welche die Teufel auf die Sünder schießen, genau auf die einzelnen Übertretungen abgestimmt (Vgl. Gatch, wie oben Anm. 356, S. 157).

1. SATAN GEBUNDEN



1.1. Griechisches Vasenbild (Lokris). (Vgl. S. 15).



1.2. Gerona - Apokalypse, fol. 224^r.
(Vgl. Anm. 361; S. 24).



1.3. MS Junius 11, p. 17.
(Vgl. S. 10; 23; 38 f.; Anm. 492; S. 76).



1.4. Echternacher Kodex, Germ. Nationalmuseum, Nürnberg, HS 156, 142, fol. 79^r
(unterer Streifen). (Vgl. S. 24).



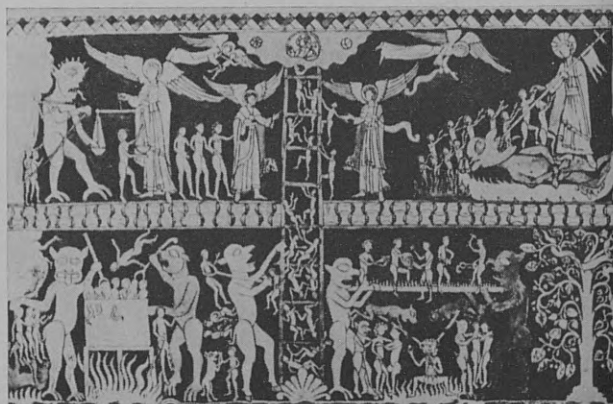
5.1. Strafgel aus Bawit Kapelle 17.
(Vgl. S. 60 f.; Anm. 511).



5.2. Weltgericht von Torcello.
(Vgl. S. 57; Anm. 501; S. 62).



5.3. Bibl. Nationale, Paris, Cod. lat.
8878. (Vgl. Anm. 546).



5.4. Peter und Paul, Chaldon.
(Vgl. S. 17 f.; Anm. 505; S. 64;
Anm. 559; S. 72).



6. Russische Ikone. (Vgl. Anm. 503; S. 77).

'L'EROE SULLA SPIAGGIA'

La rivista *Neuphilologische Mitteilungen* ha ospitato, negli ultimi anni, ben sette articoli dedicati al cosiddetto 'tema dell'eroe sulla spiaggia'. Esempi di questo tema, illustrato per la prima volta da David Crowne¹, sono stati individuati non solo nella poesia ags.², ma anche nel *Poema dei Nibelunghi*³ e, di recente in due opere mingl. *Morte Arthure*⁴ e *Sir Gawayne and the Grene Knight*⁵. Ma se i primi lavori, scritti a breve distanza dagli articoli di Magoun⁶, negli anni che vedevano le teorie di Parry e

¹ DAVID K. CROWNE, *The Hero on the Beach: an Example of Composition by Theme in Anglo-Saxon Poetry* in «NM» 61 (1960), pp. 362-372.

² DONALD K. FRY, *The Hero on the Beach in 'Finnsburh'* in «NM» 67 (1966), pp. 27-31; Id., *The Heroine on the Beach in 'Judith'* in «NM» 68 (1967) pp. 168-184; Id., *Themes and Type-Scenes in 'Elene' 1-113* in «Speculum» 44 (1969), pp. 35-45; JANET THORMANN, *Variations on the Theme of 'The Hero on the Beach' in 'The Phoenix'* in «NM» 71 (1970), pp. 187-190; CAROL JEAN WOLF, *Christ as Hero in 'The Dream of the Rood'* in «NM» 71 (1970), pp. 202-210.

³ ALAIN RENOIR, *Oral-Formulaic Theme Survival, a possible Instance in the 'Nibelungenlied'* in «NM» 65 (1964), pp. 70-75.

⁴ JAMES D. JOHNSON, *'The Hero on the Beach' in the Alliterative 'Morte Arthure'* in «NM» 76 (1975), pp. 271-281.

⁵ EIICHI SUZUKI, *Oral-Formulaic Theme Survival: Two Possible Instances and their Significance in 'Sir Gawain and the Green Knight'* in «Studies in English Literature» (Engl. Lit. Soc. of Japan) English Number 1972, pp. 15-31.

⁶ FRANCIS P. MAGOUN Jr., *Oral-Formulaic Character of Anglo-Saxon Narrative Poetry* in «Speculum» 28 (1953), pp. 446-467 e *Bede's Story of Caedmon: The Case History of an Anglo-Saxon Oral Singer* in «Speculum» 30 (1955), pp. 49-63; è dello stesso anno la

Lord⁷ applicate felicemente ed entusiasticamente alla poesia ags., sono interamente validi ed anzi rappresentano una delle migliori disamine di un 'tema' così come lo concepisce la teoria orale-formulaica, gli ultimi articoli non sono particolarmente convincenti: in quelli di Janet Thormann e di Carol Jean Wolf, dedicati rispettivamente alla *Fenice* ed al *Sogno della Croce*, il tema non sembra emergere dal testo, ma piuttosto venirvi rintracciato a forza dai due studiosi, inoltre sia in questi lavori che in quelli sulle opere mingl. manca ogni tentativo di approfondimento della problematica del 'tema', vengono bensì ripetuti meccanicamente gli schemi degli articoli iniziali.

È mia intenzione quindi ripercorrere le tappe della discussione di questo tema portato alla ribalta da Crowne, di cui non intendo minimizzare la felice intuizione, individuando quella che, a mio avviso, ne è la fonte. Fonte letteraria, ma ammissibile anche nell'ambito di una tradizione, come quella ags., inizialmente o parzialmente, orale, della cui esistenza non dubito, né sottovaluto la portata e la diffusione, dimostrata dall'esempio, finora ignoto, tratto dal *Heliand* che prenderò in esame nella seconda parte dell'articolo.

dissertazione (non pubbl.) di ROBERT P. CREED, *Studies in the Technique of Composition of the 'Beowulf'* (Harvard University) che sarà uno dei maggiori fautori di un'interpretazione in chiave orale-formulaica della poesia ags. Nella bibliografia, apparsa recentemente, a cura di EDWARD R. HAYMES, *The Haymes Bibliography of Oral Theory*. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press 1973, sono elencati più di cinquecento lavori.

⁷ Del primo citiamo solo i due articoli fondamentali: *Studies in the Epic Techniques of Oral Verse Making I: Homer and Homeric Style* in «Harvard Studies in Classical Philology» 41 (1930), pp. 73-147 e *Studies... II: The Homeric Language as the Language of an Oral Poetry* in «Harvard Studies in Classical Philology» 43 (1932), pp. 1-50; seguiti al volume *L'épithète traditionnelle dans Homère*. Paris 1928. Di Lord ricordiamo un recentissimo articolo *Perspective on Recent Work on Oral Literature* apparso nel numero speciale di «Forum for Modern Language Studies» 10 (1974), pp. 187-210, interamente dedicato ai vari aspetti della produzione orale-formulaica in airl., ags., mat., ecc.

Così come la constatazione del ripetersi di un gruppo di parole, nell'ambito di schemi metrici uguali, aveva portato ad affermare l'esistenza di formule (e di sistemi formulaici), anche il riproporsi di alcuni motivi in una certa concatenazione risultò non essere casuale e a tale ripetizione venne dato il nome piuttosto vago di 'tema'. I temi risultarono svolgere nella struttura di un poema orale una funzione simile a quella delle formule nell'ambito dei versi; la loro determinazione si è però presentata più ardua e se le attuali definizioni di formula differiscono da quella originaria di Milmann Parry più nei termini che nella sostanza⁸, non si è mai giunti ad un accordo sulla vera natura di un tema.

Nelle opere poetiche ags. è stata segnalata la presenza di vari 'temi': Greenfield ha individuato il 'tema dell'esilio'⁹, Magoun quello delle 'bestie di battaglia'¹⁰ e

⁸ La definizione di Parry che parte dalla formula, intesa come «a group of words which is regularly employed under the same metrical conditions to express a given essential idea» per arrivare al sistema formulaico è stata rovesciata da Fry la cui definizione viene ora generalmente accettata dagli studiosi di letteratura ags. e che individua la formula partendo dal sistema come «a group of words, one half-line in length which shows evidence of being the direct product of a formulaic system» *Old English Formulas and Systems* in «ES» 48 (1967), pp. 193-204. Le altre definizioni sono più generiche o più restrittive, ma non si discostano da questa; su posizioni diverse è H. L. ROGERS che sulla scia di QUIRK (*Poetic Language and Old English Metre* in *English and Norse Studies presented to Hugh Smith*, London 1963) ha definito la formula in termini di «habitual collocation, metrically defined» *The Cryptopsychological Character of the Oral Formula* in «ES» 47 (1966), pp. 89-102.

⁹ STANLEY B. GREENFIELD, *The Formulaic Expression of the Theme of 'Exile'* in *'Anglo-Saxon Poetry'* in «Speculum» 30 (1955), pp. 200-206.

¹⁰ FRANCIS P. MAGOUN Jr., *The Theme of the Beasts of Battle in Anglo-Saxon Poetry* in «NM» 56 (1955), pp. 81-90; ADRIEN BONJOUR, *'Beowulf' and the Beasts of Battle* in «PMLA» 72 (1957), pp. 563-573 (si mette qui in risalto il miglior livello artistico del tema nel *Beowulf* e si nega una funzione puramente ornamentale del tema che era stata invece prospettata da Magoun); J. S. RYAN, *Othin in England* in «Folklore» 74 (1963), pp. 468-472.

Crowne il 'tema dell'eroe sulla spiaggia' che è quello su cui si è scritto maggiormente, limitandosi però, con l'eccezione di Fry, più a collezionare esempi che ad approfondire la natura o la nozione di 'tema'. Altri autori hanno fatto incidentalmente riferimento a temi reperibili nella poesia ags.: Diamond parla di 'tema del viaggio' e rintraccia il 'sottotema' del 'viaggio per mare' nel *Cristo II* (vv. 676-678a) e nei *Doni degli Uomini* (vv. 53b-57)¹¹, ma si tratta di affermazioni molto vaghe che confermano le incertezze sulla definizione di 'tema'¹².

Secondo Magoun un tema deve necessariamente essere composto di formule¹³; Greenfield ritiene che il 'tema dell'esilio' sia caratterizzato da « key phrases »¹⁴, cioè formule ricorrenti, mentre Diamond conclude la sua analisi del 'tema del viaggio per mare' definendone la dizione altamente formulaica, come se solo in base a questo si dovesse giudicare. Anche Creed si preoccupa di delimitare in qualche modo l'ampiezza di un tema e parla di « a passage of at least several verses and often of half a dozen or more lines which deals with a recurrent action »¹⁵.

La confusione tra tema e motivo appare evidente e A. B. Lord se ne lamenta e critica le posizioni di Magoun

¹¹ ROBERT E. DIAMOND, *Theme as Ornament in Anglo-Saxon Poetry* in « PMLA » 76 (1961), pp. 461-468, p. 466.

¹² LEE CARTER RAMSAY, *The Theme of Battle in Old English Poetry* (Diss. non pubbl.) Indiana University, 1965; PAUL B. TAYLOR, *Themes of death in 'Beowulf' in Old English Poetry. Fifteen Essays.* ed. R. P. CREED, Providence (R.I.): Brown Univ. Press 1967, pp. 249-274. Contemporaneamente molti studiosi, specialmente in Europa, continuano ad usare la parola tema nel senso tradizionale: J. E. CROSS, *The Old English Poetic Theme of the Gifts of Men* in « Neophilologus » 46 (1962), pp. 66-69. L. WHITBREAD, *The Domsday Theme in Old English Poetry* in « PBB » (Halle) 89 (1967), pp. 452-481, ecc.

¹³ *The Theme of the Beasts of Battle*, cit. p. 82. La definizione dell'A. è piuttosto restrittiva e si applica meglio ad un motivo.

¹⁴ *The Formulaic Expression of the Theme of 'Exile'...*, cit., p. 201.

¹⁵ ROBERT P. CREED, *The Singer Looks at his Sources* in « CL » 14 (1962), pp. 44-52.

in *The Singer of Tales*¹⁶, dove propone di riservare « the term theme for a structural unit »¹⁷. In realtà dagli scritti di questo studioso non emerge una definizione univoca di tema¹⁸ e anche in *The Singer of Tales* se ne parla spesso in termini contrastanti¹⁹.

La posizione di Crowne è già molto più valida di quella degli altri studiosi. Egli nega ogni rapporto tra tema e formule metriche specifiche, parlando nel caso preso in esame di « a concatenation of four imagistic details »²⁰: un eroe coi suoi seguaci, una spiaggia, una sorgente luminosa, un viaggio terminato o da intraprendere. Lo studioso mette inoltre in evidenza come i motivi siano usati talvolta in maniera allusiva: tramite associazioni, nominando qualità o attributi di elementi simili a quelli compresi nella « pure form » del tema.

Il tema ricorre nella forma più concisa ed evidente ai vv. 1963-1966 del *Beowulf*:

« Gewat him ða se hearda mid his hondscole
sylf æfter sande sæwong tredan,

¹⁶ The Harvard Studies in Comparative Literature n. 24. Cambridge (Mass.) 1960, 2ª ed. 1964.

¹⁷ cit., p. 198.

¹⁸ Si definisce tema, nella poesia orale « a subject unit, a group of ideas, regularly employed by a singer... » *Homer and Huso II: Narrative Inconsistencies in Homer and Oral Poetry* in « Transactions and Proceedings of the American Philological Association » 39 (1938), pp. 439-455, p. 440; troviamo anche questa definizione più generale: « a recurrent element of narration or description » *Composition by Theme in Homer and Southslavic Epos* in « Transactions... » 82 (1951), pp. 71-80, p. 73. Nello stesso articolo l'A. divide i temi in essenziali e ornamentali.

¹⁹ « a group of ideas regularly used in telling a tale in the formulaic style of traditional song » (p. 68); « The theme in oral poetry exists at one and the same time in and for itself and for the whole song... the theme is in reality protean: in the singer's mind it has many shapes... It is not a static entity, but a living, changing, adaptable artistic creation... » (p. 94); « a structural unit that has a semantic essence but can never be divorced from its form, even if its form be constantly variable and multiform » (p. 198).

²⁰ *The Hero on the Beach...*, cit. p. 371.

wide waroðas. Woruldcandel scan,
sigel suðan fus. Hi sið drugon,»²¹

(Allora il forte (eroe), con la sua scorta si mosse lungo il litorale, percorrendo la riva del mare, le ampie spiagge. Splendeva la candela del giorno, il sole incalzava dal sud. Essi continuarono il viaggio.)

Manca solo il riferimento all'alba, presente in otto dei dodici passi segnalati dallo studioso²². Crowne ha inoltre intuito che un tema non fa parte della struttura superficiale di un poema, ma ne è piuttosto alla base, come chiarirà Fry nei suoi articoli sul 'tema dell'eroe sulla spiaggia' e in *Old English Formulaic Themes and Type Scenes*²³ dove si propone una distinzione tra tema, che consisterebbe in « a recurring concatenation of details and ideas, not restricted to a specific event... which form an underlying structure for an action or description » e scena tipica che invece è « a recurring stereotyped presentation of conventional details used to describe a certain narrative event »²⁴. Né l'una, né l'altra sono condizionate da « verbatim repetition » o dall'uso di formule specifiche. La classificazione, ribadita anche altrove²⁵ è stata generalmente accettata e spesso sentiamo parlare di scene ti-

²¹ Il testo è quello di G. P. KRAPP - E. V. K. DOBBIE, *The Anglo-Saxon Poetic Records. A Collective Editions in 6 Volumes*. London: Routledge-New York: Columbia Univ. Press 1931-1953, cui mi riferirò anche per la numerazione dei versi degli altri poemi citati.

²² *Beow.*, vv. 301-307a, vv. 518b-521a, vv. 562-570a, vv. 1802a-1806, vv. 1888-1899, vv. 1963-1965, *Andrea*, vv. 235-247; *Elena*, vv. 35-46a e vv. 105-109a, *Esodo*, vv. 247-251, *Guthlac*, vv. 1305-1332, *Giuditta*, vv. 186b-204a.

²³ in « Neophilologus » 52 (1968), pp. 48-54. Le stesse affermazioni erano già state formulate dall'A. nella sua dissertazione (non pubbl.) *Aesthetic Applications of Oral-Formulaic Theory. Judith 199-216a*. Univ. of California at Berkeley 1966, p. 52.

²⁴ Appartengono a questa categoria le scene di 'banchetto', di 'battaglia', di 'preludio alla battaglia', di 'viaggio'; ognuna si suddivide in più dettagli (Fry) o *topoi* (Creed, Heinemann), stereotipati, usati regolarmente.

²⁵ D. K. FRY, *Themes and Type-Scenes in 'Elene' 1-113*, cit. p. 35.

piche. Il discorso sui temi pare invece concluso, si è continuato a scrivere solo sul 'tema dell'eroe sulla spiaggia', per il 'tema dell'esilio' ci si è fermati a Greenfield, mentre il 'tema delle bestie di battaglia' — se poi è veramente un tema e non piuttosto un motivo²⁶ — è stato solo di recente ripreso in esame da Alain Renoir²⁷.

Andiamo comunque assistendo ad un'interpretazione sempre più restrittiva della portata dell'aspetto formulaico nella poesia ags. e si è arrivati a sostenere che sia formulaico solo il ricorrere di parole o frasi « to give the verse its metrical character, without adding substantially to the denotative meaning of the units »²⁸, mentre trovano sempre più ampio consenso le formulazioni di Larry Benson che propone un'interpretazione delle formule e dei temi a livello di convenzioni letterarie e ritiene che il loro studio « need not be based on an assumption of oral composition »²⁹. Al poeta, dominato o per lo meno condizionato dal suo mezzo espressivo prospettato da Magoun e dagli altri, si è andata quindi sostituendo l'immagine di un autore che sceglie liberamente di usare una frase o un tema a lui cari, che appartengono a una dizione poetica « that is clearly oral in origin but that is now just a literal convention »³⁰.

²⁶ Sono sicuramente motivi i 'temi' elencati da Magoun in *Some Notes on Anglo-Saxon Poetry in Studies in Medieval Literature in Honor of Prof. A. C. Baugh*. Philadelphia 1961, pp. 273-283 (il gesto di alzare lo scudo o di brandire la lancia...).

²⁷ ALAIN RENOIR, *Christ Ihesu's Beasts of Battle: a Note on Oral Formulaic Theme Survival* in « Neophilologus » 60 (1976), pp. 455-457. L'A. ne individua un esempio nella *Life of Saint Alban and Saint Amphibal* di John Lydgate.

²⁸ FRANK H. WHITMAN, *The Meaning of 'Formulaic' in Old English Verse Composition* in « NM » 76 (1975), pp. 529-537.

²⁹ LARRY D. BENSON, *The Literary Character of Anglo-Saxon Formulaic Poetry* in « PMLA » 81 (1966), pp. 334-341, p. 340. LEE C. RAMSAY in *The Sea Voyages in 'Beowulf'* in « NM » 72 (1971), pp. 51-59 ritiene che « the so-called 'oral' features of Anglo-Saxon poetry » non siano che « part of the rhetorical tradition of that poetry ».

³⁰ *ibid.* p. 239.

Una posizione intermedia, a mio avviso molto più obiettiva è invece quella sostenuta da Teresa Paroli, secondo la quale « l'educazione di un poeta' non comportava solo una semplice acquisizione mnemonica delle formule... ma doveva condurre piuttosto alla graduale presa di coscienza di modelli strutturali e della loro funzionalità »³¹. Solo supponendo una fase ancora creativa e non meramente ripetitiva possiamo spiegarci la perfetta fusione tra materia e stile nei poemi di argomento religioso. Crediamo inoltre che per molti dei poemi giunti fino a noi si possa postulare una fase in cui essi sono esistiti solo in forma orale, fase che corrisponde con la conversione al cristianesimo, dalla quale non si può disgiungere la diffusione dei testi latini come la *Vulgata*, il materiale esegetico ed agiografico e probabilmente anche le opere di autori classici. È durante questa fase pretestuale, ad esempio, che Stevick — che certo non possiamo annoverare tra i fautori della teoria orale-formulaica — ritiene siano entrati nel *Beowulf* gli elementi cristiani³². È in questa prospettiva che è possibile affrontare concretamente il problema — eluso da Magoun e dagli altri — dei rapporti tra forma e contenuto nelle opere poetiche ags. e germaniche in genere, non solo in quelle di argomento religioso, innegabilmente dipendenti da fonti latine, ma anche in quelle, come il *Beowulf* che mostrano chiaramente l'influsso di opere letterarie di varia natura³³.

³¹ TERESA PAROLI, *Modalità del passaggio dalla tradizione orale alla codificazione nella poesia germanica antica* in « AION » sez. germ. St. N. e N. 18 (1975), pp. 147-168, p. 160. Della stessa A. cfr. anche *Sull'elemento formulare nella poesia germanica antica*. Roma 1975.

³² ROBERT D. STEVICK, *Christian Elements and the Genesis of 'Beowulf'* in « MP » 61 (1963), pp. 79-89.

³³ Si debbono a Frederick Klaeber le prime trattazioni sistematiche dei rapporti del *Beowulf* con l'Eneide (*Aeneis und Beowulf* in « Archiv » 126, 1911, pp. 40-48 e pp. 339-359) e con la letteratura cristiana (*Die christlichen Elemente im Beowulf* in « Anglia » 35 1912, pp. 111-136, pp. 249-270 e pp. 453-482 e 36, 1912, pp. 169-199,

La formazione culturale di un autore di poesia eroica o religiosa risulta molto più complessa di quanto vogliano ammettere i fautori della teoria orale e la figura del 'bardo' illetterato — prototipo l'Omero cieco — capace solo di ripetere storie remote nel tempo, perde di credibilità, né la finezza della tecnica formulaica poteva mai, a mio avviso, conciliarsi con tale immagine.

Ma torniamo ora al 'tema dell'eroe sulla spiaggia': se osserviamo gli esempi presi in esame da Crowne e Fry³⁴ notiamo che tra i singoli passi è impossibile instaurare un rapporto di dipendenza anche perché non assistiamo ad una sostituzione meccanica di elementi, come sarebbe prevedibile se ci muovessimo in un ambito prettamente letterario. È proprio appannaggio della poesia orale la possibilità latente di un numero indeterminato di varianti³⁵, tutte ugualmente valide, dalla cui eco l'ascoltatore fruisce senza essere portato a giudicare le singole manifestazioni. Eppure, alle spalle di tutti gli esempi ci pare di individuare un passo ben preciso che contiene *in nuce* tutti gli elementi la cui concatenazione viene dai critici ritenuta essenziale all'esistenza del tema: l'appari-

dove si conclude che « der Verfasser ist wohl vertraut mit der ... christlichen terminologie, kennt abschnitte der bibel, liturgien und kirckliche literatur und scheint einige male direkt zu zitieren ». Entrambi i discorsi sono stati ripresi e sviluppati in seguito da altri studiosi e non è qui il caso di citarne l'amplissima bibliografia. I più accesi fautori della teoria orale-formulaica arrivano a sostenere che gli elementi religiosi siano in realtà « essentially Germanic » e che « even the Scriptural Stories » known to the poet ... lay within the bounds of a Germanic Perspective » WILLIAM WHALLON, *The Idea of God in 'Beowulf'* in « PMLA » 80 (1965), pp. 19-23, p. 21.

³⁴ Fry non prende in considerazione i vv. 518b-521a del *Beow.*, che Crowne annovera tra gli esempi di tema, si occupa invece di nuovo degli altri 11 passi individuati da Crowne (cfr. nota n. 22), cui aggiunge *Finnsb.*, vv. 2-12 e *Beow.* 1494b-1517.

³⁵ D. K. FRY, *The Heroine ...*, cit., p. 179 parla di « a pool of variants whose common denominator is their narrative content. »

zione di Gesù agli apostoli sul lago di Tiberiade, così come la narra il vangelo di Giovanni:

«1. Dopo questo Gesù si manifestò di nuovo ai discepoli sul lago di Tiberiade: ecco come. 2. Erano insieme Simon Pietro, Tommaso, detto Didimo, Natanaele di Cana in Galilea, i figli di Zebedeo e due altri dei suoi discepoli... 4. Fattosi giorno, Gesù si presentò sulla riva; ma i discepoli non si erano accorti che era lui.»

(Gv. 21,1-4)

Cristo e i suoi discepoli si incontrano sulla spiaggia, all'alba, alla fine del viaggio terreno di Gesù e prima della sua ascesa in cielo. Negli altri vangeli l'episodio, anticipato (*Mc.* 1,16-20 e *Mt.* 4,18-22) ed inserito da Luca (5,1-11) nel contesto della pesca miracolosa (cui è connesso anche il brano in esame), segna l'inizio della predicazione di Gesù e insieme rappresenta per i discepoli la fine della vita di pescatori e l'inizio della loro attività al fianco di Gesù. Il semplice scenario di questa che, nel vangelo di Giovanni, è l'ultima delle apparizioni di Gesù, rappresenta emblematicamente il limite tra il mare e la terra, il finito e l'infinito, la vita e la morte, e si presta facilmente ad un'interpretazione simbolica. Solo su questa base ci possiamo spiegare come, sempre nell'ambito dello stesso tema, fosse ammissibile per un poeta sostituire la spiaggia con un altro luogo, purché questo rispondesse alla stessa funzione di separazione tra due mondi « that of the finite inside and that of the infinite outside ». Tale valore è stato attribuito da Alain Renoir alla soglia della sala dove dormono i compagni di Volker e Hagen nell'episodio del *Poema dei Nibelunghi*³⁶ e, successivamente, da Fry alla porta della sala dove Hnæf e i suoi compagni sono alloggiati alla corte frisone, nella versione del tema con cui si apre la frammentaria *Battaglia di Finnsburg*³⁷.

È già insita nella fonte la possibilità di un uso tras-

³⁶ *Oral-Formulaic Theme Survival... cit.*, p. 73.

³⁷ D. K. FRY, *The Hero on the Beach in 'Finnsburh'*, *cit.*

lato e multiplo di questo e degli altri elementi del tema, messa in evidenza dallo stesso Fry nell'articolo sulla *Giuditta*³⁸ dove assistiamo ad un tentativo di sistematizzazione dell'argomento, propedeutico all'analisi del nuovo caso di 'tema dell'eroe sulla spiaggia': Giuditta, un'eroina, è alle porte della città di Betulia, in compagnia della sua damigella e incita gli abitanti alla battaglia. Anche questa volta, come nella *Battaglia di Finnsburg*, l'elemento luce viene espresso duplicemente con l'allusione all'alba (vv. 190b-191a e v. 205b) e al luccichio degli elmetti (v. 193a). Giuditta è appena arrivata nella città, l'esercito si avvia a combattere.

Dal passo del vangelo il tema trae la sua connotazione spaziale e temporale: la spiaggia e l'alba, un momento del giorno che era già particolarmente caro al poeta ags. e segnava l'inizio delle battaglie, l'ora in cui gli eserciti si mettevano in viaggio. Anche il rapporto tra Cristo e i discepoli si prestava ad essere trasposto nella poesia germanica, in quanto paragonabile a quello esistente tra il capo e i membri del *comitatus*. Gli eroi di molte delle manifestazioni del tema sono infine spesso tipologicamente vicini a Cristo: tutta una corrente critica avvicina Beowulf a Gesù³⁹, Andrea⁴⁰, Guthlac, Giuditta sono tutti santi⁴¹ le cui figure sono plasmate ad imitazione

³⁸ D. K. FRY, *The Heroine ...*, *cit.*

³⁹ Antesignano anche questa volta F. KLAEBER nella sua introduzione alla 3ª ed. di *Beowulf and the Fight at Finnsburg*, Boston 1950, pp. XLVIII-LI.

⁴⁰ Più volte la vita di Andrea, così come viene descritta nel poema ags. — e come avviene in genere in tutte le vite dei santi — ripete quella di Gesù e in un recente articolo Constance B. Heatt ha messo in evidenza come il viaggio di tre giorni in Mermedonia non sia che una trasposizione tipologica della discesa all'inferno di Gesù. *The Harrowing of Mermedonia: Typological Patterns in the Old English 'Andreas'* in « NM » 77 (1976), pp. 49-62.

⁴¹ Sulla *imitatio Christi* cfr. RAYMOND S. FERRAR, *Structure and Function in Representative Old English Saints' Lives* in « Neophilologus » 57 (1973), pp. 83-93, cfr. anche S. C. ASTON, *The Saint in Medieval Literature* in « MLR » 65 (1970), pp. XXV-XLII.

di quella divina, e anche Costantino (*El.*, vv. 105-109), e Mosé (*Ex.*, vv. 247-251) sono figure eroiche esemplari⁴².

Si potrebbe però sempre supporre che il brano del vangelo fosse noto ai vari autori dei poemi ags. oppure che l'idea di associare in diversi contesti gli elementi che costituiscono il 'tema dell'eroe sulla spiaggia' sia venuta ad un poeta per essere successivamente imitata⁴³. La varietà delle manifestazioni invalida però entrambe le ipotesi, ché nel primo caso non avremmo a che fare con un numero così elevato di varianti di ciascun elemento e nel secondo una di queste dovrebbe avvicinarsi più delle altre al passo del vangelo. Le versioni che abbiamo appena esaminato e altre, come quella del *Guthlac* e le due dell'*Elena*, segnalate da Crowne, ma discusse da Fry⁴⁴, presentano un avanzato stadio di evoluzione e fanno credere che il processo di assorbimento sia avvenuto molto presto, nella fase creativa della poesia orale-formulaica.

In seguito il tema ha avuto ampia circolazione, come dimostra la sua presenza in tante opere diverse, conservando una propria individualità, mentre è probabile che si fosse andata perdendo coscienza della fonte da cui trae ispirazione, per lo meno nel periodo mingl.⁴⁵, dove viene rintracciato in *Morte Arthure*⁴⁶ e in *Sir Gawayne and the*

⁴² cfr. PHILIP ROLLINSON, *Some Kinds of Meaning in Old English Poetry* in « *Annuaire Medievale* » 11 (1970), pp. 5-21.

⁴³ Come è stato obiettato, a proposito del ripetersi dei temi, da CLAES SCHAAR, *On a New Theory of Old English Poetic Diction* in « *Neophilologus* » 40 (1956), pp. 301-304, p. 304.

⁴⁴ D. K. FRY, *Themes and Type-Scenes in 'Elene' 1-113*, cit.

⁴⁵ Fu RONALD A. WALDRON, in uno dei primi articoli sulla teoria orale-formulaica ad individuarne i caratteri anche nella poesia mingl. *Oral-Formulaic Techniques and Middle English Alliterative Poetry* in « *Speculum* » 32 (1957), pp. 792-804, cfr. anche MICHAEL CURSCHAM, *Oral Poetry in Medieval English, French, and German Literature. Some Notes on Recent Research* in « *Speculum* » 42 (1967), pp. 36-52.

⁴⁶ Vi erano stati già studiosi che avevano individuato altri aspetti della composizione orale-formulaica in questo poema: JOHN FINLAYSON, *Formulaic Technique in 'Morte Arthure'* in « *Anglia* » 81 (1963), pp. 372-393.

Grene Knight. Né si vuole qui dimostrare che la vitalità del tema nasca dalla sua fonte, essa dipende anzi proprio dalla possibilità di adattamento ai più diversi contesti, sviluppatasi nell'ambito di una tradizione orale-formulaica. Che la concatenazione dei quattro elementi costitutivi del tema tragga origine da un'opera come il vangelo credo sia del tutto verosimile, vista l'importanza e la diffusione del testo in questione e non credo dispiacerà a nessuno⁴⁷.

Come ho accennato i due passi tratti dai poemi mingl. testimoniano la diffusione nel tempo del 'tema dell'eroe sulla spiaggia', accertata già, nello spazio e nel tempo da Alain Renoir con l'esempio del *Poema dei Nibelunghi*⁴⁸. È inoltre possibile che molte altre manifestazioni non siano state ancora individuate, sia nelle opere ags. e mingl. che in altre letterature germaniche, visto che, come scrive Kellog si può parlare anche di una « *South Germanic Oral Tradition* »⁴⁹.

Che il tema fosse noto in tutta l'area germanica ci testimonia appunto un passo del *Heliand*. Il poema as.

⁴⁷ Secondo A. B. LORD è impossibile parlare di fonti di un'opera composta secondo il sistema orale-formulaico (*The Singer of Tales*, cit. p. 115). Il problema è stato ripreso, su posizioni più moderate da ALAIN RENOIR, *The Terror of the Dark Waters: A Note on Virgilian and Beowulfian Techniques* in « *Harvard English Studies* » 5 (1974) pp. 147-160 e in *Oral Theme and Written Texts* in « *NM* » 77 (1976), pp. 337-346.

⁴⁸ Cfr. sull'argomento gli articoli di FRANZ H. BÄUML e EDDA SPELMANN, *From Illiteracy to Literacy: Prolegomena to a Study of the 'Nibelungenlied'* in « *Forum for Mod. Lang. St.* » 10 (1974), dove scrivono che « the oral tradition ... served as the basis for the written composition of the transmitted text » p. 249. Al *Poema dei Nibelunghi* viene dedicato ampio spazio nel lavoro di T. PAROLI, *Dalla tradizione orale alla codificazione... cit.* specialmente, pp. 164-168.

⁴⁹ R. L. KELLOG, *The South Germanic Oral Tradition in Franci-pelagius. Medieval and Linguistic Studies in Honor of F. P. Magoun Jr.* ed. J. B. BESSINGER - R. P. CREED, New York-London: New York Univ. Press 1965, pp. 66-74.

si chiude con l'apparizione di Gesù a due discepoli sulla via di Emmaus:

«Than fuorun im ôk fan Hierusalem thero iungrono tuêna
an them selbon daga sân an morgan
erlos an iro ârundi: uueldun im te Emaus
that castel suocan.»⁵⁰

(vv. 5956-5959b)

(Allora partirono da Gerusalemme anche due dei discepoli, nello stesso giorno, di mattina presto si mossero i giovani a sbrigare il loro incarico: volevano andare ad Emmaus, a visitare quel villaggio.)

Il brano presenta un particolare, assente dal vangelo di Luca (24,13-35) ed anche dal commento a Luca di Beda (*In Lucae evangelium expositio* « PL » 92, 625): al v. 5957b si legge infatti *sân an morgan*, 'di mattina presto'. Tale annotazione contrasta con l'ordine cronologico delle apparizioni di Gesù così come vengono narrate nel *Heliand*: ai vv. 5919-5938 era stata descritta l'apparizione a Maria di Magdala e quindi (vv. 5947-5955) quella alle pie donne e sicuramente tra questi avvenimenti e la visita al sepolcro, avvenuta di mattina presto (*Scred forðuuardes/suigli sunnon liht*, 'la chiara luce del sole andava avanzando', vv. 5781b-5782a⁵¹, doveva essere intercorso un certo lasso di tempo.

La resurrezione e le apparizioni di Gesù vengono narrate in modo discordante dagli evangelisti. L'autore del *Heliand*, come Taziano, segue *Gv.* e *Lc.* nel descrivere la

⁵⁰ Testo di OTTO BEHAGEL, *Heliand und Genesis*. 8ª ed. riv. da W. MITZKA. Tübingen: Niemeyer 1965. Sul v. 5958 cfr. ERNST A. KOCK, *Zum Heliand* in « ZfdA » 48 (1906), pp. 187-204, p. 193: sull'espressione *faran an... arundi* che ricorre anche ai vv. 1888b-1889a e nella *Genesis*, vv. 156b-157b cfr. anche E. SIEVERS, *Die Syntax des Heliand*. Wien-Leipzig 1897, § 346: *Castel* da lat. *castellum* è un *hapax legomena* e ripete il termine della *Vulgata* e dell'*Harmonia*.

⁵¹ Le guardie avevano vegliato la tomba tutta la notte, fino al momento « *huan êr thie berehto dag / oðar middilgard mannon quâmi // liudon te lihte* »; quando il giorno luminoso venne per gli uomini sulla terra, la luce per la gente' (vv. 5767b-5769a).

visita di Pietro al sepolcro vuoto e *Gv.* per l'apparizione di Gesù a Maria di Magdala; si discosta poi dall'*Harmonia* che introduce l'episodio delle guardie e dei sacerdoti (*Mt.* 28,11-15), l'apparizione di Gesù alle donne (*Mt.* 28,9-10) e il loro annuncio ai discepoli increduli (*Lc.* 24,9-11). Il poeta as. elimina la digressione e non spezza l'azione facendo di Maria l'unica latrice del messaggio ai discepoli (vv. 5939-5944a), mettendo in evidenza la sua felicità di contro alla tristezza manifestata al sepolcro. L'apparizione alle donne (vv. 5947b-5955)⁵² viene invece posposta all'incredulità dei discepoli continuando così l'altalena delle emozioni iniziata con la visita al sepolcro e che continuerà anche nel passo successivo.

È Cristo che campeggia in ogni episodio in tutta la sua magnificenza, cui si contrappone l'incredulità dei discepoli, il buio del loro sconforto. Ed ecco la nuova apparizione: la scena, così come è descritta nell'*Harmonia Evangeliorum* (che segue Luca) già contiene degli elementi che possono suggerire al poeta il 'tema dell'eroe sulla spiaggia': due discepoli incontrano il loro signore lungo la strada tra due città: Gerusalemme, dove Luca colloca gli eventi centrali della salvezza, ed Emmaus, che nel poema as. sembra ignota ai discepoli: Gesù viene inoltre riconosciuto solo alla fine del viaggio (*Lc.* 24,28), motivo di cui gli esegeti danno una spiegazione allegorica. Il Cristo del *Heliand* poi, anche se non va identificato con un eroe germanico, secondo l'interpretazione che ne hanno dato alcuni studiosi⁵³, ma essenzialmente come un maestro, è

⁵² *ôðersiðu*, 'per la seconda volta' al v. 5948b ci ricorda il tentativo di Rabano, sul commentario a Matteo (*Commentariorum in Matthaëum* in « PL » 107, 1154) di dare un ordine alle apparizioni di Gesù. L'apparizione sulla via di Emmaus è per Rabano la quarta preceduta da quella a Simon Pietro di cui però commenta « *Nam plenius alibi quando Simone apparuerit non legitur* ».

⁵³ Senza arrivare a casi estremi basta citare G. EHRISMANN, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*, 2ª ed. München: Beck 1956, I Parte, p. 166 dove si parla di Cristo in termini di « Volksherr ».

comunque una figura eroica, come lo sono relativamente ai loro contesti, Costantino nell'*Elena* o Guthlac nel poema a lui dedicato. Al poeta e al suo pubblico si presenta una situazione ideale cui aggiungere il quarto dei dettagli essenziali del tema, la luce dell'alba⁵⁴.

Ma se si può pensare che il poeta as. sia venuto a conoscenza del 'tema dell'eroe sulla spiaggia' tramite le opere ags. a lui note, è possibile anche sostenere l'origine autoctona, visto che non si può continuare a negare l'esistenza di una tradizione poetica autonoma as.⁵⁵, dimostrata dal ricorrere di tipi metrici propri che testimoniano la conformità tra lingua e schemi metrici⁵⁶, da alcune particolarità della tecnica allitterativa che sembrano risalire ad una tradizione interna⁵⁷, da « nuove formazioni

⁵⁴ Il passo corrispondente nella traduzione francone di Taziano (224, I) si limita a questa annotazione *After thiu ... in themo selben tage*, 'dopo di ciò, in quello stesso giorno', mentre Otfrid si limita ad introdurre l'episodio con *thes dages* 'quel giorno', Libro V, 9.1, v. 3.

⁵⁵ Anche se ormai non si crede più come J. A. Schmeller, A. Holtzmann, R. Bechstein o M. Trautmann ad un originale ags. tradotto in as. si pensa ancora che il *Heliand* sia opera di un missionario ags. (W. Krogmann) o di un sassone educato in Inghilterra o si tende comunque ad accentuare la sua dipendenza dalla poesia ags. (O. Grüters, A. Heusler...). Solo alcuni studiosi, come I. Dal sostengono l'autonomia della poesia as. o tentano di dimostrare l'influsso del *Heliand* sulla poesia ags. come fa DIETRICH HOFMANN, *Die altsächsische Bibelpik ein Ableger der angelsächsischen geistlichen Epik?* in « ZfdA » 89 (1958/59), pp. 173-190 e con dati concreti (relativi al *Cristo III* ed alle opere di Cynewulf) nel supplemento pubbl. in *Der Heliand* ed. J. EICHHOFF - I. RAUCH. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973, pp. 315-343.

⁵⁶ cfr. EDUARD SIEVERS, *Altgermanische Metrik*. Halle 1893, pp. 150-164. Fu appunto nella convinzione dell'esistenza di una tradizione locale as. che questo studioso ipotizzò ancor prima del ritrovamento dei frammenti vaticani della *Genesi* as. che la *Genesi* ags. fosse una traduzione dall'as.

⁵⁷ Alcune sono state individuate da INGERID DAL, *Zur Stellung des Altsächsischen und der Heliandsprache* in « NTSpr. » 17 (1954), pp. 410-424.

[formulistiche] di conio sassone »⁵⁸ e da altre differenze stilistico-lessicali⁵⁹.

La presenza di questo tema nel *Heliand* potrebbe testimoniare l'esistenza di una tradizione poetica continentale cui si deve l'elaborazione del 'tema dell'eroe sulla spiaggia' sullo spunto del vangelo di Giovanni. I dati in nostro possesso ci impediscono però di credere ad una catechizzazione precoce delle popolazioni sassoni, a differenza di quanto avvenne per i Franchi. I rapporti tra Gran Bretagna e continente non vennero mai ad interrompersi e si potrebbe spostare più avanti la nascita del tema o ammettere comunque la conoscenza del brano evangelico, visto che in occidente la latinizzazione dei testi liturgici può dirsi compiuta col IV secolo.

PATRIZIA LENDINARA

⁵⁸ G. MANGANELLA, *Le formule dell'antica poesia sassone* in « AION » sez. germ. 5 (1962), pp. 73-94, p. 78. Cfr. anche MICHAEL J. CAPEK, *A Note on Formula Development in Old Saxon* in « MP » 67 (1969/70), pp. 357-363.

⁵⁹ Alcune riconosciute anche dallo stesso Heusler, come la prevalenza del discorso indiretto.

OSSERVAZIONI SUGLI EMENDAMENTI PROPOSTI
DA W. STREITBERG AL TESTO DEI FRAMMENTI
SUPERSTITI DELLA BIBBIA GOTICA

In un mio articolo dal titolo *Sul testo originale greco delle lettere paoline in gotico* pubblicato l'anno scorso¹ ho avanzato qualche critica al testo originale greco ricostruito da W. Streitberg e pubblicato, accanto ai frammenti superstiti della Bibbia gotica, nella sua *Gotische Bibel*².

Concludendo il mio articolo auspicai che la sua *Vorlage* greca venisse rivista alla luce della critica testuale moderna, tenendo in dovuto conto il fatto che Ulfila era un « Pastore di anime »³.

Per quanto riguarda i frammenti superstiti della Bibbia gotica, Streitberg ha creduto necessario apportare degli emendamenti al fine di ricostruire l'autografo, cioè quello che, secondo lui, doveva essere lo stato originale dell'opera ulfiliana⁴. È innegabile che molti dei suoi emendamenti

¹ Cfr. AION, Sez. germ. — Filologia Germanica — 1976, pp. 111-126.

² W. Streitberg, *Die Gotische Bibel*, Erster Teil, *Der gotische Text und seine griechische Vorlage...*; Zweiter Teil, *Gotisch-Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, Carl Winter's Universitätsverlag, Heidelberg, 1971.

³ Non si tratta di modifiche rilevanti, eccetto in qualche caso. Sostanzialmente la sua ricostruzione è ancora valida e la sua opera è di tale importanza che non credo possa essere ignorata da chiunque in futuro voglia fare uno studio serio sulla Bibbia gotica.

⁴ Dobbiamo tener presente che non possediamo il testo originale della Bibbia gotica, tradotta nel IV sec., ma soltanto degli apografi, manoscritti che risalgono al V o VI secolo. Cfr. O. Stegmüller, « Die Überlieferungsgeschichte der Bibel II, B, 5: Die

raggiungono lo scopo; tuttavia, dopo un attento studio dei documenti greci e gotici, sono arrivati alla conclusione che parte di essi risultano arbitrari, superflui o perfino errati.

In questo lavoro mi propongo di esaminare soprattutto questi casi, con l'intento di contribuire a sollecitare la pubblicazione di una nuova e aggiornata Bibbia gotica — testo gotico e ricostruzione greca — di cui gli studiosi di germanistica sentono sempre più l'urgenza⁵.

Gli emendamenti proposti da Streitberg consistono in eliminazioni ed aggiunte, che egli, per maggior chiarezza, mette in parentesi, usando

[] per le eliminazioni
< > per le aggiunte⁶.

Nel lavoro di restituzione critica del testo gotico Streitberg elimina con successo molte alterazioni (aggiunte ed omissioni), che sono tipiche delle trascrizioni fatte da amanuensi o scribi⁷.

Talvolta il suo lavoro è stato facilitato dal fatto che

Gotische Übersetzung» in *Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur I*, ed. Hunger H., Stegmüller O., et al., Zürich, 1961, pp. 189-190.

⁵ Cfr. J. W. Marchand, «Vorlage der gotischen Bibel» in *Kurzer Grundriss der germanischen Philologie bis 1500*, di Ludwig Erich Schmitt, Band 1, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1970, p. 103.

⁶ Cfr. op. cit., p. XLVII.

⁷ Esempi di errori diversi di omissioni e addizione fatti dai copisti nei codici greci ed ebraici si possono trovare in C. M. Martini, *Il Messaggio della Salvezza - Corso completo di Studi Biblici*, Introduzione generale, Torino, Elle Di Ci, 1968, pp. 230-231. Per una più abbondante documentazione, lo stesso autore a p. 230, op. cit., in nota, indica in particolare A. Vaccari, *De arte critica*, in *Institutiones biblicae scholis accomodatae*, III, cap. VII. Altri esempi ancora si possono trovare in *I libri di Dio - Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, di C. M. Martini e L. Pacomio, Torino, Marietti, 1975, p. 520.

la lezione corretta è documentata da uno dei due apografi riportanti lo stesso passo.

Adduco qui degli esempi in cui egli ha corretto alcuni errori di omissione:

a) omissione di una lettera:

Rom 9,21 *taujan sum du galaubamma kasa, sumuþ-þan du ungal<a>ubamma*⁸

ποιῆσαι ὁ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὁ δὲ εἰς ἀτιμίαν.

Lo stesso aggettivo è usato con lo stesso significato in I Cor 7,23 e in I Tim 2,9 dove il codice A riporta il termine scritto correttamente, mentre il codice B viene emendato da Streitberg.

Gal 5,9 *leitil bei<s>tis allana daig distairiþ*⁹

μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ζυμοί.

La parola *beist* traduce ζύμη anche altrove¹⁰.

b) omissione di una sillaba:

Rom 7,1 *þau niu wituþ... þatei witoþ fraujiuþ mann, s<wa> lagga hweila swe libaiþ*¹¹?

Ἦ ἀγνοεῖτε... ὅτι ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ;

⁸ '(Forse il vasaio non è padrone dell'argilla) per fare (con la medesima pasta) un vaso per uso nobile e uno per uso volgare?'

⁹ 'Un po' di lievito fa fermentare tutta la pasta'.

Altri esempi in cui la lettera omessa viene emendata correttamente si trovano in: Rom 11,24; I Cor 9,21.25; 2 Cor 6,2; Gal 5,21; Fil 1,15; Col 1,24; I Tess 2,13; 2 Tess 1,8; I Tim 1,4; 2 Tim 1,10.

¹⁰ Cfr., per es., Mc 8,15; I Cor 5,6.7.8.

¹¹ 'O forse ignorate... che la legge ha potere sull'uomo solo per il tempo in cui vive?'

2 Cor 11,5 *man auk ni waihtai mik minnizo gataujan
paim ufar mikil wisandam apaus<tau>-
lum*¹²

λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέμαι τῶν ὑπερλίαν
ἀποστόλων.

c) omissione di una parola:

Rom 9,11 *apþan nauhþanuh <ni> gabauranai wesun*¹³
μήπω γεννηθέντων.

La frase non ha senso senza la negazione, che è presente
in tutti i codici greci.

Rom 15,8 *qiba auk Xristu Iesu andbaht waurþanana
<bimaitis>*¹⁴

λέγω γὰρ Χριστὸν Ἰησοῦν διάκονον γεγενῆσθαι
περιτομῆς.

d) omissione di frase:

I Cor 16,20 *<goljand izwis broþrijus allai>*¹⁵
ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀδελφοὶ πάντες.

¹² 'Ora io ritengo di non essere in nulla inferiore a questi
«superapostoli»'.

Altri esempi di emendamenti di sillabe sono riscontrabili in:
I Cor 10,28; Gal 1,24; Col 2,23; I Tim 1,5; 5,7.

¹³ 'quando essi ancora non erano nati'.

¹⁴ 'Dico infatti che Cristo si è fatto servitore dei circumcisi
(lett.: della circoncisione)'.

Altri esempi analoghi si trovano in: I Cor 13,3; Mc 10,39.

¹⁵ 'Vi salutano i fratelli tutti'. Questa frase è documentata
nei codici greci e nelle antiche versioni del NT.

Rom 14,14 *niba þamma munandin <hva unhrain wi-
san>, þamma gamain isti*¹⁶

εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ
κοινόν.

Un errore di omissione, tipico dei copisti, è l'*aplografia*
che consiste nell'omissione di uno dei due elementi uguali
e contigui. Tale elemento può essere una lettera, una sillaba
e talvolta anche una parola. Streitberg ha corretto pure er-
rori di tale genere. Per esempio:

a) aplografia di una lettera:

2 Tim 2,2 *þo anafilh triggwai<m> mannam*¹⁷
ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις.

La *m* è necessaria perché è morfema dell'aggettivo forte
che concorda con *mannam*.

b) aplografia di una sillaba:

Mt 26,73 *þai stand<and>ans qeþun Paitrau*¹⁸
οἱ ἐστῶτες εἶπον τῷ Πέτρῳ

Il verbo gotico è *standan* a cui, in questo caso, deve
essere aggiunta la desinenza del participio.

Streitberg ha corretto anche vari casi di *omeoteleuton*¹⁹,
che è pure un errore di omissione. Per esempio:

¹⁶ 'ma se uno ritiene qualcosa come immondo, per lui è im-
mondo'. Anche questa è una frase documentata nei codici greci
e nelle antiche versioni del NT., ed è pure necessaria al contesto.

Altri esempi di frasi emendate correttamente si trovano in:
Mc 14,70; Rom 8,38; I Cor 11,29.

¹⁷ 'trasmettile a persone fidate'. Altri esempi del genere si
trovano in: Rom 14,3; I Cor 9,26; I Tim 5,19,22.

¹⁸ 'i presenti dissero a Pietro'.

¹⁹ L'*omeoteleuton* consiste nel salto da un gruppo di lettere a

Gv 10,18 *ni hwashun nimiþ þo af <mis, akei ik lagja þo af> mis silbin*²⁰

οὐδείς αἴρει αὐτήν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτήν ἀπ' ἐμαυτοῦ.

Mc 10,29 *saei aflailoti gard aiþþau broþruns <aiþþau swistruns> aiþþau aiþein*²¹...

ὃς ἀφῆκεν οἰκίαν ἢ ἀδελφούς ἢ ἀδελφάς ἢ μητέρα...

Similmente molti sono i casi in cui Streitberg ha corretto errori di addizione. Ecco qualche esempio:

a) aggiunta di una lettera:

Rom 11,18 *ni hwor ana þans a[n]stans*²²

μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων.

La parola κλάδος altrove viene tradotta con *asts*²³.

2 Cor 10,18 *unte ni saei sik silban gaswikunþeiþ, jains ist gakusan[d]s*²⁴

οὐ γὰρ ὁ ἑαυτὸν συνιστάνων, ἐκεῖνός ἐστιν δόκιμος.

un identico gruppo che compaia un poco più oltre trascurando di scrivere le parole intermedie.

²⁰ 'Nessuno me la (vita) toglie, ma la offro da me stesso'.

²¹ '(Non c'è nessuno) che abbia lasciato casa o fratelli o sorelle o madre...'

²² 'Non menar vanto contro i rami'. Altri esempi in cui viene eliminata la lettera aggiunta per errore si trovano in: Rom 11,18 (nom. al posto dell'acc.); I Cor 4,6; 7,11.16; 2 Cor 12,8; Ef 1,18.

²³ Cfr., per es., Mc 4,32; 13,28; Rom 11,16.19.

²⁴ 'perché non colui che si raccomanda da sé viene approvato'. Altri esempi in cui il copista ha aggiunto una *d* superflua al participio passato si trovano in: 2 Cor 9,4; I Tim 2,13.

D'altra parte ci sono diversi casi in cui l'amanuense ha omesso

b) aggiunta di una sillaba:

2 Cor 12,19 *sunjo[da]ma uns wiþra izwis*²⁵

ὕμῖν ἀπολογούμεθα.

c) aggiunta di una parola:

I Cor 15,6 *þaproh gasaihvans ist managizam þau fimf hundam [taihuntewjam] broþre*²⁶

ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς.

Evidentemente qui si tratta di una interpolazione di una delle *wulthres*, cioè di una glossa o nota esplicativa introdotta nel testo.

d) aggiunta di un'intera frase:

Lc 2,2 *at [wisandin kindina Swriaias] raginondin Saurim Kwreinaiau*²⁷

ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηναίου.

Anche in questo caso è chiaro che si tratta di una glossa.

una *d* al participio presente. Esempi di tal genere si trovano in: 2 Cor 7,6; Ef 2,16; Gal 2,12; I Tess 3,5; I Tim 1,3,9; 3,4.

È probabile che l'aggiunta o l'eliminazione della lettera *d* in tali casi da parte del copista o dei copisti sia stata provocata dal fatto che le sillabe *ands* e *ans* fossero pronunciate alla stessa maniera e che tali passi siano stati scritti sotto dettatura.

Errori del genere, dovuti al fatto che a certi suoni uguali corrispondevano modi diversi di scrivere, sono riscontrabili anche nelle copie dei codici della Bibbia in greco e in altre lingue. Cfr. Martini, *Il Messaggio della Salvezza*, op. cit., p. 232.

²⁵ 'stiamo facendo la nostra difesa davanti a voi'. Questo è uno dei casi in cui è stato più facile emendare il codice B, perché la lezione corretta è documentata nel codice A. Del resto il presente cong., I persona pl. del verbo *sunjon* deve essere *sunjoma*.

²⁶ 'in seguito apparve a più di cinquecento fratelli'.

²⁷ '(Questo primo censimento fu fatto) quando era governatore della Siria Quirinio'.

Stamm-Heyne (cfr. *Ulfilas*, neuherausgegeben von Ferdinand

Nei documenti superstiti della Bibbia gotica non mancano errori di *dittografia*²⁸:

a) dittografia di una lettera:

I Tess 5,8 *gahamodai... hilma wenai nas[s]einai*²⁹

ἐνδυσάμενοι... περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας.

La parola *σωτηρία* viene resa altrove giustamente con *na-seins*³⁰.

b) dittografia di una sillaba:

I Tim 3,4 *barna habands ufhausjan[jan]dona*³¹

τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ.

L'infinito del verbo gotico è *ufhausjan*.

Abbiamo esaminato finora l'opera positiva di Streitberg nella restituzione critica del testo gotico.

Passiamo ora a considerare alcuni emendamenti che eliminano frasi o parole ritenute da lui aggiunte posteriori, che invece non considero tali per due motivi principali: a) perché Ulfila era in grado di procurarsi determinate lezioni allora circolanti, b) perché è evidente, in qualche caso, che egli ha seguito lo stile delle recensioni da lui maggiormente usate e delle traduzioni bibliche dei primi secoli del Cristianesimo.

Wrede, Paderborn, 1920, p. 67) sono del parere che la glossa sia *raginondin Saurim*. È difficile stabilire quale delle due espressioni sia un'interpolazione; tuttavia non c'è dubbio che una delle due sia una glossa introdotta nel testo.

²⁸ La *dittografia* consiste in un'aggiunta che ripete la stessa lettera o la stessa sillaba o la stessa parola.

²⁹ 'e avendo come elmo la speranza di salvezza'.

Esempi analoghi di dittografia sono riscontrabili in: I Cor 9,20,21; 2 Tim 3,16.

³⁰ Cfr., per es., Lc 1,77; 2,30; Rom 10,1; Ef 6,17.

³¹ 'che abbia i figli sottomessi'.

Esaminiamo innanzitutto quei passi per i quali il traduttore-redattore³² può aver consultato ben precise lezioni che possiamo documentare.

Le seguenti, per esempio, si trovano nel *Diatessaron* di Taziano, scritto nel secondo secolo³³:

Mt 27,42 *atsteigadau nu af þamma galgin [ei gasai-hvaima] 'jah galaubjam imma*³⁴

καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσομεν ἐπ' αὐτῷ.

Lc 9,50 [*ni ainshun auk ist manne, saei ni gawaurkjai maht in namin meinamma*]³⁵

*nemo est enim qui non faciat virtutem in nomine meo*³⁶.

Dato il carattere popolare del *Diatessaron* e la sua vasta diffusione nei primi secoli del Cristianesimo — pare che

³² Chiamo Ulfila anche redattore, perché, oltre a tradurre, a mio avviso, ha tenuto conto di opere precedenti, inglobandone alcune parti nella sua Bibbia gotica.

³³ Cfr. *The Greek New Testament*, edited by K. Aland, M. Black, B. M. Metzger, A. Wikgren, United Bible Societies, London, 1966, p. XXXI.

³⁴ 'Discenda ora dalla croce affinché vediamo e gli crederemo'.

L'espressione ἵνα ἴδωμεν è attestata in Taziano da: H. F. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1913, vol. IV, p. 113; H. J. Vogels, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Pars prima, Herder, Friburgi Brisgoviae, 1949, p. 101; A. Merk, *Novum Testamentum Graece et Latine*, Romae, 1948, p. 104.

³⁵ 'chi fa un miracolo, infatti, lo fa in mio nome'.

La presenza di questa frase nel *Diatessaron* è attestata da von Soden, op. cit., p. 295 e da Merk, op. cit., p. 234.

Si trova documentata anche nel *Diatessaron*, oltre che dal testo occidentale e dalla *Vetus Latina* pure la frase eliminata da Streitberg come glossa posteriore in Lc 5,8: *bidja þuk*.

³⁶ Il testo greco non ci è stato conservato; il latino è quello della *Vetus Latina*, che riporta lo stesso passo.

fosse stato scritto in greco³⁷ e poi tradotto in altre lingue — non si può escludere che Ulfila se ne sia servito per la sua traduzione in gotico.

Altre lezioni che Ulfila può avere consultato sono quelle della recensione occidentale o « western text », detta tradizionalmente ancora oggi così perché fino al secolo scorso le si era attribuita origine occidentale. In realtà essa è di origine orientale, anche se ha trovato ampia diffusione in Occidente³⁸:

Lc 1,29 *jah þahta sis hveleika wesi so goleins [þatei swa þiupida izai]*³⁹

καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος.

Lc 6,17 ...*jah Seidone [jah anþaraizo baurge]*⁴⁰

... καὶ Σιδῶνος καὶ ἄλλων πόλεων

³⁷ Cfr. Martini, op. cit., p. 206: « Taziano (+ 180) compose probabilmente l'armonia nella lingua greca e poi la tradusse egli stesso in siriano... I dotti tengono in grande conto il *Diatessaron* per la critica testuale del N. T. a motivo della sua alta antichità ». Ibid. in nota: « Un frammento greco in pergamena, dell'anno 220 circa, fu trovato a Dura Europos (sull'Eufate) nel 1933 ».

³⁸ Cfr. A. Wikenhauser, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Paideia, 1966, p. 131; C. M. Martini, op. cit., p. 185; G. M. Perrella e L. Vagaggini, *Introduzione alla Bibbia*, Marietti Editori, Ltd, 1960, p. 138; A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, Desclée & Cie Editeurs, Tournai (Belgique), 1957, p. 113.

³⁹ 'e si domandava che senso avesse un tale saluto'. Aggiunta in gotico e nella *Vetus Latina*: quod sic benedixisset eam. La presenza di tale lezione in G (uno dei codici greci che riportano il testo occidentale) è attestata « quoad substantiam » da Merk, op. cit., p. 189.

⁴⁰ '(C'era gran folla... da tutta la Giudea, da Gerusalemme e dal litorale di Tiro) e di Sidone'. Traduzione aggiunta: 'e di altre città'. Anche questa lezione è documentata sostanzialmente dal testo occidentale: Cfr. C. Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, Editio Octava Critica Maior, Lipsiae, Giesecke & Devrient, Vol. I, 1869, p. 483; von Soden, op. cit., p. 286; Merk, op. cit., p. 213.

Lc 6,44 *ni auk us þaurnum lisand[a] smakkans, nih þan us aihvatundjai trudand[a] weinabasja*⁴¹

οὐ γὰρ ἐξ ἀκανθῶν συλλέγουσιν σῦκα, οὐδὲ ἐκ βάλτου σταφυλὴν τρυγῶσιν.

In quest'ultimo caso, Streitberg, con le sue eliminazioni, ha reso attivo il verbo delle due proposizioni coordinate, solo perché così sono documentate nel testo antiocheno. Il testo occidentale e qualche copia della *Vetus Latina* portano invece il passivo⁴².

Passiamo ora alla *Vetus Latina*. Il suo influsso è inegabile nella Bibbia gotica, anche se non tutti i germanisti sono d'accordo nel ritenere che Ulfila ne abbia fatto uso lui stesso, o che il testo latino abbia esercitato il suo influsso dopo la morte del traduttore, quando i Goti si sono spostati in Occidente.

Kauffmann⁴³ e Streitberg⁴⁴ sono di quest'ultima opinione; Friedrichsen⁴⁵ ritiene possibile che Ulfila abbia avuto a disposizione qualche copia della *Vetus Latina*; Bernhardt⁴⁶ ritiene addirittura molto probabile quest'ultima ipotesi.

⁴¹ 'Non si raccolgono fichi dalle spine, né si vendemmia uva da un rovo'.

⁴² Cfr. Streitberg, op. cit., p. 115; Merk, op. cit., p. 216.

Con questo non intendo dire che il testo gotico è sempre schiavo dell'originale greco riguardo alla sintassi. Piuttosto sono del parere che se in qualche caso la sintassi della recensione occidentale era più chiara e più conforme a quella della sua lingua, Ulfila tendeva a preferirla.

⁴³ F. Kauffmann, *Beiträge zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung*, « ZfdPh », vol. 35 (1903), pp. 457-458.

⁴⁴ Op. cit., p. XL e p. XLVI.

⁴⁵ W. S. Friedrichsen, *The Gothic Version of the Gospels - A Study of its Style and Textual History*, Oxford University Press, London, 1926, p. 162; più esplicitamente in *The Gothic Version of the Epistles*, Oxford University Press, London, 1939, pp. 180-181, 261.

⁴⁶ E. Bernhardt, *Vulþila*, 1875, p. XXXVIII.

La mia opinione concorda perfettamente con quella di Bernhardt e per il tempo in cui la *Vetus Latina* fu eseguita⁴⁷, e per la sua ampia diffusione⁴⁸, e per l'importanza del latino, lingua ufficiale del vasto e influente impero e, soprattutto, della Chiesa romana⁴⁹: lingua che, come sappiamo, era ben conosciuta dal traduttore⁵⁰.

È da ritenere molto probabile che Ulfila abbia sentito il bisogno di consultarla nei punti più oscuri, non solo sotto il profilo letterario, ma soprattutto sotto quello teologico. Si trattava infatti del testo sacro, della parola di Dio, di concetti e di contenuti così diversi da quelli di tutte le altre religioni.

Se, infine, teniamo conto che Ulfila visse nel periodo dei numerosi concili che dovevano debellare l'arianesimo, concili frequentati da centinaia di *Patres* occidentali (anch'egli partecipò al concilio di Costantinopoli), come è possibile negare *a priori* il suo contatto con la *Vetus Latina*?

Non possiamo perciò espungere, come interpolati dopo la morte di Ulfila, certe parole ed espressioni, documentate dal testo sacro in latino, come per esempio:

Lc 9,43 *at allaim þan sildaleikjandam bi alla þoei gatawida Iesus [qaþ Paitrus: frauja, duhve weis ni mahtedum usdreiban þamma? iþ Iesus qaþ:*

⁴⁷ Cfr. Martini, op. cit., p. 209: « La *Vetus latina* risale, almeno in parte, al secolo II ». Cfr. inoltre W. Harrington, *La Nuova Introduzione alla Bibbia*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1975, p. 104, dove si afferma che la *Vetus Latina* « data dal 200 circa ».

⁴⁸ Cfr. Martini, op. cit., p. 208: « Lo stato attuale degli studi sulla *Vetus latina*, non permette di sapere con sicurezza quante traduzioni latine della Bibbia siano state eseguite prima di San Girolamo... Senz'altro è da supporre un grande numero di traduttori latini della Bibbia ».

⁴⁹ È vero che allora al vescovo di Roma non veniva riconosciuta l'infalibilità pontificia, tuttavia già fin d'allora i vescovi cristiani riconoscevano al successore di Pietro una certa superiorità.

⁵⁰ Cfr. la lettera di Aussenzo, citata da Streitberg, op. cit., p. XVI: « ...graecam et latinam et goticam linguam sine intermissione in una et sola ecclesia Christi praedicauit... et ipsis tribus linguis plures tractatus et multas interpretationes... dereliquit ».

*þata kuni ni usgaggiþ, nibai in bidom jah in fastubnja.] qaþ þan du siponjam seinaim*⁵¹

πάντων δὲ θαυμαζόντων ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς dixit Petrus: domine quare nos non potuimus eicere eum? Ad ille dixit: hoc genus non exiet nisi in orationibus et ieiunio. εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς αὐτοῦ:

Ef 5,28 *swa jah wairos skulun frijon seinos qenins swe leika seina, [sein silbins leik frijoþ], saei seina qen frijoþ [jah] sik silban frijoþ*⁵²

οὕτως καὶ οἱ ἄνδρες ὀφείλουσιν ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. suum corpus diligit ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα et ἑαυτὸν ἀγαπᾷ.

Mc 14,65 *jah andbahtos [gabaurjaba] lofam slohun ina*⁵³

καὶ οἱ ὑπηρέται libenter (oppure: cum voluntate) ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔβαλλον.

Dopo aver esaminato passi per i quali appare probabile che Ulfila abbia consultato lezioni allora circolanti, possiamo ora ad esaminarne altri, per i quali è presu-

⁵¹ 'Mentre tutti erano sbalorditi per tutte le cose che Gesù faceva, disse Pietro: Signore perché non possiamo scacciarlo? Gli rispose: questa genia non esce se non con le preghiere e il digiuno. Quindi disse ai suoi discepoli: '. I codici della *Vetus Latina* che riportano l'aggiunta dei passi paralleli che si trovano in Mt 17,19 e Mc 9,29, sono citati da Streitberg, op. cit., p. 133 e Merk, op. cit., p. 233.

⁵² 'Così i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo'. (Continua la *Vetus Latina*): suum corpus diligit qui uxorem suam diligit et seipsum diligit. Cfr. Streitberg, op. cit., p. 347.

⁵³ *Vetus Latina*: et ministri cum voluntate (oppure: libenter) alapis caedebant eum. Cfr. Streitberg, op. cit., p. 217 e Merk, op. cit., p. 178.

mibile che egli, nell'aggiungere qualche elemento, abbia seguito lo stile delle recensioni da lui maggiormente usate e delle traduzioni bibliche dei primi secoli del Cristianesimo.

Dall'analisi interna della Bibbia gotica risulta chiaramente che Ulfila per la sua traduzione usò soprattutto la recensione bizantina, anche se non ignorò quella occidentale⁵⁴. I biblisti sono d'accordo che tali recensioni tendono ad armonizzare, anzi a uniformare passi paralleli fra loro, per dare maggior chiarezza al testo e renderlo più facile e completo⁵⁵. Lo stesso criterio hanno seguito gli scrittori della *Vetus Latina*⁵⁶ e delle traduzioni antiche non latine⁵⁷.

Perché non avrebbe potuto fare lo stesso Ulfila nella sua traduzione gotica?

Ecco degli esempi in cui egli, seguendo la stessa prassi, ha armonizzato passi paralleli:

Mt 9,23 *jah qimands Iesus in garda þis reikis jah gasaihvands swigljans [jah haurnjans haurn-*

⁵⁴ Dobbiamo tener presente che la *Vetus Latina* segue, per il NT, il testo greco della recensione occidentale. Cfr. Martini, op. cit., p. 108; W. Harrington così si esprime: «Gli si diede il nome di *testo occidentale* perché è soggiacente alle antiche versioni latine». Op. cit., p. 104.

⁵⁵ Cfr. Perrella-Vagaggini, op. cit., p. 138; Robert-Feuillet, op. cit., pp. 113-114; Martini, op. cit., p. 188.

⁵⁶ Ecco quanto scrive Girolamo nella sua *In Evangelia Praefatio ad Damasum*: «Una grande fonte di errori nei nostri manoscritti è data dal fatto che ciò che un evangelista ha detto in più (riguardo a un medesimo fatto) è stato aggiunto in un altro, che fu ritenuto mancante. Similmente, mentre i singoli evangelisti hanno espresso la realtà in modi diversi, colui che ne aveva letto uno per primo, ha pensato che gli altri dovessero essere corretti secondo quello». Citato da Martini, op. cit., p. 233. Esempi di tal genere potrebbero essere i passi esaminati sopra (Lc 9,43; Ef 5,28; Mc 14,65).

⁵⁷ Per esempio le traduzioni siriane, quelle copte, la traduzione armena, quella georgiana, ecc. Ciò è rilevabile da qualsiasi apparato critico più o meno completo del NT del secolo scorso o del nostro secolo.

*jandans] jah managein auhjondein, qap du im*⁵⁸

καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχοντος καὶ ἰδὼν τοὺς αὐλητὰς καὶ τὸν ὄχλον θορυβούμενον, λέγει αὐτοῖς:

Il passo parallelo ricorre in Ap 18,22, dove leggiamo: καὶ φωνή... σαλπιστῶν (le armonie dei suonatori di trombe).

Lc 2,29 *nu fraleitais skalk þeinana, [frauji nond] frauja*⁵⁹

νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα...

Il passo parallelo ricorre in Is 3,1: ὁ δεσπότης Κύριος (Signore Dominatore). Una espressione analoga, in ambito germanico, *waltant got*, è presente nel *Hildebrandslied* (v. 49).

Fil 2,28 *jah ik hlazoza sijau [ufkunnands hwa bi izwis ist]*⁶⁰

κάγω ἀλυπότερος ὦ.

Il passo parallelo si trova in Fil 2,19: γνοὺς τὰ περὶ ὑμῶν.

I Tess 3,9 *hwa auk awiliude magum usgildan [frauji n] guda*⁶¹

τίνα γὰρ εὐχαριστίαν δυνάμεθα τῷ κυρίῳ θεῷ ἀνταποδοῦναι...;

⁵⁸ 'Arrivato poi Gesù nella casa del capo e veduti i flautisti e i suonatori di tromba e la gente in agitazione disse loro: '.

⁵⁹ 'Ora lascia, o Signore Dominatore, che il tuo servo (vada in pace...)'.

⁶⁰ 'e io non sia più preoccupato nel ricevere le vostre notizie'.

⁶¹ 'Quale ringraziamento possiamo rendere al Signore Dio...?'.

La recensione antiochena porta τῷ θεῷ, mentre quella occidentale τῷ κυρίῳ⁶²; Ulfila non esita a mettere insieme entrambi i termini, che conferiscono maggior solennità.

Gal 5,20 *galiugagude skalkinassus, lubjaleisei, fiapwos, haifsteis, aljan, hatiza, jiukos, twisstasseis, [birodeinos], hairaiseis*⁶³

εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλος, θυμοί, ἐριθεΐαι, δικοστασίαι, ψιθυρισμοί, αἰρέσεις.

Il passo parallelo in cui ricorre *birodeinos* ψιθυρισμοί è riscontrabile in 2 Cor 12,20, dove figurano anche le parole *aljan, jiukos, haifsteis* in un'enumerazione di manifestazioni contrarie allo spirito evangelico⁶⁴.

Nello sforzo di rendere il testo sacro completo e il più chiaro possibile, sempre sulla scia delle recensioni da lui maggiormente seguite, dato il loro carattere popolare, neppure Ulfila ha esitato, in qualche caso, ad aggiungere qualche elemento. Anche Streitberg ammette che talvolta il vescovo visigoto ha usato una tale prassi al fine di rendere più chiaro il testo gotico. Difatti a proposito di *leitaidau* (cfr. Rom 12,19 *mis fraweit leitaidau* ἐμοὶ ἐκδικησις), non documentato in nessun codice greco, così scrive: « verdeutlichender Zusatz »⁶⁵.

Tuttavia dobbiamo pur dire che Streitberg con una certa facilità ha proposto l'eliminazione di parole gotiche solo perché non trovano corrispondenza nel testo greco,

⁶² Cfr. Merk, op. cit., p. 673 e Streitberg, op. cit., p. 393.

⁶³ 'idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, ire, contese, calunnie, fazioni'.

⁶⁴ Anche in altri casi di enumerazioni Ulfila aggiunge qualche elemento appunto da passi paralleli: I Tim 3,2 [*gariuds*]; 6,4 [*maurpra*]; 2 Tim 3,10 [*sidau*]; Col 3,12 [*armahairtein*]; Tit 1,7 [*ni bihaitja*].

⁶⁵ Cfr. Streitberg, op. cit., p. 243. Altri casi in cui Streitberg non propone l'eliminazione di parole gotiche, anche se non sono documentate in greco li troviamo in: I Cor 9,20 *ak uf anstai*; Ef 1,11 *in allaim*.

anche se queste servono a chiarificare e completare. Per esempio:

Rom 11,22 *sai nu selein jah hvassein [garaihta] gudis*⁶⁶

ἴδε οὖν χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ.

Anche Friedrichsen⁶⁷ è del parere che *garaihta* sia una glossa interpolata, perché, egli dice, la giustizia della severità di Dio è implicita nelle parole che seguono.

È vero ciò che afferma Friedrichsen, tuttavia è molto probabile che Ulfila abbia voluto aggiungere la parola 'giusta' per evitare che la sua gente, dalle prime parole del versetto, potesse farsi un'idea negativa di Dio. La prima impressione avrebbe potuto turbare qualcuno dei suoi; ed è appunto questo turbamento che egli voleva evitare.

Tanto più che il termine *hvassei* corrisponde più alla parola italiana 'intransigenza', 'asprezza', che non a 'severità', come comunemente viene reso il termine greco ἀποτομία.

Sfortunatamente sia *hvassei* che ἀποτομία sono documentati soltanto in questo passo della Bibbia; ma l'aggettivo della stessa radice di *hvassei*: isl. *hvass*, ags. *hwæs*, aat. (*h*)*was* è reso con ted. *scharf*⁶⁸ 'tagliente', 'affilato', 'aguzzo', e analogo significato ha il termine greco ἀπότομος affine a ἀποτέμνω 'tagliare', 'troncare', da cui il sostantivo ἀποτομία.

Per questo motivo sono del parere che la parola *hvassei*, da sola, sarebbe stata troppo negativa nei riguardi di Dio, il quale, specialmente nel vangelo, è presentato soprattutto come il Dio dell'amore, della bontà e del perdono.

I Cor 15,10 *ak managizo im allaim [arbaidida jah] usaiwida*⁶⁹

ἀλλὰ περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα.

⁶⁶ 'Considera dunque la bontà e la giusta severità di Dio'.

⁶⁷ Cfr. *The Gothic Version of the Epistles*, op. cit., p. 234.

⁶⁸ S. Feist, *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache*, Leiden, E. J. Brill, 1939.

⁶⁹ 'anzi ho faticato e mi sono sacrificato più di tutti loro'.

Friedrichsen⁷⁰ ci fa giustamente notare che *arbaidjan* traduce *κοπιᾶν* ben sette volte su sette e *κόπος* viene reso con *arbaiþs* sette volte su otto.

Sorprende quindi, egli dice, e giustamente, che Streitberg abbia proposto l'eliminazione di *arbaidida*. Friedrichsen va oltre e conclude che la parola interpolata è *usaiwida*.

Bernhardt⁷¹ e Stamm-Heyne⁷² ritengono che nessuno dei due verbi sia da attribuirsi a glosse posteriori.

Condivido quest'ultima opinione perché, nel passo citato, *κοπιᾶν* non significa soltanto 'lavorare', 'faticare', ma sintetizza ciò che Paolo ha fatto e sofferto per Cristo e che troviamo descritto nei particolari in 2 Cor 11,23-28⁷³.

È per questo motivo che Ulfila, soltanto in questo caso particolare, lo rende con due verbi che insieme esprimono ciò che *arbaidjan* non avrebbe potuto esprimere da solo⁷⁴, dandoci così l'idea del lavoro intenso e delle soffe-

⁷⁰ Cfr. *The Gothic Version of the Epistles*, op. cit., p. 252.

⁷¹ *Die Gotischen Handschriften der Episteln*, «ZfdPh», vol. V (1874), pp. 191-192.

⁷² Op. cit., p. 179.

⁷³ Cito in italiano: « Sono essi ministri di Cristo? Sto per dire una pazzia, io lo sono più di loro: molto di più nelle fatiche (*in arbaidim ἐν κόποις*), molto di più nelle prigioni, infinitamente di più nelle percosse, spesso in pericolo di morte. Cinque volte dai Giudei ho ricevuto i trentanove colpi; tre volte ho fatto naufragio, ho trascorso un giorno e una notte in balia delle onde. Viaggi innumerevoli, pericoli di fiumi, pericoli di briganti, pericoli da parte dei miei connazionali, pericoli da parte dei pagani, pericoli nella città, pericoli nel deserto, pericoli sul mare, pericoli da parte di falsi fratelli; fatica (*arbaidim ἐν κόπω*) e travaglio, veglie senza numero, fame e sete, frequenti digiuni, freddo e nudità. E oltre a tutto questo, il mio assillo quotidiano, la preoccupazione per tutte le Chiese ».

⁷⁴ Anche il verbo *usaiwjan* è, purtroppo, un ἀπαξ λεγόμενον, per cui, i filologi per spiegarlo hanno dovuto rifarsi al contesto e all'etimologia della parola; tuttavia convergono nel dire sostanzialmente la stessa cosa: Skeat (citato da Friedrichsen, *The Gothic Version of the Epistles*, op. cit., p. 252) gli dà il significato di 'last out, continue, endure'; Friedrichsen (ib., p. 252) così si esprime: « The clue to the provenance and the meaning of *usaiwan* may

renze fisiche e psichiche sopportate fino al limite dell'umana resistenza.

Mc 4,1 *jah aftra [Iesus] dugann laisjan at marein*⁷⁵
καὶ πάλιν ἤρξατο διδάσκειν παρὰ τὴν θάλασσαν.

Per Streitberg⁷⁶ *Iesus* è un « Zusatz am Anfang der Pericope aus einem Lektionar ». Sono invece del parere che sia un'aggiunta voluta dal traduttore per maggior chiarezza, dato che Gesù era stato menzionato l'ultima volta agli inizi del capitolo precedente (Mc 3,7).

Lc 14,32 *aiþþau [jabai nist mahteigs] nauhþanuh fairra imma...*⁷⁷

εἰ δὲ μήγε ἔτι πόρρω αὐτοῦ ὄντος...

Sempre per rendere più chiaro il testo viene aggiunta in maniera esplicita una frase condizionale, che è implicita nel contesto.

Fil 1,27 *weh [þatainei] wairþaba aiwaggeljons Xristaus usmitaiþ*⁷⁸

μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε.

be found in the parallels where *κοπιαν* is amplified by the idea of suffering, endurance, and struggle ». Sostanzialmente la stessa cosa dice Zerwick nel suo commento al versetto in questione (I Cor 15,10): « *κοπιᾶν* connotat imprimis defatigationem in labore: *sich abmühen* ». Cfr. M. Zerwick, *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae, 1966, p. 386.

⁷⁵ 'Di nuovo Gesù si mise ad insegnare lungo il mare'.

⁷⁶ Cfr. op. cit., p. 175.

⁷⁷ '(Oppure quale re, partendo in guerra contro un altro re, non siede prima ad esaminare se può affrontare con diecimila uomini chi gli viene incontro con ventimila?). Altrimenti, se non è in grado di affrontarlo, mentre l'altro è ancora lontano, (gli manda un'ambasceria per la pace)'.

⁷⁸ 'Soltanto però comportatevi in maniera degna del vangelo di Cristo'. Cito da: *La Bibbia di Gerusalemme, Il Nuovo Testamento*, Edizione italiana e adattamenti a cura di un gruppo di biblisti italiani sotto la direzione di F. Vattioni, EDB-Borla, 1974, p. 472.

Streitberg⁷⁹ ritiene che *patainei* sia una glossa di *weh* perché così è stato reso l'avverbio *μόνον* in Gal 6,12. Tuttavia gli è sfuggito che la traduzione di *μόνον* nei frammenti superstiti della Bibbia gotica è documentata almeno trentuno volte, di cui in ventuno⁸⁰ viene reso con *patainei*, quattro volte⁸¹ con *pat-ain*, che è sostanzialmente la stessa cosa di *patainei*, quattro volte⁸² con l'aggettivo *ains*, in quei casi in cui *μόνον* poteva essere reso con valore aggettivale. I due casi rimasti sono quelli citati sopra: Fil 1,27 (*weh* [*patainei*]) e Gal 6,12 (*weh*).

Avendo queste cifre sotto gli occhi, è evidente che l'eliminazione proposta da Streitberg non ha alcun senso.

Allora sarebbe *weh* la glossa? No. Come strumentale di *wazuh* 'jeder', lat. 'quisque', 'ognuno', *weh* ha il significato di 'jedenfalls'⁸³. Con la sua aggiunta Ulfila ha fatto ciò che hanno creduto bene di fare i traduttori italiani⁸⁴ dello stesso passo, i quali hanno aggiunto « però » nel rendere il testo greco, per presentarlo in una forma più chiara e più scorrevole.

F. Kauffmann⁸⁵ in un articolo intitolato *Der Stil der gotischen Bibel* parla di 'stilgesetz der wiederholung' nella traduzione gotica della Bibbia, adducendo molti esempi.

Friedrichsen⁸⁶, dopo un attento esame degli esempi

⁷⁹ Cfr. op. cit., Erster Teil, p. 369, Zweiter Teil, p. 63.

⁸⁰ Cfr.: Mt 8,8; 9,21; 10,42; Mc 5,36; Lc 8,50; Rom 9,24; 13,5; I Cor 15,19; 2 Cor 7,7; 8,10; 8,21; 9,12; Gal 1,23; 2,10; 4,18; 5,13; Ef 1,21.29; 2,27; 2 Tim 2,20; 4,8.

⁸¹ Cfr.: Rom 9,10; 2 Cor 8,19; Gal 3,2; I Tim 5,13.

⁸² Cfr.: Mt 5,47; Mc 6,8; Gv 12,9; 17,20.

⁸³ Cfr. Stamm-Heyne, op. cit., p. 371; inoltre E. Kieckers, *Handbuch der vergleichenden gotischen Grammatik*, München, Max Hueber Verlag, 1960, p. 149.

⁸⁴ Cfr. nota 78.

⁸⁵ « ZfdPh », vol. 48 (1920), pp. 1-80. Cfr. specialmente p. 26 e sgg.

⁸⁶ *The Gothic Version of the Gospels*, op. cit., p. 28: « But when we examine the examples which Kauffmann adduces from the Gospels in illustration of these supposed 'stilgesetze' (pp. 36 ff.), it is easy to see that the repetition of word, sentence and syllable is mechanically dependent upon the Greek text ».

addotti da Kauffmann, conclude che le ripetizioni di cui parla Kauffmann dipendono dal testo greco più che dall'arte di Ulfila.

Ci sono però almeno due casi in cui la ripetizione di una parola non dipende dal testo greco e, proprio in tali casi, Streitberg, legato dalla fedeltà al testo anche dal punto di vista letterale, ne propone l'eliminazione. Ecco i passi in questione:

2 Tess 2,4 *sa andstandands jah ufarhaffjands sik ufar all qīpanana guþ aiþþau* [allata] *blotinassu*⁸⁷

ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα.

Nel codice A sta scritto *allata*⁸⁸, ma Bernhardt⁸⁹ e Stamm-Heyne⁹⁰ emendano *allana*, come logicamente deve essere stato l'autografo, dato che *blotinassu* è accusativo singolare maschile.

Come vediamo, manca il corrispondente greco di *al-lana*; tuttavia Ulfila, per bilanciare meglio la frase, per motivi stilistici e per far risaltare meglio in gotico il contenuto del testo sacro, ha creduto bene ripetere l'aggettivo *alls* davanti a *blotinassu*, come si trova davanti al sintagma nominale precedente che, nel contenuto e nella forma, è in stretto rapporto con quello seguente.

I Cor 15,19 *jabai in þizai libainai* [ainai] *in Xristau wenjandans sijum patainei, armostai sium allaize manne*⁹¹

εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἡλπιότες ἐσμεν ἐν Χριστῷ μόνον, ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμεν.

⁸⁷ 'colui che si contrappone e s'innalza sopra ogni essere che viene detto Dio o (sopra) ogni oggetto di culto'.

⁸⁸ Cfr. Streitberg, op. cit., p. 407 e Stamm-Heyne, op. cit., p. 244.

⁸⁹ Citato in Streitberg, op. cit., p. 407.

⁹⁰ Op. cit., p. 244.

⁹¹ 'Se abbiamo speranza in Cristo soltanto in questa *sola* vita, siamo da compiangere più di tutti gli uomini'.

L'aggettivo *ains* (*ainai* è il dativo che concorda con *libainai*), che corrisponde al greco *μόνος*⁹² 'solo', ripete e sottolinea l'idea dell'avverbio *pat-ain-ei* *μόνον* 'soltanto', già analizzato sopra⁹³.

Ulfila ripete con un aggettivo l'idea espressa dall'avverbio, non soltanto per motivi stilistici, ma anche e soprattutto per mettere in evidenza l'importanza che ha la risurrezione di Cristo nella vita di un vero credente, il quale abbraccia in pieno tutta la dottrina del Maestro fino alle estreme conseguenze, perché crede nella vita futura. La resurrezione del *Capo* è garanzia di risurrezione per tutti coloro che credono in lui.

Vale la pena, dice Paolo, sacrificarsi tanto in questa vita, quando poi non c'è niente alla fine di essa? E continua: « Se i morti non risorgono, *mangiamo e beviamo, perché domani moriremo* »⁹⁴.

Particolare considerazione richiedono due casi in cui Streitberg opera l'eliminazione di elementi non presenti nel testo greco:

- 1) Col 2,23 *þoei sind sweþauh waurd habandona handugeins [puhtaus] in fastubnja jah hauneinai hairtins*⁹⁵

... ἄτινά ἐστιν λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἔθει λοθησκεία καὶ ταπεινοφροσύνη.

Riguardo alla parola *puhtaus*, Streitberg⁹⁶ scrive in nota: « Zusatz ohne äusseren Anhalt ».

Giacché la lezione *τοῦ νοός* è documentata solo dalla

⁹² La traduzione di tale aggettivo in gotico è documentata 26 volte, di cui 23 viene reso con *ains*, due volte con *sundro* nell'espressione *κατὰ νόον*, e una volta con *silba*.

⁹³ Cfr. le note 80, 81, 82.

⁹⁴ Cfr. I Cor 15,32.

⁹⁵ 'Queste sono cose che hanno, è vero, una parvenza di sapienza di coscienza con la loro affettata religiosità e umiltà di cuore...'

⁹⁶ Op. cit., p. 386.

recensione occidentale⁹⁷, ci si sarebbe aspettato che Streitberg proponesse anche l'eliminazione della parola corrispondente *hairtins*. Si limita invece a proporre l'eliminazione di *puhtaus*, non considerando che Ulfila può avere intenzionalmente inserito la parola al fine di istituire con *handugeins puhtaus* un parallelo al rapporto specificativo presente in *hauneinai hairtins*, senza peraltro voler fissare una differenziazione tra la sede della sapienza e quella dell'umiltà, giacché nel contesto biblico, come in documenti di molte lingue antiche, non escluse quelle germaniche, parole rispondenti al concetto di 'mente', 'coscienza', 'cuore', 'animo', ecc. sono intercambiabili, in quanto intese tutte a significare la sede di attività interiori nel loro complesso, siano esse intellettive o affettive. In tal senso si può ravvisare in questo versetto un esempio di variazione, mezzo stilistico di largo uso nell'antica poesia germanica⁹⁸.

- 2) Fil 3,16 *apþan sweþauh du þammei gasnewum, ei samo hugjaima [jah samo fraþjaima]*⁹⁹

πλὴν εἰς ὃ ἐφθάσαμεν, τῷ αὐτῷ στοχεῖν κανόνι τὸ αὐτὸ φρονεῖν.

Streitberg, seguendo l'opinione di Bernhardt¹⁰⁰, ritiene che *jah samo fraþjaima* sia una glossa di *samo hugjaima* dovuta a Fil 4,2, dove troviamo *þata samo fraþjan*.

⁹⁷ Cfr. Merk, op. cit., p. 664.

⁹⁸ Ulfila fa ampio uso della variazione stilistica. Per un'abbondante documentazione cfr. Friedrichsen, *The Gothic Version of the Gospels*, op. cit., in modo particolare le pp. 69-82, e *The Gothic Version of the Epistles*, op. cit., specialmente le pp. 144-152.

⁹⁹ 'Intanto, dal punto a cui siamo arrivati, continuiamo ad andare avanti, e a progredire allo stesso modo' (Lett.: v. Vg.: *ut idem sapiamus*, espresso in gotico in due modi diversi).

¹⁰⁰ Cfr. Streitberg, op. cit., p. 376: « Wie Bernhardt erkannt hat, sind die Worte eine urspr. Glosse zu *samo hugjaima*. Veranlasst ist diese durch 4,2, *þata samo fraþjan* ».

Pur ammettendo la possibilità che detta espressione sia stata scritta sotto l'influsso di Fil 4,2, escludo che essa possa essere considerata una glossa: una nota esplicativa si rivela infatti assolutamente fuori luogo per un termine che ricorre con grande frequenza e con lo stesso significato sia nei vangeli, che nelle epistole. Qui, come altrove¹⁰¹, la proposta eliminazione non trova giustificazione.

A mio avviso, anche questo è un esempio di variazione che ribadisce, rendendola più viva ed efficace, l'esortazione di Paolo ai Filippesi di continuare a percorrere la via della perfezione cristiana.

Nella prima parte abbiamo esaminato quei passi in cui Streitberg ha apportato degli emendamenti necessari al fine di restituire l'autografo di Ulfila; nella seconda parte abbiamo visto che talune sue proposte eliminazioni non necessariamente ci rendono l'autografo, anzi è da credere che ci allontanino da esso; ora passiamo ad esaminare altri passi in cui sono da ritenere inesatte alcune aggiunte da lui proposte.

Tra coloro che hanno criticato parzialmente l'opera di restituzione critica del testo gotico c'è anche H. Pollak¹⁰², il quale afferma che non tutti gli emendamenti proposti da Streitberg sono esatti. Nel medesimo articolo esamina in particolare 12 passi dimostrando esaurientemente che in essi il testo gotico deve essere lasciato così come ci è stato tramandato dai manoscritti.

I passi da lui esaminati sono i seguenti¹⁰³:

- 1) Gv 10,25 *andhof* <im> *Iesus*.

¹⁰¹ Per es.: Lc 8,1 *biþe* [afar *þata*].

¹⁰² H. Pollak, *Zur Überlieferung der gotischen Bibel*, «ZfdPh», vol. 91 (1972), pp. 49-58; p. 49: «Doch gibt es einige Stellen, wo er zu leicht zu ändern scheint oder wenigstens unnötige Änderungen vorschlägt oder nicht ganz berichtigte Ausstellungen macht».

¹⁰³ Dato il fine che mi sono proposto, mi limito solo ad elencare i passi. Chi voglia notizie più dettagliate, veda l'articolo di Pollak.

- 2) Gv 18,22 *sums andbahte* <at> *standands*.
 3) Mc 10,32 *wesunup-þan ana wiga gaggandans du Iairusaulwmai jah* <was> *faurbigaggands ins Iesus*.
 4) Lc 1,22 *jah silba was bandwjands im jah* <ga> *was dumbs*.
 5) Mt 8,21 *Iþ Iesus qaþ du imma... let þans dauþans* <ga> *filhan seinans dauþans*.
 6) Lc 8,16 *aþþan ni manna lukarn tandjans dishuljiþ ita kasa aipþau uf ligr* [ga] *satjiþ, ak ana lukarnastapiþ* <ga> *satjiþ, ei...*
 7) Lc 10,24 *...jah hausjan þatei jus* [ga] *hauseiþ jah ni* <ga> *hausidedun*.
 8) Lc 14,35 *saei habai ausona* [ga] *hausjandona, ga-hausjai*.
 9) Mc 11,7 *jah brahtedun þana fulan at Iesua jah galagidedun ana* <ina> *wastjos seinos, jah gasat ana ina*.
 10) Mc 16,19 *ataugida sik*¹⁰⁴
 11) Cod. A: I Cor 1,17 *ei ni* <us> *lausjaidau galga Xristaus*.
 12) Cod. B: Col 3,14 *aþþan ufar alla* <þo> *friaþwa, sei ist gabindi ainamundiþos*.

Curme¹⁰⁵ ha dimostrato che anche *þata* è superfluo in:

Rom 7,19 *unte ni þatei wiljau waurkja goþ, ak þatei ni wiljau ubil* <þata> *tauja*.

¹⁰⁴ È erroneamente omessa la parentesi < > in cui Streitberg pone *sik*.

¹⁰⁵ G. O. Curme, *Is the Gothic Bible Gothic?*, «JEGPh», vol. 10 (1911), pp. 357-358.

Quanto alla possibilità dell'ellissi della copula in gotico è esatto quanto dice Durante¹⁰⁶, per cui l'integrazione da parte di Streitberg deve essere considerata superflua. D'altronde l'omissione del verbo 'essere' è una cosa comune non solo al greco e al gotico, ma a tutte le lingue indo-europee antiche¹⁰⁷.

Se il verbo *andhaffjan* non richiede necessariamente il dativo della persona espresso¹⁰⁸, è superfluo aggiungerlo in gotico solo perché è espresso in greco, tanto più che il contesto non lascia alcun dubbio circa la persona a cui Gesù risponde:

Gv 18,23 *andhof* <*imma*> *Iesus*¹⁰⁹

ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς.

Una guardia dà uno schiaffo a Gesù, facendogli una domanda. È evidente che Gesù risponde a chi gli ha fatto la domanda.

Analogamente, Streitberg aggiunge anche dopo *qīpan* il pronome personale al dativo, anche se esso non è necessariamente richiesto dal verbo¹¹⁰, solo perché è espresso

¹⁰⁶ E. Durante, *Got. Qius e la versione di R 7,9*, « Ricerche Linguistiche », vol. VI (1974), p. 269, dove egli giustamente fa notare che: « nella traduzione gotica, accanto ai numerosi casi in cui la copula viene tralasciata (seppure non regolarmente) quando non compare nell'originale, esiste un certo numero di occorrenze, in cui essa non figura malgrado sia presente nel greco (M 25,43; L 7,2; Mc 10,32; R 9,22; K 16,22; Ph 1,23; th 3,3; T 5,5)¹. In tutti questi casi (ad eccezione di th 3,3)² Streitberg integra il verbo mancante, il che appare superfluo ». Vedi ibid. la nota 1 e 2 dello stesso autore.

¹⁰⁷ Cfr. R. W. Funk, *A Greek Grammar of the New Testament and other early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1975, p. 70.

¹⁰⁸ Cfr. Pollak, op. cit., p. 49, n. 1. Altri esempi in cui il pronome personale al dativo manca in greco e Streitberg non lo aggiunge in gotico sono: Gv 18,34.35.36; Mc 15,5.

¹⁰⁹ Gotico non emendato: 'Rispose Gesù'.

Greco e gotico emendato: 'Rispose a lui Gesù'.

¹¹⁰ Ecco alcuni esempi in cui il pronome al dativo dopo il

il suo corrispondente in greco. Il contesto rende del tutto superflua la presenza di tale pronome:

Gv 6,20 *paruh is qap* <*im*>: *ik im, ni ogeiþ izwis*¹¹¹

ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς: ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε.

Dal contesto è chiaro che Gesù non poteva parlare che ai suoi discepoli, per cui il pronome 'loro' è superfluo.

Gv 9,26 *panuh qeþun* <*du imma*> *aftra*¹¹²

εἶπον δὲ αὐτῷ πάλιν.

Dal contesto risulta che i Giudei stanno parlando al cieco nato guarito da Gesù.

Gv 11,25 *qap þan* <*izai*> *Iesus*¹¹³

εἶπεν δὲ αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς.

Si sta svolgendo un dialogo tra Gesù e Marta. Non c'è dubbio quindi che Gesù si debba rivolgere a lei nel parlare.

Mc 14,44 *at-uh-þan-gaf sa lewjands* <*ina*> *im bandwon qīþands*¹¹⁴

δεδώκει δὲ ὁ παραδιδούς αὐτὸν σύσσημον αὐτοῖς λέγων.

verbo di 'dire' manca sia in greco che in gotico: Gv 18,7.9.17.25.26.40.

¹¹¹ Got. non emendato: 'Ma egli disse: « Sono io, non temete »'.
Gr. e got. emendato: 'Ma egli disse loro: « Sono io, non temete »'.

¹¹² Got. non emendato: 'Dunque di nuovo domandarono:'.
Gr. e got. emendato: 'Dunque di nuovo gli domandarono:'.

¹¹³ Got. non emendato: 'Quindi Gesù disse:'.

Gr. e got. emendato: 'Quindi Gesù le disse:'.

¹¹⁴ 'Chi lo tradiva aveva dato loro un segno dicendo...'

Sono del parere che anche in questo caso¹¹⁵ il pronome *ina* sia superfluo, perché Ulfila ha sostantivizzato il participio presente: invece di dire: « chi lo tradiva », ha detto semplicemente: « il traditore ». Non mancano, infatti, nella Bibbia gotica altri casi in cui il participio presente ha la funzione di un sostantivo¹¹⁶.

Gv 16,17 *paruh qeþun us þaim siponjam <is> du sis misso*¹¹⁷

εἶπον οὖν ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ πρὸς ἀλλήλους.

Nel contesto sono i discepoli di Gesù ad essere i suoi ascoltatori; quindi non c'è alcun dubbio che sono essi a parlare tra di loro, senza bisogno di determinare ancora una volta che si tratta dei discepoli di Gesù e non di altri. Questo, credo, sia il motivo per cui Ulfila ha ommesso il pronome *is*.

D'altronde ci sono altri passi in cui il traduttore della Bibbia gotica ha ommesso, nei casi in cui l'ha creduto superfluo¹¹⁸, il genitivo singolare del pronome personale di terza persona.

Gv 18,33 <*paruh*> *galaiþ in praitauria aftra Peilatus*¹¹⁹

εἰσῆλθεν οὖν εἰς τὸ πραιτώριον πάλιν ὁ Πειλᾶτος.

¹¹⁵ Per quanto riguarda l'aggiunta di *ina* in Mc 11,7 abbiamo fatto riferimento sopra a H. Pollak (cfr. « ZfdPh », vol. 91 (1972), pp. 53-54). Cfr. inoltre E. Durante, *Du usfilhan ana gastim - La funzione di « ana » e il costrutto « du » con l'infinito in gotico*. Istituto di Glottologia, Università di Roma, 1974, pp. 17-18.

¹¹⁶ Cfr., per es., Rom 7,3 *horinondei μοιχαλῖς* 'adultera'; I Cor 11,1 *galeikonds μιμητής* 'imitatore'; 2 Cor 6,18 *allwaldans παντοκράτωρ* 'onnipotente'; 2 Tim 1,11 *merjands κήρυξ* 'araldo'.

¹¹⁷ 'Dissero allora alcuni dei suoi discepoli tra loro: '.

¹¹⁸ Per es.: Mt 9,16; Mc 7,25. In tali casi Streitberg non propone l'aggiunta in gotico del pronome corrispondente che è espresso in greco.

¹¹⁹ Got. non emendato: 'Pilato rientrò nel pretorio'.

Gr. e got. emendato: 'Pilato allora rientrò nel pretorio'.

Ritengo non necessaria l'aggiunta di *paruh* nel versetto citato sopra per due motivi:

a) perché la congiunzione corrispondente greca οὖν viene spesso tralasciata in gotico dove è ritenuta inutile da Ulfila¹²⁰;

b) il versetto sopra citato ci descrive una scena vivace di movimento ed è uno di quei passi che Curme¹²¹ chiama « lively narrative » in cui, egli afferma, in tutte le lingue germaniche più antiche il verbo occupa il primo posto.

Negli esempi che seguono la parola aggiunta risulta chiaramente inutile:

Mc 12,26 *ik im guþ Abrahamis jah guþ Isakis jah <guþ> Iakobis?*¹²²

ἐγὼ εἶμι ὁ θεὸς Ἀβραάμ καὶ ὁ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ ὁ θεὸς Ἰακώβ;

Mc 15,5 *ip Iesus þanamais <waiht> ni andhof*¹²³

ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐδὲν ἀπεκρίθη.

¹²⁰ Cfr., per es., Mc 12,23; 20,44; Gv 6,30; 8,12; 9,7.19; 10,31; 11,6; 12,21; 13,30; 19,4.8.

¹²¹ Op. cit., p. 134: « One of the commonest idiomatic constructions in all the oldest Germanic languages is the placing of the verb in the first place in lively narrative ». Cfr. inoltre, ibid. p. 176: « The word-order with the verb at the beginning is employed to emphasize the idea of activity, lively forward movement, development ».

¹²² Got. non emendato: 'Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e di Giacobbe?'.

Gr. e got. emendato: 'Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe?'.

¹²³ Got. non emendato: 'Ma Gesù non rispose più'.

Gr. e got. emendato: 'Ma Gesù non rispose più niente'.

Mc 6,14 *jah qab þatei Iohannis sa dauþjands us dauþaim urrais <jah> duþþe waurkjand þos mahteis in imma*¹²⁴

καὶ ἔλεγεν ὅτι Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐκ νεκρῶν ἠγήθη, καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργούσιν...

Lc 18,11 *guþ, aiwiliudo þus, unte ni im swaswe þai anþarai mans... aiþþau <jah> swaswe sa motareis*¹²⁵

ὁ θεός, εὐχαριστῶ σοι ὅτι οὐκ εἰμι ὡσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων... ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης.

In questi ultimi due casi e in qualche altro¹²⁶ Streitberg aggiunge la congiunzione *jah* solo perché trova nell'originale greco la corrispondente *καί*. Ma di tale congiunzione il greco neotestamentario, seguendo lo stile della lingua ebraica, fa largo uso¹²⁷.

Prima di concludere, credo opportuno fare qualche osservazione sulla traduzione di Ulfila, la cui prima preoccupazione fu certo quella di rendere in gotico la parola di Dio il più fedelmente possibile.

¹²⁴ Got. non emendato: 'e diceva che Giovanni il Battista è risuscitato dai morti; è per questo che le potenze dei miracoli operano in lui'.

Gr. e gotico emendato: 'e diceva che Giovanni il Battista è risuscitato dai morti, ed è per questo che le potenze...'

¹²⁵ 'Signore, ti ringrazio che non sono come gli altri uomini..., neppure come questo pubblicano'.

La congiunzione *jah*, non aggiunge niente di nuovo.

¹²⁶ Cfr.: Lc 1,35; 3,12; 7,49; Gal. 5,1; Ef 6,21.

¹²⁷ Cfr. M. Zerwick, *Graecitas Biblica*, Pontificio Istituto Biblico, Romae 1966, p. 153: «... monotona et in graecis litteris inaudita frequentia, qua singulae narrationes a καὶ incipiunt et narrationum singulae propositiones cum καὶ inter se coniunguntur. Hoc usu (non aramaico, sed potius hebraico) inter hagiographos NT. excellit omnino Marcus». Cfr. inoltre R. W. Funk, op. cit., pp. 227, 239.

Non è possibile escludere in ogni caso, in modo assoluto, l'influsso della lingua di cultura sul gotico, specialmente in quelle espressioni in cui nelle due lingue c'è una corrispondenza perfetta, sia per quanto riguarda l'ordine delle parole, sia per quanto riguarda la sintassi.

Sono da ritenersi con certezza documenti genuini di lingua gotica, questa è l'opinione comune tra i germanisti¹²⁸, e a ragione, quei casi in cui le due lingue differiscono tra loro.

Perciò, dove non è evidente che il testo sia stato alterato, come abbiamo visto nella prima parte di questo lavoro, non ha senso emendarlo con parole che non aggiungono niente di sostanziale, solo perché esse sono documentate in greco.

Inoltre non si può ignorare che la Bibbia doveva essere cantata¹²⁹, per cui Ulfila, nella sua traduzione, era

¹²⁸ Cfr. A. Koppitz, *Gotische Wortstellung*, «ZfdPh», vol. 32 (1900), p. 434; Reis, citato da H. Stolzenburg, *Die Übersetzungstechnik des Wulfilas untersucht auf Grund der Bibelfragmente des Codex Argenteus*, «ZfdPh», vol. 37 (1905), p. 164; J. Fourquet, *L'Ordre des éléments de la phrase en germanique ancien*, Paris, Les Belles Lettres, 1938, p. 240; E. Durante, *Du usfilhan ana gastim - La funzione di «ana» e il costrutto «du» con l'infinito in gotico*, Istituto di Glottologia, Università di Roma, 1974, p. 27; E. Stutz nella sua recensione a *Studien zum Adjektiv im Gotischen* di W. Trutmann, così si esprime: «Gewissheit über eigentümlich gotischen Sprachgebrauch gibt es bekanntlich nur dort, wo die Grammatik der gotischen Bibel von derjenigen der griechischen Vorlage abweicht» in «ZfdA», vol. CV, Heft 1 (1976), parte II, p. 1.

¹²⁹ Cfr. F. Kauffmann, *Der Stil der gotischen Bibel*, «ZfdPh», vol. 48 (1920), p. 14: «Gleich den büchern des alten testament waren die heiligen schriften des neuen bundes dazu berufen, bei den gottesdienst und gemeindeversammlungen der öffentlichkeit nicht vorgelesen, sondern vorgesungen zu werden».

Cfr. inoltre: C. M. Mastrelli, *La Tecnica delle Traduzioni nella Bibbia nell'Alto Medioevo* in *La Bibbia nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1962, p. 668; P. Scardigli, *Lingua e Storia dei Goti*, G. C. Sansoni editore, Firenze, 1964, p. 141; R. Werth, *Criteria for Sentence Delimitation in Wulfilian Gothic*, «Orbis», vol. 16, n. 2 (1967), p. 522.

tenuto a rispettare le esigenze del fraseggio musicale oltre a quelle del ritmo della frase¹³⁰.

Riguardo all'opera di Streitberg vorrei ancora far notare che, quantunque egli ritenga che la *Vorlage* della Bibbia gotica sia stata la recensione antiochena¹³¹ e che Ulfila abbia del tutto ignorato la recensione occidentale e la *Vetus Latina*, tuttavia propone l'eliminazione di alcune lezioni e non di tutte quelle che sono attestate in tali documenti. Agendo in tal maniera dimostra di non seguire un coerente criterio nell'eliminare.

Difatti, nonostante che i codici della recensione antiochena in Gal 5,23 attestino solo due termini (πραότης, ἐγκράτεια: *qairrein, gahobains*), sorprende come mai egli non proponga l'eliminazione della terza parola gotica *swiknei* 'castità', che corrisponde ad ἀγνεία, che egli ignora nella sua ricostruzione greca, perché tale parola è documentata soltanto nei codici della recensione occidentale. La stessa cosa si dica di:

Gal 5,14 *in izwis* ἐν ὑμῖν,

Col 3,8 *ni usgagai* μὴ ἐκπορευέσθω,

Col 3,25 *at guda* παρὰ τῷ θεῷ,

I Tess 5,16 *in fraujin* ἐν κυρίῳ,

I Tim 6,9 *unhulpins* τοῦ διαβόλου,

dove Streitberg, nella ricostruzione dell'originale greco, tralascia le parole corrispondenti a quelle non documentate nella recensione antiochena, senza tuttavia proporre l'eliminazione delle parole gotiche.

¹³⁰ Cfr. W. Streitberg, *Gotisches Elementarbuch*, Heidelberg, 1920, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, p. 50, per giustificare l'uso di un dittongo al posto di una semplice vocale così si esprime: « Die Wahl der Form ist jedesmal durch die Satzmelodie bedingt ». Cfr. inoltre: F. Kauffmann, op. cit., pp. 171-172; G. O. Curme, op. cit., p. 182.

¹³¹ Cfr. *Die gotische Bibel*, op. cit., p. XXXI.

A questi esempi aggiungiamo anche I Cor 7,23, dove Streitberg non propone l'eliminazione dal testo gotico di una parola che è documentata soltanto in un passo parallelo della *Vetus Latina*.

Tutti i codici greci, infatti, portano sia per I Cor 7,23, che per il suo passo parallelo I Cor 6,20: τιμῆς ἡγοράσθητε.

La *Vetus Latina* traduce: I Cor 7,23: pretio empti estis; I Cor 6,20: pretio magno empti estis (anche se non in tutti i codici).

Il testo gotico di I Cor 6,20 non ci è stato tramandato, mentre quello di I Cor 7,23 è il seguente: *wairpa galaubamma usbauhtai sijup*.

C'è da aggiungere qualche osservazione su refusi occorrenti nel testo greco della *Gotische Bibel* di Streitberg. Non sempre si distingue la differenza tra lo spirito aspro e lo spirito dolce nei casi in cui esso viene a trovarsi sotto l'accento circonflesso. Per es. in:

Lc 7,49 οὗτός ἐστιν, Lc 9,43 ἐπὶ πᾶσιν οἷς...: non si distingue bene la qualità dello spirito sulle parole οὗτος e οἷς.

Inoltre in:

I Cor 12,15 ἐὰν εἴπη ὁ πούς: l'accento su πούς dovrebbe essere acuto (= πούς) e non circonflesso;

Rom 7,10 ἢ εἰς ζωὴν: l'accento sull'ultima parola dovrebbe essere acuto e non grave, dato che essa è seguita da un segno di interpunzione.

In conclusione, abbiamo esaminato:

- a) quei passi in cui il lavoro di Streitberg è positivo al fine della restituzione critica dell'autografo di Ulfila,
- b) alcune delle sue proposte eliminazioni,
- c) alcune delle sue proposte aggiunte,

dimostrando, negli ultimi due casi, che i suoi emendamenti sono spesso superflui, e, talvolta, perfino errati.

Infine abbiamo addotto degli esempi dai quali si rileva che Streitberg non sempre è stato coerente con la sua tesi circa la *Vorlage* greca.

GIOVANNI MIRARCHI

LA PRAEFATIO DEL CODEX BRIXIANUS

II

La lunga citazione dalle *Recognitiones* pseudoclementine nella traduzione di Rufino di Aquileia ci offre, come già osservammo, un prezioso *terminus post quem* per datare la nostra *praefatio*. Poiché Rufino traduce le *Recognitiones* verso il 405, la nostra *praefatio* è sicuramente posteriore a quella data. Purtroppo non è altrettanto facile stabilire ad essa un *terminus ante quem*. Tuttavia, l'esame contenutistico della *praefatio* e, soprattutto, il suo tono polemico in senso chiaramente antigeronimiano, fanno pensare che il suo autore l'abbia scritta non molto dopo il 405. Partendo dal presupposto che il nostro prefazionista sia un goto, ci chiediamo *dove, come e quando* egli sia venuto a conoscenza delle *Recognitiones*. Nulla sappiamo sulla fortuna di questa traduzione nell'epoca immediatamente successiva alla sua pubblicazione, ma non si deve trascurare il particolare che Rufino, nella prefazione alla sua traduzione, dedica il suo lavoro a Gaudenzio, vescovo di Brescia. A prescindere da altri centri di cultura ecclesiastica dell'Italia settentrionale, dove le *Recognitiones* tradotte da Rufino poterono agevolmente irradiarsi dallo *scriptorium* della sede episcopale di Aquileia, una cosa è certa: che, fin dall'inizio dell'irradiazione, almeno un codice doveva trovarsi presso la biblioteca di Rufino ad Aquileia ed uno presso quella di Gaudenzio a Brescia.

In quegli anni l'Italia del Nord è percorsa dai Visigoti di Alarico. Questi, provenendo dall'Illirico orientale, dopo aver risalito la valle della Sava, nel 400 varca le Alpi Giulie. Posto l'assedio ad Aquileia, egli non si ferma attorno alle

mura della città assediata, ma si dirige verso Milano, la capitale d'Occidente, da dove Onorio fugge precipitosamente per rifugiarsi a Ravenna. Stilicone accorre dalla Gallia e blocca l'avanzata di Alarico, sconfiggendolo sul campo a Pollenza (402) e a Verona (403). Nel 405 un esercito misto di Ostrogoti e di Alemanni, guidato da Radagaiso, invasa la provincia romana della Rezia, penetra in Italia dal passo del Brennero. Radagaiso, giunto già alle porte di Firenze, è fermato e battuto sul campo da Stilicone sulla collina di Fiesole (406). Radagaiso, catturato dai Romani, è decapitato. A questo punto Stilicone, invece di cogliere l'occasione per annientare l'armata di Alarico, temporeggia e lascia che Alarico ripassi le Alpi Giulie. Nell'inverno 406-407 una enorme sventura si abbatte sull'Impero: la frontiera del Reno, che Stilicone aveva sguarnito per accorrere nella pianura padana contro Alarico, è travolta da una valanga di armati e di popolazioni di numerose stirpi, germaniche e non. Gerolamo, dal suo eremo palestinese, ci dà questo quadro commosso del terribile evento: « *Innumerae et ferocissimae nationes uniuersas Gallias occuparunt. Quidquid inter Alpes et Pyreneaum est quod Oceano Rhenoque includitur, Quadus, Vandalus, Sarmata, Halani, Gepides, Heruli, Saxones, Burgundiones, Alemanni et, o lugenda res publica! hostes Pannonii uastarunt. ... Moguntiacus, nobilis quondam ciuitas, capta atque subuersa est et in ecclesia multa hominum milia trucidata. Vangiones longa obsidione finiti. Remorum urbs praepotens, Ambiani, Atrabatae, Nemetae, Argentoratus translatae in Germaniam. Aquitaniae Nouemque populorum, Lugdunensis et Narbonensis prouinciae, praeter paucas urbes, cuncta populata sunt. Quas et ipsas foris gladius, intus uastat fames. ... Cetera taceo, ne uidear de Dei desperare clementia » (ep. 123, 15-16). Nel 407 le legioni romane di stanza in Britannia proclamano imperatore l'usurpatore Costantino III e abbandonano l'isola per accorrere a ripristinare il dominio romano in Gallia. Nello stesso anno i rapporti tra la corte d'Occidente e quella d'Oriente giungono alle soglie del punto di rottura. Stilicone ottiene da Onorio di impegnare Alarico in Oriente per rafforzare le pretese di Ravenna sulla*

[2]

prefettura dell'Ilirico. Ma quando, a seguito della morte di Arcadio (1° maggio 407), Onorio passa a più miti consigli, Alarico, che si trova in Epiro, pretende dalla corte di Ravenna un indennizzo di 4000 libbre d'oro per le spese da lui sostenute per preparare la guerra. Stilicone appoggia le pretese di Alarico, ma la corte di Ravenna prende tempo. Tre mesi dopo Stilicone, mentre si accinge a partire per Costantinopoli per porsi al servizio di Teodosio II, soccombendo a una congiura del partito fautore della guerra ad Alarico, viene arrestato e giustiziato per ordine di Onorio. Nel 408 Alarico varca nuovamente le Alpi Giulie. Questa volta la fortezza di Aquileia, sguarnita di truppe, cade senza resistenza. Lasciatasi alle spalle Ravenna assediata, Alarico pone l'assedio a Roma (408). Viene pagato un forte riscatto, ma le pretese di Alarico aumentano e si ha un secondo assedio di Roma e un secondo riscatto. Infine Alarico assedia Roma per la terza volta. Le trattative per il riscatto, tirate per le lunghe, esasperano Alarico che, finalmente, il 24 agosto del 410, fa irrompere le sue truppe in Roma da Porta Salaria. Gerolamo, da Betlemme, alla notizia della caduta di Roma, scoppia in pianto e, con sfoggio di erudizione biblica e classica, paragona la caduta di Roma a quella di Gerusalemme e di Troia: « *Terribilis de Occidente rumor adfertur, obsideri Romam et auro salutem ciuium redimi spoliatosque rursus circumdari, ut post substantiam uitam quoque amitterent. Haeret uox et singultus intercipiunt uerba dictantis. Capitur urbs quae totum cepit orbem; immo fame perit antequam gladio et uix pauci qui caperentur inuenti sunt. Ad nefandos cibos erupit esurientium rabies et sua inuicem membra laniantur ... 'Deus, uenerunt gentes in hereditatem tuam, polluerunt templum sanctum tuum. Posuerunt cadauera seruorum tuorum escam uolatilibus caeli, carnes sanctorum tuorum bestiis terrae; effuderunt sanguinem ipsorum sicut aquam in circuitu Hierusalem, et non erat qui sepeliret.'* (Ps. 78, 1-3)

' *Quis cladem illius noctis, quis funera fando explicet aut possit lacrimis aequare dolorem?*

[3]

*Urbs antiqua ruit, multos dominata per annos;
plurima perque uias sparguntur inertia passim
corpora perque domos et plurima mortis imago'*

(Verg., *Aen.* 2, 361-65, 369)

(*ep.* 127, 12). Tre giorni durò l'immane saccheggio. Al quarto giorno i Visigoti abbandonarono Roma, carichi di bottino e di schiavi. Tra i prigionieri vi è anche Galla Placidia, sorella di Onorio. Alarico, che progetta di andare in Africa per conquistare il granaio dell'Impero, si ammala e muore in Calabria. Gli succede il cognato Ataulfo, che trasferisce la sua gente nella *Prouincia Narbonensis*.

In questo travagliatissimo decennio 401-410, di cui abbiamo ricordato i principali avvenimenti riguardanti l'Italia e l'Occidente, l'Italia vive il suo primo, scioccante impatto col mondo gotico. Il mito di *Roma aeterna* è ancora sentito da tutti, dal poeta di corte Claudiano, alessandrino di nascita, al duce vandalo Stilicone, generale dell'Impero, al biblista e asceta dalmata — ma quanto romano di sentimenti! — Gerolamo, allo stesso Alarico. Gli stessi Visigoti non bramano altro che stanziarsi come *foederati* nell'Impero e, se pur falliscono in Italia, riescono tuttavia a stanziarsi in Gallia. Ora, poiché l'autore della *praefatio* del *Codex Brixianus* è senza dubbio un goto, noi ci chiediamo: è possibile che essa sia stata scritta in questo decennio? Poiché — come abbiamo visto — la *praefatio* contiene un estratto delle *Recognitiones* pseudoclementine nella traduzione di Rufino che, secondo i calcoli più probabili, è da collocarsi verso il 405, dobbiamo escludere la prima metà del predetto decennio. Ma nel 408, quando Alarico passa per la seconda volta le Alpi Giulie, nulla consente di escludere che un *clericus* visigoto possa aver trovato le *Recognitiones* ad Aquileia, da dove Rufino era fuggito davanti all'invasione gotica, o a Brescia, dove non sappiamo se Gaudenzio fosse tornato da Costantinopoli, dove si era recato su incarico di Onorio e del sinodo episcopale d'Occidente per perorare presso Arcadio il richiamo di Giovanni Crisostomo dall'esilio. I Visigoti che nel 408 varcarono per

la seconda volta le Alpi Giulie per occupare la penisola italiana non potevano ancora prevedere che nel 410, morto il loro capo, sarebbero stati condotti da Ataulfo nella Gallia meridionale. Nel 408, una dopo l'altra, le sedi episcopali di Aquileia, di Verona, di Brescia, di Milano, di Vercelli cadono in mani visigote. Il clero visigoto che segue il corpo di spedizione, entrato nelle biblioteche episcopali, fa una scoperta interessante: i vangeli latini delle chiese dell'Italia settentrionale sono diversi dai vangeli latini delle chiese dell'Illirico, che essi conoscono. In Illirico il testo dei vangeli era conforme alla redazione latina più antica, detta *Afra*, mentre nell'Italia del Nord vigeva una redazione europea più recente, detta *Itala*. Inoltre, in concorrenza con l'*Itala*, cominciava ad affermarsi, tra discussioni appassionate, un testo nuovo, rivisto sul testo greco della redazione luciana da Gerolamo, che in quel tempo, in Oriente, attendeva a portare avanti il suo lavoro, traducendo dall'ebraico i libri del Vecchio Testamento. Il clero gotico non era nuovo agli studi biblici. Il loro apostolo, Ulfila, tradusse in gotico il Nuovo Testamento e, se vogliamo credere a Filostorgio, anche il Vecchio Testamento, eccetto il Libro dei Re. Due goti, Sunnia e Fretela, scrivono una lettera a Gerolamo per domandare spiegazioni su dettagliate questioni testuali riguardanti i Salmi. La risposta di Gerolamo (*ep.* 106) è un documento importantissimo, di cui riparleremo. Un ignoto goto scrisse in gotico (o tradusse in gotico dal greco) un Commentario al vangelo di Giovanni, una parte del quale ci è pervenuta in un palinsesto di Bobbio.

La letteratura biblica e — più ampiamente — teologica dei Goti non si servì come mezzo linguistico soltanto del gotico, ma anche del greco e del latino. I Goti che, nel IV secolo, si stanziarono in Crimea e lungo la costa scitica del Mar Nero, si ellenizzarono rapidamente. Il primo vescovo dei Goti, Teofilo, che partecipò al Concilio di Nicea (325) e, secondo lo storico Socrate (H.E. 2, 41), sottoscrisse il simbolo atanasiano, porta un nome greco. Lo stesso Ulfila, greco per parte di madre, deve la sua formazione teologica ad Eusebio di Nicomedia, che lo consacrò vescovo nel 341.

Dopo aver evangelizzato per sette anni i Goti stanziati a nord del basso corso del Danubio, nel 376, per sfuggire ad una feroce persecuzione *ab inreligioso et sacrilego iudice Gothorum*, secondo l'espressione di Ausenzio, passò il Danubio e, col permesso di Costanzo II, si stanziò col suo gregge a Nicopoli, nella *Moesia inferior*, ai piedi del monte Haemus. In questa città di antica cultura greca, fondata nel 201 da Traiano per celebrare la sua vittoria sui Daci (Ammian. Marc. 31, 5, 16), Ulfila esercitò il suo apostolato fino alla morte, che lo colse nel 383 a Costantinopoli, dove si era recato per partecipare ad un Concilio. Sulla predicazione e sull'operosità letteraria di Ulfila così scrive il suo discepolo Ausenzio: « *quadraginta annis in episcopatu gloriose florens apostolica gratia grecam et latinam et goticam linguam sine intermissione in una et sola ecclesia Christi predicavit ... et ipsis tribus linguis plures tractatus et multas interpretationes uolentibus ad utilitatem ed edificatiorem, sibi ad aeternam memoriam et mercedem post se dereliquit* » (W. Streitberg, *Die got. Bibel*, Heidelberg 1919, *Einleitung*, p. XVI). Purtroppo nessuno dei *plures tractatus* e delle *multae interpretationes* di Ulfila, di cui parla Ausenzio, ci è pervenuto. A meno che qualche cosa di questa produzione non si celi nella letteratura ariana anonima in latino, che in parte ci è pervenuta.

Giovanni Crisostomo, in un'epistola del 404 (PG 52, col. 618), rivolgendosi ad una comunità gotica cristiana del Bosforo, si preoccupa per il successore del loro vescovo, Unila. Sempre il Crisostomo, in una omelia (PG 63, col. 472), dice di essere intervenuto a Costantinopoli ad un servizio divino tenuto in gotico. Si tratta di testimonianze importanti, che ci attestano l'esistenza di nuclei gotici isolati nell'ambito dell'Impero d'Oriente e soprattutto a Costantinopoli, suo centro politico e religioso. Sono certamente comunità di Goti fedeli al simbolo di Nicea, perché altrimenti non avrebbero suscitato l'interessamento, ma semmai la condanna, da parte del Crisostomo. Senza dubbio furono dei Goti cattolici anche quei tali Sunnia e Fretela che, turbati dalla lettura del *Psalterium Gallicanum*, che in parecchi passi non corrisponde alla redazione luciana dei

LXX, scrissero a Gerolamo per avere spiegazioni in proposito. La loro lettera, se mai fu scritta, non ci è pervenuta. Ci è pervenuta invece la risposta di Gerolamo, su cui vale la pena di soffermarci un po'. In questa epistola, scritta probabilmente verso il 400, Gerolamo tratta di 178 varianti, interessanti ben 83 salmi. Tutte queste varianti riguardano differenze tra la sua versione, il citato *Psalterium Gallicanum*, e il testo greco usato da Sunnia e Fretela. Buona parte delle difficoltà dei due Goti provengono dal fatto che Gerolamo, nella sua traduzione, si era servito della redazione esaplare di Origene, mentre Sunnia e Fretela avevano sotto gli occhi la redazione di Luciano d'Antiochia. I due Goti, constatate le differenze tra il testo greco in loro possesso e il testo latino della versione di Gerolamo, volevano sapere da questi quale delle due redazioni corrispondesse all'*hebraica ueritas*. Che i due Goti, che nella citata epistola 106 di Gerolamo dimostrano di essere dei principianti nelle scienze bibliche, abbiano più tardi concepito l'idea di fare una bilingue evangelica gotico-latina ad uso delle comunità gotiche in Italia e siano gli autori della prefazione ad essa preposta, conservata in parte nel *Codex Brixianus*, è ipotesi del tutto gratuita. È probabile invece che i due Goti abbiano inteso fare una revisione della versione ulfilana dei Salmi. Che Ulfila abbia tradotto anche i Salmi (naturalmente dai LXX) risulta dalle testimonianze di Ausenzio, Filostorgio, Socrate e Sozomeno. Secondo alcuni studiosi non mancherebbero anche altri indizi. Ricordiamo soltanto i principali. La *Skeireins* (f. Ia, 1-5) contiene una citazione paolina (*Rom.* 3, 11-12), che a sua volta contiene delle reminiscenze dei salmi (*Ps.* 13,2 e 52,3). Ma ciò non prova affatto che lo skeireinista abbia attinto da un salterio gotico, e neppure dal salterio greco. È sufficiente che abbia attinto dalla versione ulfilana dell'epistola ai Romani che, nel passo citato, non ci è pervenuta nei palinsesti ambrosiani provenienti da Bobbio, pubblicati dal Castiglione (Milano 1819-1839). Un altro indizio sarebbe una glossa *psalmo* in margine a *Eph.* 4, 8A, che è invero, *à peu près*, la traduzione di *Ps.* 87,19. Ma anche questo non prova che il glossatore si sia riferito a un salterio

gotico, perché avrebbe potuto riferirsi benissimo anche al salterio greco. In un'omelia di Giovanni Crisostomo (PG 63, 472) si parla di canti di salmi di David « nella voce dei Romani, dei Siri, dei Greci e dei Barbari » nella chiesa di Santa Sofia a Costantinopoli. Poiché Socrate (H.E. 6,6) ci attesta l'esistenza di una « chiesa dei Goti » in Costantinopoli, si può ritenere con relativa certezza che « Barbari » nel citato contesto del Crisostomo equivalga a « Goti ». È un'attestazione senza dubbio rilevante. Ma l'attestazione più convincente dell'esistenza di un salterio gotico all'epoca dell'epistola 106 di Gerolamo (dopo il 402) è l'epistola stessa. Come giustamente ha osservato Johannes Mühlau (*Zur Frage nach der gotischen Psalmenübersetzung*, Kiel 1904) Sunnia e Fretela non avrebbero avuto alcun interesse a confrontare il testo luciano dei Salmi col *Psalterium Gallicanum* se, nella loro controversia con Gerolamo, la redazione luciana non si fosse identificata con la redazione ulfilana. Sarebbe stata una *res inter alios* senza interesse per loro. In realtà essi, difendendo la redazione luciana, difendono la redazione ulfilana, che la ricalcava fedelmente. Non conosciamo l'esatta formulazione degli addebiti mossi a Gerolamo dai due Goti, ma li arguiamo facilmente dalla risposta. Essi avranno — pur con tutto il rispetto dovuto a un grande maestro — accusato Gerolamo di essere troppo libero nella sua traduzione se questi, per tutta risposta, impartisce loro una lezione sull'arte del tradurre, dicendo « *hanc esse regulam boni interpretis, ut ἰδιώματα linguae alterius suae linguae exprimat proprietate. Quod et Tullium in Protagora Platonis et in Οἰκονομικῶ Xenophontis et in Demosthenis contra Aeschinen oratione fecisse conuincimus; et Plautum, Terentium Caeciliumque eruditissimos uiros in graecis comoediis transferendis. Nec ex eo quis latinam linguam angustissimam putet, quod non possit uerbum transferre de uerbo, cum etiam Graeci pleraque nostra circuitu transferant, et uerba hebraica non interpretationis fide sed linguae suae proprietatibus nitantur exprimere* » (ep. 106, 3). Sunnia e Fretela hanno ben poche probabilità di essere gli autori della *praefatio* del *Codex Brixianus*, ma la loro *forma mentis* è dello stesso tipo di

quella dell'ignoto prefazionista. La loro adesione sentimentale alla parola scritta di un testo venerabile per l'antichità (i LXX nella redazione luciana) impedisce loro di capire che anche sotto versetti devotamente salmodiati da generazioni di fedeli può celarsi la cattiva traduzione, il travisamento del senso del testo originale. Un atteggiamento così conservatore (anche a costo di conservare l'errore) fa vedere con sospetto tutto ciò che è nuovo e fa considerare falsi e bugiardi quei tali « *qui falsa adsertione secundum uoluntate sua mendacia in lege nel euangeliis per interpretationem propria posuerunt* » (praef. 2r 52-56). Contro chi ce l'ha il prefazionista? Evidentemente contro Gerolamo.

Nel IV secolo la proliferazione delle versioni latine dei libri scritturali era giunta a un punto tale, che non se ne poteva più fare il conto. A questo proposito Agostino scrive: « *Qui ... Scripturas ex hebraea lingua in graecam uertunt, numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus uenit codex graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere uidebatur, ausus est interpretari* » (*De doctrina christiana* 2, 16). Per porre rimedio a questo stato di cose, papa Damaso incaricò Gerolamo di preparare una nuova redazione latina dei vangeli, rivedendo la redazione preesistente sui codici greci più attendibili. Il lavoro fu ultimato fra il 383 e il 384. Gerolamo, nella prefazione al suo lavoro, in uno splendido latino ornato da elegantissime clausole, rivolgendosi al pontefice che lo aveva onorato dell'alto incarico, così scrive: « *Nouum opus facere me cogis ex ueteri, ut post exemplaria Scripturarum toto orbe dispersa quasi quidam arbiter sedeam et, quia inter se uariant, quae sint illa quae cum graeca consentiant ueritate decernam. Pius labor, sed periculosa praesumptio, iudicare de ceteris ipsum ab omnibus iudicandum, senis mutare linguam et canescentem mundum ad initia retrahere paruulorum. Quis enim doctus pariter uel indoctus, cum in manus uolumen adsumpserit et a salua quam semel inbibit uiderit discrepare quod lectitat, non statim erumpat in uocem, me falsarium, me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in ueteribus libris addere, mutare, corrigere?* » (*Praef. in euang.* 1-3).

I vangeli latini del IV secolo appartengono ad una redazione che fu chiamata dal Griesbach (1745-1812) « occidentale ». Poiché essa concorda con la versione siriana, se ne deduce che doveva essere giunta all'Occidente da Antiochia, seguendo la via dei traffici marittimi, prima che Luciano d'Antiochia, morto nel 312 a Nicomedia sotto la persecuzione di Massimino, facesse la sua revisione, che si diffuse ampiamente nel mondo greco e che fu chiamata κοινή ἔκδοσις. Ne consegue che il passaggio dalla *latina uetus* al *nouum opus* di Gerolamo, che i posteri chiameranno *Vulgata*, significa il passaggio dal testo « occidentale » al testo costantinopolitano del IV secolo, sostanzialmente luciano. E non è cosa di poco conto. Non c'è quindi da meravigliarsi se la reazione del mondo latino fu unanime, e se ad essa si unirono anche i Goti. Quando poi Gerolamo passò a tradurre i libri del Vecchio Testamento dall'ebraico, la reazione del mondo latino crebbe ancora di più. Ora infatti si trattava di passare da una versione condotta sui LXX (III-II sec. a. C.), che molti, compreso Agostino (*De ciuitate Dei* 18, 43), consideravano ispirati, ad una versione condotta sui testi ebraici delle sinagoghe del IV secolo. E, soprattutto, il popolo era turbato dal nuovo. Una volta — riferisce Agostino nell'epistola 71 — il vescovo di Oea (Tripoli) fece leggere nel servizio divino un brano di Giona nella traduzione di Gerolamo. Ad un tratto, quando il nuovo testo differiva sensibilmente dalla forma che era familiare ai fedeli, sorse un tale tumulto tra il popolo (« *factus est tantus tumultus in plebe* ») che il vescovo volle chiedere agli Ebrei del luogo se la nuova versione fosse o meno conforme al testo ebraico. E poiché gli Ebrei risposero che il testo ebraico corrispondeva alla vecchia versione latina e alla versione greca e non alla nuova versione di Gerolamo, il vescovo fu costretto a ritirare dall'uso liturgico la nuova versione, se non voleva rimanere senza gregge. Se l'episodio è vero, e se gli Ebrei di Tripoli non hanno dato la loro risposta per ignoranza o per scherzo (« *inperitia an malitia* »), si deve dedurre che all'epoca di Gerolamo e di Agostino vi erano diverse redazioni di bibbie ebraiche, come vi erano, tra i Cristiani, diverse redazioni di bibbie

greche e latine. Evidentemente il codice ebraico da cui Gerolamo tradusse Giona apparteneva ad una redazione diversa da quella in dotazione alla comunità ebraica di Tripoli al tempo dell'episodio riferito da Agostino.

Se il passo citato della *praefatio* contiene, come diciamo, un'allusione polemica contro Gerolamo, esso deve essere stato scritto in un'epoca in cui la polemica antigeronimiana era attuale. L'operosità di Gerolamo biblista si estende per oltre vent'anni, dal 385 al 405, e quasi tutte le prefazioni preposte alle revisioni o alle versioni geronimiane di libri scritturali contengono *cahiers de doléances* e ingiurie contro avversari che non demordono. Chi sono questi avversari? In linea generale sono un po' tutti, per le ragioni che abbiamo visto, ma, soprattutto, l'avversario è uno: Rufino d'Aquileia. Già amici, Rufino e Gerolamo erano diventati implacabili nemici per la cosiddetta « controversia origenista », che non è qui il caso di trattare. Nel 410 Rufino muore e nel 420 muore anche Gerolamo. La *latina uetus* e la versione geronimiana incominciano ben presto a contaminarsi reciprocamente. Il nostro *Codex Brixianus*, che discende incontestabilmente da antenati della recensione *Itala*, è fortemente contaminato dalla *Vulgata*.

Se le allusioni contro Gerolamo contenute nella *praefatio* sono da collocarsi, come riteniamo, nel periodo in cui Rufino alimentava la polemica contro il suo ex amico, il *terminus ante quem* della *praefatio* è da collocarsi nel 410, anno della morte di Rufino. Ne risulta un arco di tempo piuttosto breve, dal 405 al 410, dato che il 405, anno di pubblicazione della traduzione delle *Recognitiones* pseudoclementine da parte di Rufino, è un *terminus post quem* incontestabile. Se poi la *praefatio* è l'opera di un ecclesiastico gotico al seguito della spedizione di Alarico in Italia, l'arco di tempo si restringe ulteriormente. Nel 408 infatti, come vedemmo, Alarico passa per la seconda volta le Alpi Giulie. Aquileia, Verona e Brescia sono tra le prime città che aprono le loro porte ai Goti, che portano nelle loro salmerie anche le tende per allestire le loro chiese. La cosa desta la meraviglia di Gerolamo che, quasi con disappunto, scrive: « *Deposuit pharetras Armenius, Hunni*

discunt psalterium, Getarum rutilus et flauus exercitus ecclesiarum circumfert tentoria, et ideo forsitan contra nos aequa pugnat acie quia pari religione confidunt » (ep. 107, 2).

Ad Aquileia nel 408 i Goti non trovano Rufino, che era fuggito, ma trovano i suoi scritti, tra cui le *Recognitiones* pseudoclementine e l'*Apologia contra Hieronymum*, e il clero rimasto a cura del gregge. A Brescia trovano la copia delle *Recognitiones*, che Rufino aveva dedicato a Gaudenzio. È probabile che l'idea di fare un evangelario bilingue gotico-latino sia nata ad Aquileia o a Brescia tra il 408 e il 409 e che l'opera sia stata portata a termine prima del 411, quando i Visigoti lasciano l'Italia. Avanziamo questa ipotesi con estrema cautela. Tuttavia, è interessante vedere se altri elementi non possano suffragare questa ipotesi. Dato che la *praefatio* del *Codex Brixianus* è la supposta prefazione di una bilingue evangelica gotico-latina, è importante per la nostra ricerca ricavare tutto l'insegnamento possibile da un attento studio della bilingue evangelica rappresentata dal frammento di Giessen, il cui originale è andato perduto nel 1945 a seguito dell'inondazione del fiume Lahn.

Il frammento di Giessen fu comprato in Egitto nel 1907 da una spedizione archeologica tedesca. I mercanti che lo vendettero dichiararono di averlo rinvenuto presso le rovine dell'antica città di Antinoe. Si tratta del foglio esterno di un *quaternio*, appartenente ad un codice membranaceo contenente una bilingue evangelica gotico-latina, in cui la parte gotica, a libro aperto, occupava la pagina a sinistra e la parte latina la pagina a destra. Poiché i margini esterni sono andati perduti, ne risulta che la parte gotica è priva della prima parte di ogni linea e la parte latina è priva dell'ultima parte. Diamo qui di seguito la trascrizione di Paul Glaue per la parte latina e quella di Karl Helm per la parte gotica (Glaue, Paul. Helm, Karl, *Das gotisch-lateinische Bibelfragment der Grossherzoglichen Universitätsbibliothek Giessen* in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 11-1910, pp. 1-38).

Ricordiamo al lettore il valore dei simboli usati per

indicare i manoscritti neotestamentari della vecchia versione latina.

- a* : Vercellensis, sec. IV, Biblioteca Capitolare Vercelli
- aur*: Aureus Holmiensis, sec. VIII (?), Kungl. Biblioteket Stockholm, A 135
- b* : Veronensis, sec. V, Biblioteca Capitolare Verona, cod. VI
- c* : Colbertinus, sec. XII/XIII, Bibliothèque National Paris, Lat. 254
- d* : Bezae Cantabrigiensis, sec. V, University Library Cambridge, Nn II.41
- e* : Palatinus, sec. V, Museo Nazionale Trento (già Hofbibliothek Wien)
- f* : Brixianus, sec. VI, Biblioteca Civica Queriniana Brescia
- ff*² : Corbeiensis, sec. V, Bibliothèque Nationale Paris, Lat. 17225
- i* : Vindobonensis, sec. V, Biblioteca Nazionale Napoli, Lat. 3 (già Hofbibl. Wien)
- l* : Rehdigeranus, sec. VIII, Staatsbibl. Preuss. Kulturbesitz Berlin, Dep. Breslau
- q* : Monacensis, sec. VI/VII, Bayerische Staatsbibliothek München, CLM 6224
- r*¹ : Usserianus, sec. VII, Library of Trinity College Dublin, 55

I. PARTE LATINA

La parte in lettere maiuscole è la trascrizione di Paul Glaue, la parte in lettere minuscole è un'integrazione nostra. Abbiamo integrato solo nei casi di integrazioni sicure di parole parzialmente attestate nonché dove la parte attestata postula un'integrazione unica e sicura. I simboli letterali si riferiscono ai manoscritti, determinati unicamente sulla base della parte trascritta. Per la compilazione delle tabelle qui riportate ci siamo avvalsi di: *Itala, Das Neue Testament in altlateinischer Überlieferung nach den Hand-*

schriften herausgegeben von Adolf Jülicher durchgesehen und zum Druck besorgt von Walter Matzkow und Kurt Aland, III., Lucas-Evangelium, Berlin, Walter de Gruyter, 1976².

pagina 1 del *quaternio* (Luca 23, 3-6)

- | | |
|--|---|
| l. 1 ... | |
| l. 2 ... | |
| l. 3 TU ES REX Iudaeorum | <i>consensus codicum</i> |
| l. 4 QUI respondit illi tu dicis | <i>a</i> |
| l. 5 PILATUS AUtem ait ad pontifices et turbam | <i>a</i> |
| l. 6 NIHIL INUEnio ... | <i>aur b c d f ff² i l q r¹</i> |
| l. 7 ... | |
| l. 8 QUIA COMMouet populum ... | <i>locus non alibi inuentus</i> |
| l. 9 PER UNIUersam ... | <i>aur b d f ff² i l q</i> |
| l. 10 INCIPIENS A ... | <i>aur b c d f ff² i l q r¹</i> |
| l. 11. PILATUS AUtem ... | <i>a aur b c f ff² i q r¹</i> |
| l. 12 INTERROGAuit ... | <i>consensus codicum</i> |

pagina 15 del *quaternio* (Luca 24, 5-9)

- | | |
|-------------------------------|---|
| l. 1 QUID QUERItis ... | <i>a aur b d f ff² l q r¹</i> |
| l. 2 NON EST hic sed surrexit | <i>aur f q</i> |
| l. 3 RECORDAMini ... | <i>aur f</i> |
| l. 4 IN GALIL ... | <i>desinentia caret</i> |
| l. 5 QUIA OPORTet ... | <i>aur b f ff² l q r¹</i> |
| l. 6 TRADI IN MANus ... | <i>aur b c d f ff² i l q r¹</i> |
| l. 7 ET CRUCIfigi ... | <i>aur b c d f ff² i l q r¹</i> |
| l. 8 ET TERTIA DIe ... | <i>a c d f ff² q</i> |
| l. 9 ET RECORDAtae ... | <i>aur f</i> |
| l. 10 ... | |
| l. 11 A MONUmento ... | <i>aur f q</i> |

Risultato statistico della parte latina

Luoghi considerati: 18
Consensus codicum: 2

Luoghi attestati in *f*: 15

- | | | | |
|---|--------------------------|---|----------------------------|
| » | » | » | <i>aur</i> : 14 |
| » | » | » | <i>q</i> : 13 |
| » | » | » | <i>ff²</i> : 11 |
| » | » | » | <i>b</i> : 10 |
| » | » | » | <i>d</i> : 9 |
| » | » | » | <i>r¹</i> : 9 |
| » | » | » | <i>c</i> : 8 |
| » | » | » | <i>l</i> : 8 |
| » | » | » | <i>a</i> : 7 |
| » | non attestati altrove: 1 | | |

La conseguenza che se ne può dedurre è questa: che se la statistica di questo frammento dovesse coincidere con quella della parte latina dell'intero codice perduto, ciò vorrebbe dire che il testo latino del *Codex Giessensis* sarebbe simile ad *f* più che a qualsiasi altro codice della *latina uetus*.

II. PARTE GOTICA

La parte in lettere maiuscole costituisce la parte attestata e quella in lettere minuscole la parte ricostruita. Ambedue le parti sono di Karl Helm. Abbiamo ommesso la ricostruzione delle righe che non contengono parti attestate. La versione latina è nostra ed è costruita esclusivamente con materiale attestato dai mss. della *latina uetus*. I simboli dei mss. si riferiscono unicamente alla ricostruzione della parte attestata, scritta in lettere maiuscole.

pagina 2 del *quaternio* (Luca 23, 11-14)

- | | |
|---------------------------------------|---------------------------------|
| l. 1 gawasjands ina wastjom BAIRHTAIM | |
| induens eum ueste ALBA | <i>f</i> |
| l. 2 insandida ina peilataU | |
| misit eum pilatO | <i>a d</i> |
| l. 3 waurþunuh þan frijonds SIS | |
| facti sunt autem amicI SIBI | <i>locus non alibi inuentus</i> |

1. 4 peilatus jah herodeS IN PAMMA DAGA
pilatus et herodes ILLA DIE *c f r¹*
1. 5 faura auk wesun fijands wiþRA SIK MISSO
ante inimici erant aD INUICEM *consensus codicum*
1. 6 ...
1. 7 gahaitands auhumistans gUDJANS
conuocans summos sACERDOTES *c f*
1. 8 jah fauramaþljans MANAGEINS QAP
et principes POPULI DIXIT *f r¹*
1. 9 brahtedup du mis þana mANNAN
obtulistis mihi hunc hOMINEM *consensus codicum*
1. 10 swe afwandjandan mANAGEIN
quasi auertentem pOPULUM *consensus codicum*
1. 11 jah sai ik faura izwis ussoKJANDS
et ecce ego coram uobis
interroGANS *consensus codicum*
pagina 16 del *quaternio* (Luca 24, 13-17)
1. 1 jah sai twai ize wesun gaggaNDANS
et ecce duo ex illis erant euNTES *a c r¹*
1. 2 in þamma daga in haim wisONDeIN ANA SPAURDe
eadem die ad castellum quod erAT
SPATIO STADIORum *f ff¹ l*
1. 3 .j. fairra jairuSAleM
sexaginta ab hieruSAleM *consensus codicum*
1. 4 ...
1. 5 ...
1. 6 ...
1. 7 ...
1. 8 ...
1. 9 silba jesus nehþjands siK iDDJA MIþ im
ipse jesus appropinquans
iBAT CUm illis *consensus codicum*
1. 10 jah afblindnodedun swAEI NI UFKUnþedeINA INA
et oculi eorum tenebantur NE
AGNOscerENT EUM *r¹*
1. 11 qaþuh þan du þaim hvileIKA PO
dixit autem ad eos qUI sunt hI *consensus codicum*

Risultato statistico della versione latina della parte gotica

Luoghi considerati: 16

Consensus codicum: 7

Luoghi attestati in *f*: 5

» » » *r¹*: 4

» » » *c*: 3

» » » *a*: 2

» » » *d*: 1

» » » *ff¹*: 1

» » » *l*: 1

» non attestati altrove: 1

Da questa statistica è difficile trarre delle conclusioni valide. Il *consensus codicum* è altissimo, perché verso la clausola il discorso tende a diventare stereotipato. Una fusione delle due statistiche non sarebbe metodologicamente corretta, perché sarebbe azzardato considerare alla stessa stregua la parola attestata e la parola ricostruita. Tuttavia è lecito concludere che un testo della *latina uetus* antenato di *f* ha le migliori probabilità di essere il testo latino della bilingue di Giessen. Vedremo in seguito quanto ciò interessi all'argomento della nostra ricerca.

(*continua*)

FERNANDO BOTTO

THE OWL AND THE NIGHTINGALE:
AN INTERPRETATION

The Early Middle English debate poem *The Owl and the Nightingale* was written, almost certainly, during the last years of the twelfth century or the first years of the thirteenth century¹. A poet overhears a debate between an Owl and a Nightingale about the relative merits of their songs. Each protagonist makes ample use of proverbs, and animal fables and the argument ranges over many subjects, love and adultery, astrology, witchcraft and women. At the end, the Wren mediates between them and they go to Master Nicholas of Guildford (the judge they have appointed for the dispute) to receive judgment. The poem ends here and no judgment is given. A part of the interest that this work has for scholars lies in the way in which it offers itself to widely different interpretations. Difference of opinion is naturally implicit in a debate but the ambiguity does not only rest with the argument. Three aspects of the poem have invited the widest range of opinions.

1

In the first place, the discussion of the identity of the poet is by no means irrelevant to its interpretation. K. Hukanir and R. M. Lumiansky have both maintained that the final aim and chief purpose of the poem was to obtain preferment for Nicholas of Guildford, the chosen judge between the two contenders. Nicholas is warmly commended at the beginning by both birds (lines 191-214) and

¹ See R. M. Lumiansky, *Concerning the Owl and the Nightingale*, PQ 32, 4, (1953), pp. 411-417; K. Hukanir, *The Owl and the Nightingale, Sources, Date, Author*, Philadelphia 1931.

his virtues as a scholar, moralist and judge are confirmed. At the end, the spokesman for the songbirds, the Wren, makes a plea for his promotion, criticizing simony and blaming the ignorance of great men for not recognizing his merits (lines 1755-1768). Lumiansky reasons that the « poem exists as a plea for preferment » for Nicholas, and the debate proper is present primarily to illustrate the outstanding qualities of Nicholas. If anyone other than he wrote the poem — say a friend — then the poetic skill, the knowledge of legal processes, and the ability to examine both sides of contemporary questions, would be attributes of the friend rather than of Nicholas².

Other scholars have been less categorical but have subscribed to the opinion that the poet is probably Nicholas, while Mätzner, Wülcker and ten Brink have doubted this on the grounds that the self-praise would be too fulsome if Nicholas were the author³. Stanley argues, perhaps more convincingly, that the criticism of the higher clergy and the nobility contained in lines 1755-1768 would hardly have been diplomatic in a man in search of preferment⁴.

Lumiansky says that no judgment is given at the end of the debate because the poet wants to show the depth of his (Nicholas's) understanding of life and his wisdom in examining all sides of a question⁵. But if he is seeking preferment as a judge, the lack of a final verdict is hardly a recommendation. The virtue of a good judge lies not only in his objectivity but in his ability to arrive at a verdict and to pronounce a judgment. Then it can be doubted whether a knowledge of legal terminology and procedure of Anglo-Saxon origin such as that shown in this poem, would have been a sufficient testimonial for

² Wright, Gadow, Hinckley, Atkins, Haganir, Tupper and Wilson are among scholars who have accepted Nicholas as the poet. See R. M. Lumiansky, op. cit., p. 416.

³ R. M. Lumiansky, op. cit., p. 414.

⁴ E. G. Stanley, *The Owl and the Nightingale*, London and Edinburgh 1960, p. 21.

⁵ R. M. Lumiansky, op. cit., pp. 414-415.

a judge towards the end of the twelfth century. By this time, Latin was the language of legal documents and at the beginning of the thirteenth century, Roger of Hoveden, in a legal tract, found it useful to give a Latin explanation of Anglo-Saxon legal terms and to translate them into French⁶. The legal structure of the debate is of importance above all as structural evidence of its connection with Medieval Latin debates⁷ and therefore it seems likely that the Anglo-Saxon legal terminology had a different object from the one ascribed to it by Lumiansky. Whether Nicholas of Guildford was the poet, or a possible patron of the poet, he is more likely to have been a scholar skilled in the scholastic *disputatio* than a practising judge in the secular courts⁸.

The legal framework may have another function, however, besides that of indicating a tradition. If instead of posing the question « Who is the judge? », we were to ask « Who (or what) is being judged? », we may arrive at a more convincing conclusion about the author. This, however, cannot be discussed at this point, as it presupposes an analysis of the meaning of the debate. I will therefore return to this question in the last section of this article.

2

The second question on which there has been much discussion is that of the sources of the poem and the

⁶ See R. M. Wilson, *Early Middle English Literature*, London 1939, ch. 4, p. 93.

⁷ See H. Hässler, 'The Owl and the Nightingale' und die literarischen Bestrebungen des 12. und 13. Jahrhunderts, Frankfurt am Main 1942, p. 12.

⁸ Both Gadow and Haganir suggest that Nicholas of Guildford was a travelling justice. Tupper points out that he was not itinerant as he lived in Portisham and his judgments were made there. W. Gadow, *Das Mittelenglische Streitgedicht Eule und Nachtigall*, Palaestra (1909), p. 12; K. Haganir, op. cit., p. 170; F. Tupper, *Notes on the Owl and the Nightingale*, PMLA, 49 (1934), pp. 406-427.

tradition to which it belongs. The debate form was very popular in medieval writings and it can be traced back to Greek and Roman literature. Whether it is a sign of « intellectual immaturity » as maintained by Baugh⁹, need not be discussed here. It does, however, indicate a different way of conceiving truth and falsehood — a different attitude to dialectics from our modern view. D. W. Robertson has described the medieval attitude as the desire to « reduce contrasts to a state of repose in accordance with the set degrees of a hierarchy », while the modern, romantic idea is that of a « tension between opposites » necessary for a progression towards creation through synthesis¹⁰. It is most important to bear this in mind when studying the themes of this particular debate.

The *O and N* was written at the end of the twelfth or the beginning of the thirteenth century. An examination of its sources and tradition, therefore, should logically begin with a mention of twelfth century scholasticism and the Renaissance in Europe of this century. Peter Abelard (1079-1142) was the father of scholasticism and the scholastic debate. He spent his youth as a free *Magister* and retired at last to a monastery. Like Nicholas, after a stormy youth, he had to leave the pleasures of the flesh for a life of contemplation, but his youthful experiences were of use to him in his theology. Thus the lines 191-214 which refer to Nicholas's youthful experience may have an allegorical as well as a biographical significance.

An important part of the debate deals with love and the Owl's *caritas* is opposed to the Nightingale's Neo-platonism. The dialectical treatment of the relation between the flesh and the spirit suggests the Neo-Augustinian school of St. Victor in Paris, and especially Hugh of St. Victor (1096-1141). His works were well known in England during

⁹ A. C. Baugh, *A Literary History of England*, N. Y. 1948, p. 155.

¹⁰ D. W. Robertson Jnr., *A Preface to Chaucer, Studies in Medieval Perspectives*, Princeton 1969, pp. 6-32.

the period when the poem was written and a translation of a part of the *De Anima* into ME was made about this time¹¹. The relation between nature and the spirit brings to mind also the work of Alanus de Insulis (1118c.-1203), whose *de Planctu Naturae* was to have a prevailing influence on literature during the twelfth and following centuries.

The poem contains some references to the reign of Henry II (1154-1189), whose wife Eleanor of Aquitaine gave hospitality in her court to humanist scholars and poets. The English court during the first years of his reign was a great centre of sophisticated courtly culture, and Anglo-Norman poetry was not inferior to other French lyrical poetry¹². Marie de France, whose fables are used in the debate not only as *exempla* but probably also with an allegorical meaning, was part of this court. There are grounds for believing that she had a much closer connection with the English Angevin monarchy than is generally assumed. She was probably a half-sister of Henry II and afterwards may have become the Abbess Mary of Shaftsbury, which is in Dorset, and is connected with the Diocese of Salisbury, as was also Portisham, where Nicholas lived, and Guildford¹³.

¹¹ See *Sawles Warde* in J. A. W. Bennett and G. V. Smithers, *Early Middle English Verse and Prose*, Oxford 1968, p. 246.

¹² See M. Dominica Legge, *Anglo-Norman Literature and its Background*, Oxford 1963.

¹³ This hypothesis, made by J. C. Fox, is accepted as plausible by D. M. Stenton. See J. C. Fox, *Marie de France*, EHR 25 (April 1910), pp. 303-306; J. C. Fox, *Mary Abbess of Shaftesbury*, EHR 26 (April 1911), pp. 317-326; D. M. Stenton, *English Society in the Early Middle Ages*, Harmondsworth 1951, p. 275. R. M. Wilson rejects Fox's hypothesis as not sufficiently substantiated. But the unmi-stakeable evolution from courtly to didactic and finally to religious writing in Marie's works cannot be ignored. She dedicated her last work, a translation of *The Purgatory of St. Patrick*, to *laie gent*, and this is an indication that in her maturer years she was at least associated with a religious community. See R.M. Wilson, *op. cit.*, p. 81-83.

Finally, some of the doctrines that the Owl expounds in the debate recall the great adversary of Abelard, St. Bernard of Clairvaux, the Cistercian (1091-1159). In the analysis of the text it will be seen that there are various references to the monastic life and to asceticism, and the Owl ends on a note of *caritas* and altruism. The connection between her discourse and contemporary homilies is another indication that St. Bernard's doctrines are not extraneous to the debate¹⁴.

We can now make a brief survey of the literary sources and the traditions to which the poem belongs.

The legal structure of the *O and N* indicates its connection with medieval Latin debates. Hässler has noted particularly that the *Altercatio de utroque Johanne Baptista et Evangelista* (Franco Meschede), written in the fourteenth century, has a similar legal form and conventions, which may indicate a common tradition¹⁵. The way in which the debate develops also relates it to *Goliae Dialogus inter Aquam et Vinum*. In particular, the ending, when Wine proclaims victory and all the inhabitants of heaven come to celebrate with him, resembles the end of the *O and N*. The absence of a formal judgment is also indicative¹⁶. In another debate, one of the *Hiems-Estas* debates, edited by Walther, Hässler has demonstrated a close parallel with lines 410-542 of the poem. His conclusion is that there is enough evidence to place the debate in the scholastic tradition¹⁷. The *genre* of debate to which it belongs, according to Stanley, is that which Walther classifies as debates between things and creatures, examples of which are the *Sun and the Moon*, *Coast and Sea*, *Mountain and Valley* etc.¹⁸. But there is no reason to restrict

¹⁴ In the homilies of the 12th and 13th centuries, Bernard of Clairvaux is one of the most frequently quoted authorities. See G. R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England*, Oxford 1966, p. 265.

¹⁵ Hässler, *op. cit.*, pp. 9-11.

¹⁶ *Ibidem*, p. 11.

¹⁷ *Ibidem*, p. 12.

¹⁸ E. G. Stanley, *op. cit.*, p. 25.

it to this narrow category, as the clear relation with the *Summer and Winter* debates shows. The essential features of the poem that must be taken into account are 1) it is a discussion between two apparent opposites and 2) no formal verdict is given or expected because it is clear in the end that the opposites are not mutually exclusive but different parts of one reality.

If we bear this in mind, we can also relate the poem to a specific ME tradition of moral and didactic debates. We can mention the following examples:

Debates between *The Body and the Soul* — these are frequent in both AGS and ME. The first extant debate dates from the tenth century and is in AGS, the latest is of the sixteenth century.

Vices and Virtues — about 1200-1225, in ME prose.

Heart and Eye — has two different traditions, theological and courtly. The theological is earlier and is probably related to *Disputatio inter Cor et Oculum*, Philippe de Grève, d. 1237.

Winner and Waster c. 1362

Parliament of the Three Ages — 1360¹⁹.

The existence of these didactic debates in ME, even if they are often later than the *O and N*, indicates an English vernacular tradition and has induced John Spiers to maintain that « to assume that the flyting, *estриф* or *débat* was imported into medieval English alliterative poetry from French or Latin is a large assumption »²⁰. Naturally, in the Middle Ages, it is out of place to talk of imported forms because European scholarship can be regarded as a common heritage, especially during and after the twelfth century. But what can be deduced is that the *O and N* is not to be excluded from the category of scholastic and didactic debates simply because it is written in ME and not in Latin.

¹⁹ See Francis Lee Utley, *Dialogues, Debates and Catechisms*, in A. E. Hartung, *A Manual of the Writings in Middle English 1050-1500*, Connecticut, 1972, pp. 674-716.

²⁰ John Spiers, *Medieval English Poetry, the Non-Chaucerian Tradition*, London 1957, p. 271.

The *O and N* departs from the *Hiems-Estas* type of debate first of all in the identity of the two protagonists. The choice of two birds in their natural setting to represent two philosophies of life is a departure from the abstractions and the biblical personages of the older debates. It is also a departure from the debates between things and creatures because the poet has given each bird a complex personality. This indicates another tradition which is to be related to the use of animal fables. Instead of looking backwards only, it is very much in its own period and looking forward to the later Middle Ages. The personification involved in the use of the birds enormously enriches the allegory, for the poet is able to exploit the wealth of medieval animal lore and popular tradition to use different meanings and identities for each bird in his dialectic, thus rendering it more subtle and displaying a sophistication and virtuosity in his arrangement of each shade of meaning which anticipates the complicated hierarchies of later medieval writers. Thus, popular tradition connects the Owl with winter and contemporary lyrical poetry identifies the Nightingale with spring and summer²¹ but these are only one of a number of identities which each protagonist can assume, just as the Summer - Winter debate is only part of the allegory.

Birds debating about love and women, the use of animal fables as *exempla* indicate a connection with French poetry, love visions, *jeu-partis* and *tençons*. The rhyming octosyllabic couplet of our poem is a very common form in Anglo-Norman and other French poetry. In ME only one other poem in this metre has been found during this period, significantly in one of the same MSS that contains the *O and N*²², while in Anglo-Norman it is found both in homilectic verse and lyrical poetry. Quite early in the twelfth century romances were written in this form

²¹ See Carl E. Bain, *The Nightingale and the Dove in the Kingis Quair*, *Tennessee Studies in Literature*, 9 (1964), p. 19.

²² E. G. Stanley, *Some Notes on the O and N*, *English and Germanic Studies*, 6 (1957), p. 48.

in Anglo-Norman, a form which was suited to the small, highly sophisticated courts which were scattered throughout Norman England, of which women formed an important part²³. There are a number of debates written in Anglo-Norman and there are forms related to flytings. In the flyting, or contest, what seems at first about to be a physical combat resolves itself into a word contest, although sometimes at the end, especially in the French poems, a physical contest between bird champions of the contendents may decide who is the victor. The flyting was probably the source of the *Holly and Ivy* dispute poems of the later ME tradition. In these poems, Holly represents men and Ivy women, and in the eternal debate between the sexes, no-one can win, each is necessary to the other, just as the summer cannot exist without the winter²⁴. Spiers points to a connection of the flytings with ancient fertility plays « the flyting, the slaying, the love scene, are integral parts of the most widespread drama in the world ... it represents the contest of the old and new year ». He adds that this unmistakably underlies the *O and N*.²⁵ Certainly, the vivacious opening of the debate, and the menacing mobilization of the birds at the end indicate a flyting but this fact and the winter and summer passages are not sufficient to classify the poem in this way. They will be seen to have an important bearing on the meaning, but they are not enough for its complete interpretation.

French love visions and the *demande d'amour* have certain affinities with the *O and N* and must be considered. They deal with the question of *fyn loving*²⁶ and their formula is usually simple. The poet is present at a debate, often between birds, on the subject of love. The hawk will usually speak first because he is high in the bird

²³ M. Domenica Legge, *Anglo-Norman Literature and its Background*, Oxford 1963, p. 3.

²⁴ See Francis Lee Utley, *op. cit.*, p. 725.

²⁵ John Spiers, *op. cit.*, pp. 277-278.

²⁶ See D. S. Brewer, *The Parlement of Foulys*, London and Edinburgh 1962, pp. 7-8.

hierarchy. Questions of love are rarely serious — examples are: Who is the best lover, a knight or a clerk?; Who suffers most, one whose lover is dead or one whose lover is unfaithful? etc. The theme of a *demande d'amour* is a dilemma, in which a choice must be made between two alternatives which are not obviously different morally from each other²⁷. The earliest extant love vision is *Le Fablel dou Dieu d'Amors*, written about the middle of the thirteenth century but probably based on an earlier tradition²⁸. The poet dreams that a Nightingale starts a debate on the degeneration of love, which is then taken up by the Hawk and other birds.

While it is obvious that the subject of the *O and N* is much too serious and complex to place it among the love visions, the choice of birds as debaters, especially of the Nightingale, indicates that the French courtly tradition cannot be ignored in an analysis of the poem. It is, indeed, an essential part of the dialectic, as important as the scholastic tradition and actually becomes a protagonist of the debate in the person of the Nightingale²⁹.

If we accept the importance of the love vision for our subject, then we are justified in looking forward to further developments in English literature, to see in a number of metrical bird debates written successively in ME, if not the direct influence of the poem, then at least the influence of a common tradition. The fact that the Nightingale is always one of the antagonists and that the Owl does not make another appearance on this particular literary scene is also significant, as will be seen.

The Thrush and the Nightingale, 1272-1307, rhyming stanzas.
The poet overhears a Thrush attacking women while the

²⁷ Ibidem, p. 11.

²⁸ Ibidem, pp. 129-131.

²⁹ For this reason Hässler says that the Nightingale has the function of a symbol in the debate, while the Owl's role is allegorical. The Nightingale symbolises carnal love and therefore lyrical, courtly poetry. See H. Hässler, op. cit., p. 135.

Nightingale defends them and finally wins the debate with the example of the Virgin Mary.

The Book of Cupid or the Cuckoo and the Nightingale, 1375-1425, rhyming stanzas, once ascribed to Chaucer. The poet dreams of love in a forest in spring. The Cuckoo attacks lovers and the Nightingale defends them and in the end summons all the birds to a parlement on St. Valentine's Day.

The Clerk and the Nightingale I, c. 1450, rhymed quatrains. The clerk dreams that a Nightingale sings to console him for his unrequited love.

The Clerk and the Nightingale II, c. 1450, rhymed quatrains. *Philomena* criticizes women, the Clerk defends them and *Philomena* then praises virtuous women and warns against sinful ones.

The Merle and the Nightingale by William Dunbar, written after 1313. The Merle speaks for earthly and the Nightingale for heavenly love³⁰.

The existence of these bird debates and the constant presence of the Nightingale indicate that the use of bird debaters in such an early poem as the *O and N* in ME is of great importance and a departure from older sources, rich in potentialities. As the bird debate leads to Chaucer and his *Parlement of Foules*, it may truly be said that the poem looks forward to Chaucer, although not for the reason that some scholars have given³¹. The *Parlement of Foules* is a discussion of nature and love, permeated by the doctrine of Nature as propounded by Alanus and the School of Chartres, and the theme of the *musica mundana* may well be the unifying factor in the early ME debate, as it is the thread which connects it with Chaucer³².

Two sources for the imagery and rhetoric of the poem, as opposed to its formal structure must be mentioned.

³⁰ See Francis Lee Utley, op. cit., pp. 716-724.

³¹ W. P. Ker says that it is the poet's « talent for light familiar rhyming essays » that links him with Chaucer. W. P. Ker, *Medieval English Literature*, Oxford 1912, repr. 1962, p. 134.

³² See J. A. W. Bennett, *The Parlement of Foules*, Oxford 1965, pp. 181-184.

Owst describes the characteristics of medieval vernacular homilies — « racy anecdotes and snatches of reminiscence, simple directness of speech — use of popular proverbs — outspoken denunciation of corrupt judges, »³³. These qualities are present in the *O and N* and the analysis of the text that follows will show how closely it is connected with the homilies — a connection which Owst himself has noted³⁴. Finally, the introduction of animal fables in addition to the Proverbs of Alfred shows further Anglo-Norman influence. These often come from Marie de France, sometimes also from the work of Alexander of Neckham and Odo of Cheriton³⁵, and there is no doubt that the animal fable came to England after the Norman Conquest. Their comparative rarity in ME homilies indicate that they remained the particular entertainment of the Anglo-Norman aristocracy³⁶.

Such widely different sources for the *exempla* and imagery of the poem raise the question of the audience for whom it was written. The existence of an audience does not exclude, of course, the possibility that the poem was written for one patron. A debate which belongs to the scholastic tradition, written in ME and dealing with love in a strictly theological manner, but connected with French courtly literature through its bird protagonists and animal fables — all this indicates an audience at least partly composed of women. The theological nature of the discussion is not immediately apparent as there is a complete absence of biblical references, but the « delightful nature poem »³⁷ obviously disguises a serious debate which deals with love, nature, Providence and Original Sin and Grace. The homilectic influence may be a key to the enigma. The *Ancrene Riwe* was written in vernacular be-

³³ G. R. Owst, op. cit., p. 99.

³⁴ Ibidem, p. 22.

³⁵ E. G. Stanley, *The Owl and the Nightingale*, London and Edinburgh 1960, app. pp. 159-168.

³⁶ G. R. Owst, op. cit., p. 204.

³⁷ A. G. Baugh, op. cit., p. 155.

cause it was addressed to anchorite nuns who were not sufficiently learned in Latin to read Latin homilies³⁸; the octosyllabic couplet of the *O and N* was a courtly metre, but it must be remembered that in Anglo-Norman literature, homilies were often written in verse and in this metre, too³⁹. These were presumably addressed to women. The hypothesis that the audience for the *O and N* was a religious community, and most probably a feminine one, a nunnery, is therefore plausible. The twelfth century saw an expansion of religious communities for women. The Gilbertine movement spread throughout England and retirement to a nunnery was a solution of the problem of old age for widowed noblewomen, just as it was for many scholars⁴⁰.

3

The examination of the sources of the poem has brought us to the third question which must be examined before any convincing explanation of the text can be attempted. It has already been said that the various identities or meanings which can be given to the birds enormously enriches the poet's possibilities and enables him to display a sophisticated ability in constructing a more complicated framework than most of the other works

³⁸ R. W. Chambers, *On the Continuity of English Prose from Alfred to More and his School*, E.E.T.S. OS 191, Oxford 1932, p. 93.

³⁹ R. M. Wilson, op. cit., pp. 59-60.

⁴⁰ For the history of the growth of nunneries in England see: Dom D. Knowles, *The Monastic Order in England*, Cambridge 1966, ch. 9 *The Gilbertines*, pp. 203-207; D. M. Stenton, *The English Woman in History*, London 1957, pp. 38-44, 52-54; Eileen Power (ed. M. M. Postan), *Medieval Women*, Cambridge 1975, ch. 89; Eileen Power, *Medieval Nunneries*, Cambridge 1922. A discussion of a possible connection of the Gilbertine movement with the subject of the *O and N* is to be found in K. Huguinir, op. cit., pp. 133-136.

mentioned can boast of. The combination of different sources and traditions has been achieved partly through the allegorical meanings given to the two birds.

It is strange, in view of the role of the Owl in the debate, that most critics have enumerated only a number of negative qualities for the bird — its filthiness, its avoidance of light, its powers of prophesying evil⁴¹. The Vulgate, biblical commentary and above all the encyclopaedias are a rich and significant source of information about the allegorical meaning of the Owl and these are by no means all negative. In the Vulgate, in *Deut.* xiv, 12-16, as *nycticorax*, she is listed among the unclean animals, but in Psalm ci, 7-8, the same bird is given a much nobler status:

Similis factus sum pellicano solitudinis, factus sum sicut nycticorax in domicilio, vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto.

It should be noted that in *Physiologus*, the Pelican symbolizes Christ.

For the earliest Christian commentators, the Psalms were the key to the Christian faith⁴² and the allegorical Owl becomes more complex in the commentaries. St. Augustine says that *nycticorax* lives in the dark because the *tepede ambulantes*, the sceptical, live in the dark too and she hopes to save them⁴³. He goes on to say:

Ipsum Dominum videamus, ne forte ipse sit, et melius ipse agnoscat, et pelicanus in solitudine, et nycticorax in parietinis, et passer singularis in tecto.

⁴¹ H. Hässler points out that the Owl in the encyclopaedias, as *nycticorax*, can mean Christ, and M. J. Donovan has shown convincingly that *nycticorax*, the altruist, is the Owl of our poem. See H. Hässler, op. cit., p. 135; M. J. Donovan, *The Owl as Religious Altruist in the Owl and the Nightingale*, MS 18 (1956), pp. 207-214.

⁴² M. J. Donovan, op. cit., p. 208.

⁴³ PL 37, 1298-99.

Christ, like the Owl, loves the darkness, when he forgives the ignorance of the sinner and says *Pater, ignosce illis, quia nesciunt quid faciunt* (Luc. xxiii, 34)⁴⁴.

Later commentators on the Psalms usually followed St. Augustine, and as the encyclopaedias give summaries of these we can turn to the pseudo-Hugh of St. Victor for a standard description of *nycticorax*, as well as of *bubo*, a more familiar Owl:

Nycticorax est avis, quae amat tenebras noctis Mystice nycticorax Christum significat, qui noctis tenebras amat, quia non vult mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat (*Ezech.* xviii). Ita enim Deus dilexit mundum, ut pro redemptione mundi morti traderet Filium suum ... Habitat nycticorax in ruinis parietum, quia Christus nasci voluit de populo Judaeorum ... Lucem refugit quia vanam gloriam detestatur et odit ... In nocte vigilat, dum peccatorum tenebras attendens, eorum errores vitat⁴⁵.

Of *bubo* we find:

De bubonis moraliter.
Isidorus de Bubone: Bubo a sono vocis compositum nomen habet. Avis feralis ... semper detenta pigritia ... Unde Rabanus: *Bubo*, inquit, *tenebris peccatorum deditos et lumen justitiae fugientes significat* ... Avis foeda esse dicitur, quia stercore ejus locus in quo habitat commaculatur, quia peccator illos, cum quibus habitat, exemplo perversi, operis dehonestat Ab aliis avibus visus, magnis earum clamoribus proditur, magnis etiam incursionibus vexatur Infelix ergo bubo dicitur, quia infelix est qui ea quae praediximus operantur⁴⁶.

The description of *bubo* is immediately recognizable in the bird that the Nightingale attacks in lines 55 to 138 and 215 to 252. The identification of *nycticorax* may not seem so obvious, but what Donovan calls the « puzzling note of altruism » in the Owl is an indication that she is

⁴⁴ Ibid., 1299-1300.

⁴⁵ PL 177, 30-31.

⁴⁶ PL 177, 45.

indeed the *nycticorax* of Psalm CI, and not the *avis feralis*⁴⁷.

Besides *bubo* and *nycticorax*, there is another owl mentioned by Rabanus Marus:

Noctua homines, veritates lucem fugientes, tenebris obligatos significat⁴⁸.

The oldest Latin versions of the *Physiologus* describe the *nycticorax* as a dirty bird which prefers the light to the dark. The preference for darkness signifies the rejection of Christ by the Jews — Christ then brought his light to the gentiles⁴⁹. The oldest French bestiary, that of Philippe de Thaon, ca. 1121, has the *fresaie*, a dirty nocturnal bird that flies backwards and the bestiary of Pierre de Beauvais, 1218, has *huerans*, who likes to frequent tombs and is a harbinger of death⁵⁰.

The Owl as a bird of ill-omen is well known in popular tradition and in literature:

Illic bubo, propheta miseriae, psalmodias funerae lamentationis praecinebat⁵¹.

Li chahuanz o sa grant hure
Prophetes de malaventure,
Hisdeus messagiers de douleur⁵².

It is also connected with alchemy and astrology. Ample iconological evidence of this can be found for instance in the paintings of Hieronimus Bosch, where an almost omnipresent Owl represents alchemy and occult science.

⁴⁷ Evidence from the poem and from early Latin texts should eliminate any doubts about the legitimacy of translating *nycticorax* as ME *ule* and Mod. E. owl. See M. J. Donovan, op. cit., pp. 210-211.

⁴⁸ PL 111, 247.

⁴⁹ Florence McCulloch, *Medieval Latin and French Bestiaries*, Univ. of North Carolina 1960, p. 147.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 147.

⁵¹ From *De Planctus Naturae*, quoted by W. W. Skeat (ed.), *The Complete Works of Chaucer*, Oxford 1899, p. 517 (notes on Parlement of Foulys).

⁵² *Roman de la Rose*, ed. E. Langlois, Paris 1920, 5975-5977.

Hints of the Owl's insensitivity to love and music, analogous to its inability to see by day, are found in the text of the *O and N* and are paralleled in the *Parlement of Foules*, where the Tercelet says to the duck:

Thou farst by love as oules don by lycht
The day hem blent, ful wel they se by nycht.
Thy kinde is of so low a wrechednesse
Theat what love is, thou canst not see ne gesse
(lines 599-602)

and in a ME sermon, where a preacher attacks the ignorant man who talks about crafts *poo he knowe no more per-of pan pe howle of musik*⁵³.

To explain how scriptural exegesis can give two completely different meanings to an animal, we may refer to St. Augustine who said that things which are signs or symbols of other things might be seen *in bono* or *in malo* — or might even have a series of unrelated meanings. He gives the example of the lion of the tribe of Judah (*Apoc.* v, 5,) which signifies Christ, while in *I Pet.* v, 8,) a lion is used to describe the devil⁵⁴. Rabanus Maurus explains:

Nam et prophetae leonem Christum apellant; leonem autem a diverso Petrus esse diabolus dicit: nec tamen secundum hoc leo Christus secundum quod diabolus dicitur, absit a nobis, absit ista impietas; sed quia simul regium, nec non rapax atque immite est animal, cumque dignitatem laudabilem, vituperabilem tamen operationem gerat, quod quidem laudabile habet, hoc in Christo regno accipitur, quod autem vituperabile in diabolo, id est, rapacitas, immansuetudo. Quod et aquila considerantes, sine aliqua dubietate reperimus: propter altitudinem enim volatus ejus, figuram ejus in Deum Moyses sumpsit; quia vero rapax, a cibo ejus abstinendum dixit. Propheta autem David, lugens hominem in peccato constitutum, nycticoraci hunc sicut in nocte viventem comparavit⁵⁵.

⁵³ O. Ross (ed.), *Middle English Sermons*, E.E.T.S. OS 209, Intr. p. 59.

⁵⁴ D. W. Robertson, op. cit., p. 297.

⁵⁵ PL 108, 357-358.

Thus we find that the *nycticorax* is actually cited in the commentaries as an example of the way in which natural phenomena may have two or more totally different symbolic meanings, and there can be no doubt that the poet of the *O and N* was aware of this ambiguity, and that he exploited it in his dialectic.

If we turn now to the Nightingale, we find that exegesis is not such a rich source of meaning. The pseudo-Hugh of St. Victor has a short passage on *Luscinia*, derived from S. Isidore:

Luscinia nomen est avis inde sumptum, quia cantu suo significare solet surgentis exortum diei, quasi Lucinia, est enim pervigil custos.

When she is hatching her eggs she sings sweetly all night long. Christians who are unable to imitate her music, should imitate her maternal devotion⁵⁶.

The Nightingale is mentioned in only one French bestiary, in that of Pierre de Beauvais which describes her as a bird who sings so enthusiastically at dawn that she nearly dies. Pliny says that Nightingales often compete with one another in singing and the defeated one dies rather than abandon her music⁵⁷.

Her connection with spring is amply documented in medieval lyric poetry and as a symbol of *fine amour* she is very common in the Troubadour songs. We have already given the titles of a number of ME love debates where she defends love and women. As the high priest of love, she is the *mundana musica*:

Venus le rossignol manda
Et hautement li commanda
Ke messe chantast devant li⁵⁸.

⁵⁶ Florence McCulloch, op. cit., p. 144.

⁵⁷ Ibidem, p. 144.

⁵⁸ Jean de Condé, *La Messe des Oisiaux*, lines 113-115 in A. Scheler (ed.), *Dits et Contes de Baudouin de Condé et de son Fils Jean de Condé*, Brussels 1867.

Her religious devotion is praised:

Lata sub angusto gutture vox sonuit,
Dulce melos iterans vario modulamine Musae,
Atque creatorem semper in ore canens⁵⁹.

On the other hand, the author of the *Old French Ovide Moralizé* calls Philomena:

Li faillibles biens du monde
Que dieux, en cui tous biens habonde
First pour humaine creature
Sustenir a sobre mesure⁶⁰.

John of Hoveden, an Anglo-Norman poet of the thirteenth century, entitled his Latin poem on the life and passion of Jesus, *Philomela*, and in an Anglo-Norman prose version, entitled *Rossignos*, written in 1274, he explains his title:

— Rossignos, pur ce ke si come li rossignos feit de diverses notes une melodie, aici feit ceste livres de diverses matires une acordaunce —⁶¹.

In the later Middle Ages she is a symbol of the Virgin⁶².

Thus we have the same diversity of meaning for the Nightingale as the Owl. On the one hand she is the light of day, the divine messenger, spiritual love, *mundana musica*, spiritual harmony, and, finally, the Virgin Mary. On the other hand she represents earthly, evanescent pleasure and sensual love.

There is, however, a significant difference between the sources which have been drawn upon to build up the two personages. Most of the information about the Owl comes from biblical and exegetal sources, while the Night-

⁵⁹ F. J. E. Raby (ed.), *Oxford Book of Latin Verse*, Oxford 1959, p. 106, He laments his lost Nightingale lines 8-10.

⁶⁰ C. de Boer (ed.), *Philomena*, Paris 1909, App. 2, *Ovide Moralizé*, lines 73-76.

⁶¹ M. Domenica Legge, op. cit., pp. 233-234.

⁶² See Lydgate's *Nightingale Poems*, E.E.T.S. ES 80, Oxford.

ingale belongs to lyrical poetry. Hässler has also pointed out that the Owl has an allegorical significance, while the Nightingale is a symbol. And this brings us to the point already raised — the Nightingale is often a protagonist in love debates and bird parlements after the date of the *O and N*, while the Owl does not make another appearance in this sphere. Some lines in the poem indicate that she is at pains to indicate that she belongs to the family of the hawk (lines 269-308), and at the end when she calls on her hosts, the birds of prey, she has presumably proved her point. As the birds of prey are first in the bird hierarchy and as also in the French debates and parlements the hawk and the falcon are often leading interlocutors, it may be assumed that at certain moments in the debate the Owl takes on the identity of the hawk. However, we must then ask why the Owl (apparently so forbidding and unpromising a personage) was chosen, and not a hawk. It can be seen, then, that it is the ambiguity of the *bubonycticorax-noctua* which is the key to the reconciliation of the two *genres* or traditions. The complex allegorical-biblical identity of the Owl makes her a suitable protagonist in a debate which is essentially theological, but when necessary for the surface decoration (the animal fables), she can claim all the virtues of the hawk.

4

The following is an interpretation of the debate in the light of the three questions which have been discussed. The writer has no intention of trying to add to the exhaustive and convincing analysis of the theology of the poem which has already been given by Hässler, together with a complete analysis of its rhetoric⁶³. This comment will take the poem as a whole, without classifying and abstracting its various arguments as Hässler has done,

⁶³ H. Hässler, *op. cit.*

but trying to follow the various themes through to their final unification or harmony. This approach, I feel, is justified above all because I hope to show that music is the key to this medieval debate — music in the sense in which it was used by the scholars of the twelfth century, as the « concord of dissimilar things reduced to one »⁶⁴.

Lines 1-176

The poet has the role of a spectator. To explain how he overhears the debate he simply says that he was in a summer dale and heard an Owl and a Nightingale hold *grete tale*. The theme of the debate is stated clearly in lines 11 to 12:

& hure & hure of opere[s] songe
Hi holde plaiding supe stronge.

and especially about each other's song they held a heated debate⁶⁵.

Song may be understood in a number of different ways:

- literally, because the protagonists are birds;
- as the message each has to communicate;
- as the virtue, qualities or skills possessed by the antagonists.

The Nightingale in her natural setting is described in twelve lines of lyrical description. The *vaire boze* and *blosme enoze* (lines 15-16) show her harmonious relationship with nature, her connection with spring and summer, but also with transient things. In line 22 her voice is likened to a harp and a fife and the simile is repeated in line 24. The meaning of this simile is ambiguous, because the harp

⁶⁴ Hugh St. Victor in *Didascalion* (ed. Buttimer), pp. 32-33 quoted in D. W. Robertson, *op. cit.*, p. 122.

⁶⁵ The lines quoted from the *O and N* in this article are from the edition edited by E. G. Stanley, London and Edinburgh 1960.

may mean divine music and is a symbol of the crucifixion, but it also represents the music of the troubadours in homiletic literature⁶⁶.

Only four lines of alliterated, predominantly monosyllabic verse are enough to describe the Owl's dwelling:

Po stod on old stoc þarbisode,
Par þo-Vle song hire tide,
& was mid iui al bigrowe.
Hit was þare Hule eardingstowe.

(lines 25-28)

Then, nearby, stood an old trunk, where the Owl sang her hours and it was overgrown with ivy. It was the Owl's dwelling place.

Old stoc symbolizes the cloister⁶⁷. It is overgrown with ivy, symbol both of winter and of eternity.

The Nightingale begins the debate by reproaching the Owl for her ugly aspect and her tuneless song. The Owl answers with a threat of physical force, inviting the Nightingale into the open, where she would *singe an oper wise* (line 55). The Nightingale then says that the Owl is cruel to birds and is therefore hated and attacked by them; she is a monster and therefore against nature; she is a foul creature. She then quotes the fable of the Falcon and the Owl to show that the latter is a dirty bird (therefore *bubo*) and the proverb of the Apple and the Tree to prove that she is not related to the hawk and so cannot be classified as a noble bird. Then in line 142, the Nightingale's song is once again likened to a *schille harpe*. When the Owl invites her into the open to see which of them is the fairer to look at, the Nightingale reproaches her opponent for her

⁶⁶ See G. R. Owst, *op. cit.*, p. 11 where he mentions a sermon which describes how St. Bernard was disturbed by 'the harping of a histrio' and for the sacred meaning of the harp., see F. P. Pickering, *Literature and Art in the Middle Ages*, Glasgow 1970, pp. 294-301.

⁶⁷ H. Hässler, *op. cit.*, p. 94.

perfidy and treachery. There is a reference in lines 153-156 to another fable, that of the Hawk and the Nightingale, originally from Aesop, retold by Marie de France⁶⁸. Although this comes from the Nightingale, who hitherto has sought to deny that the Owl is a bird of prey, it is the first case to occur in the debate of the identification of the Owl and the hawk. It is at this point that the protagonists decide to take their case to a judge.

Lines 177-214

The two birds give a description of Nicholas of Guildford, their chosen arbiter. The Nightingale says:

He is wis an war of worde.
He is of dome suþe gleu,
& him is loþ eurich unþeu.
He wot insigt in eche songe,
Wo singet wel, wo singet wronge;
& he can schede vrom þe rizte
Pat woze, þat þuster from þe lizte.

(lines 192-198)

He is wise and informed in speech, he is very prudent in judgement, and all sin is odious to him. He understands every song, who sings right and who sings wrong, and he can distinguish the good from the evil, the dark from the light.

The Owl agrees, adding that, although he was once passionate, *breme* and:

& lof him were niztingale
& oper wizte gente & smale,

(lines 203-204)

The Nightingale and other gentle and dainty creatures were dear to him,

⁶⁸ E. G. Stanley, *op. cit.*, p. 104.

he is now *supe acoled* and will not for this reason be a biassed judge.

There are various ways of interpreting this description. The first way is to see it literally. The poet (if he is Nicholas), in putting his case for preferment, is excusing himself for his own past, or, if he is not Nicholas, he is slyly alluding to the youthful intemperance of his patron⁶⁹. Another way is to see it as a statement of the qualities required of the ideal judge of the subjects about to be debated. He must be wise, but also objective. It should be noted that the Nightingale's list of qualities are mainly intellectual (or at least mental qualities), while the Owl gives importance to moral qualities, and, significantly, to moral behaviour:

Nu him ne lust na more pleie,
He wile gon a rizte weie.'

(lines 213-214)

Now he wishes to play no more, he wants to follow a righteous path.

The Nightingale says that he must be able to tell the light from the dark and here she is placing herself, *Luscinia*, in opposition to *bubo* and *noctua*, and identifies evil with darkness and virtue with light. The Owl, by identifying the Nightingale with *wizte gente & smale* forshadows what her line of argument will be. These two adjectives are almost a formula in ME for describing women who are the object of sensual love⁷⁰.

⁶⁹ Some critics have seen these lines as an example of the poet's almost modern humour and urbanity. But there is no justification for such a modern interpretation of this medieval debate. This would not be the only example of a confession and repentance for youthful wild oats in medieval literature (if it is indeed Nicholas himself who is talking). Denis Pyramus, an Anglo-Norman poet who became a monk wrote a strikingly similar one towards the end of the 12th century. See M. Constance Legge, *op. cit.*, p. 81.

⁷⁰ See D. S. Brewer, *The Ideal of Feminine Beauty in Medieval Literature, especially 'The Harley Lyrics', Chaucer and some Elizabethans*, MLR, 50, (July 1955), pp. 257-269.

Lines 215-252

Now the debate proper begins. The Nightingale puts the case for the prosecution as follows: the Owl is like the monstrous ones- *unwiztes*- in that she sings by night and her song is wailing and weeping and frightens everyone. She can see by night and is blind by day and therefore has no knowledge of the light. As light means virtue (line 198) this means that she is ignorant of virtue. It is clear that this wailing Owl is still *bubo*.

Lines 253-390

The Owl at last defends herself against the Nightingale's accusations. She calls the Nightingale a windbag and contrasts her own honesty and economy in rhetoric. She speaks *mid rizte sope witute spelle* (with honest truth without circumlocution). Her case is as follows: she is fierce because of her nature, and she cannot be blamed for this. She has sharp claws, as befits *hauekes cunne* and she twice repeats the claim that it is in her nature to be fierce (lines 273 and 276). It has been pointed out that the Owl proves here that she is not a monster because she is part of the world of nature and the argument she uses puts her inside the scholastic system of the twelfth century⁷¹. Her emphasis on nature shows that she is not necessarily going to defend asceticism, as suggested by some critics, although the Nightingale will accuse her of this. But when she says that she prefers to ignore the noise and chatter of little birds and stay quietly in her nest — *Me is lof to habbe a reste* (line 282) — she is probably attacking the songs of the troubadours. She develops her claim to be related to the hawk by another proverb (lines 303-308) and proceeds to defend herself against the other accusations.

First, her song is like a horn and superior to the

⁷¹ See Étienne Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris 1948, ch. 18, Le Moyen Age et la Nature.

Nightingale's, who sings like an Irish priest. The reference to Ireland may not be casual. As the Nightingale will use Neo-Platonic arguments, there may be an allusion to the Neo-Platonism of the early Irish church⁷². The Owl sings at the canonical hours while the Nightingale sings all night long and renders her music cheap and cloying:

Vor harpe & pipe & fuzeles song
Mislikeþ gif hit is to long.
(lines 343-344)

For harp and fife and bird song displeas if they last too long.

There is no doubt that the harp is used here to mean the music of the minstrels, so that once again the Owl is identifying the Nightingale with the troubadours. Her own song, on the other hand, is for the good of man:

Ich do god mid mine prote
& warni men to hore note.
(lines 329-330)

I do good with my throat and warn men to do their duty.

Pleasure is transient, only one good is eternal and that is *Godes riche* which is always the same.

Then she quotes the example of the hare, an animal who sees well by day and by night to prove that her capacity to see in the dark does not mean that she cannot also see in the daylight. In lines 385-390 she claims that she accompanies armies by night. The best explanation of these lines seems to be that she is again concerned to emphasize her kinship with the hawk (in reply to lines 99-138). The hawk

⁷² See J. A. W. Bennett and G. V. Smithers, op. cit., p. 268, where it is pointed out that the Irish priesthood had a reputation for garulity and empty rhetoric; but also R. R. Bolgar, *Classical Influences in European Culture, 500-1500*, Cambridge 1971, pp. 45-49.

is a conventional figure in medieval battle scenes⁷³. In this way she proves her superiority to the Nightingale in the bird hierarchy⁷⁴ and, as has already been pointed out, she can assume the authority of the hawk in the debate on love.

Lines 391-542

This section can be taken as a whole because it is here that the relationship with the Winter-Summer debates becomes obvious. It consists of a speech by the Nightingale and the Owl's reply. The songbird begins to show signs of discomfiture:

Vor ho ne miȝte noȝt alegge
Pat þe Hule hadde hire ised,
Vor he spac boþe riȝt an red.
(lines 394-396)

For she could not refute what the Owl had said to her, for she spoke both justly and wisely.

These comments on the progress of the debate which are inserted by the poet are very important. We see from them that there is no question about the orthodoxy of what the Owl has to say. The problem for the Nightingale is to put on a bold face and not to surrender. So she continues, more seriously, to ask the Owl why her song is only of

⁷³ See for instance the Bayeux tapestry, where the hawk or falcon occurs frequently among the fighting armies. This may also be a means of demonstrating that she is *nycticorax*, as a common English translation is nighthawk.

⁷⁴ Aristotle's classification of birds into four classes: birds of prey, birds that eat worms and insects, water fowl and birds that eat seeds was often followed in the Middle Ages. See W. W. Skeat, op. cit., p. 517.

woe and why she sings only in the winter and is silent in the summer:

Al pat ho singeþ hit is for wowe.

(line 414)

All that she sings is for woe.

She accuses her of envy, all happiness is hateful to her, as it is to the bad tempered man, who would like to see tears in everyman's eyes. This passage is clearly an attack on asceticism, as lines 426-427 refer to the cilicium:

Ne rozte he þeʒ flockes were
Imeind bi toppes & bi here:

(lines 427-428)

Neither does he care though woollen flock were spoilt by tufts and hair⁷⁵.

For the Nightingale, the humanist, asceticism is the mortification of the flesh, an abuse of nature. She then defends the joyous nature of her song:

Ac ich alle blisse mid me bringe,

(line 433)

But I bring all bliss with me.

⁷⁵ Scholars have argued about the meaning of this line. There are roughly two schools of thought, according to the meaning given to the words *flockes* — armies, hosts or wool flock. I feel, however, that, considering the context, the lines mean that wool is spoilt by hair. See H. B. Hinckley, *Notes on The Owl and the Nightingale*, PMLA, 46 (1931), pp. 93-101.

She sings in the spring, her song is not tedious and men never tire of it:

Pe more ich singe þe more i mai—
An skente hi mid mine songe,
Ac nopeles nozt ouerlonge:

(lines 448-450)

The more I sing, the more I may, and delight them with my song, yet never a bit too long.

When she has accomplished her work, then she goes away. At harvest time she takes her leave, because she does not care for winter. Here it is clear what the Nightingale represents, she is the spring and the summer, carnal love which is necessary for generation. When her work is finished, when she has given birth, she goes away. For this reason, what she represents is transient. This part of her speech, lines 433-466, are lyrical and do poetic justice to her song:

Pe blostme ginneþ spinge & sprede,
Bope ine tro & ek on mede.

(lines 437-438)

Blossoms begin to sprout and spread, both on the tree and in the meadow.

The aesthetic aspect of her Neo-Platonic discourse must always be taken into account when judging the debate and its purpose. There can be no doubt about the poetic gift of the author, and this must have its importance in the final solution of the debate.

The Owl weighs her words before she replies, because she is afraid of tricks of procedure. The Nightingale fears the Owl's orthodoxy, while the Owl is wary of her brilliant rhetoric. Then she praises winter evenings when people are at home together and the carol singing at Christmas tide. Summer time, instead, is too wanton and turns men's

thoughts to lechery, and they are encouraged in this by the Nightingale's song. The note of transience comes in again:

Wane pi lust is ago
Panne is pi song ago also.
(lines 507-508)

When your lust is gone, then your song is also gone.

Rustics go mad in the summer, not for love, but because of their uncontrolled desire and when this has been satisfied all their boldness is gone. The Nightingale loses her voice in the winter, while the Owl is ready with her song to bring comfort to man when it is most needed. Hässler has pointed out the similarity between lines 489-494:

Vor sumeres tide is al to wlonc
An doþ misreken monnes þonk;
Vor he ne recþ nozt of clenness,
Al his þozt is of golnesse;
Vor none dor no leng nabideþ,
Ac eurich upon oþer rideþ.

For summer tide is all too wanton and leads men's thoughts astray, for it recks not of purity, all its thoughts are of lechery; for not one animal ever holds back and each mounts the other.

and a speech made by *Yems* in the *Altercatio Yemis et Estaticis*, stanzas 78-81⁷⁶. Stanley has further pointed out that the personification of summer in this passage is a very strong indication that the connection with the Winter and Summer debate was actually felt by the poet, that it is part of his intention, and not a mere coincidence⁷⁷. The whole tone of the two speeches is an additional confirmation of Hässler's thesis and the importance of this element for the meaning of the debate is crucial.

⁷⁶ H. Hässler, op. cit., k. 3, pp. 19-27.

⁷⁷ E. G. Stanley, *Some Notes on The Owl and the Nightingale*, *English and Germanic Studies*, 6 (1957), p. 34.

Lines 543-659

The Owl now interrupts the Nightingale when she tries to answer, saying that hitherto she has only defended herself against the prosecutor, she now wishes to make her case against the Nightingale. First, she asks:

Is in þe eni oþer note
Bute þu hauest schille þrote?

(lines 557-558)

Is there in you any other use, except that you have a shrill voice?

The Nightingale is small and weak and her habit is not long (line 562) — a clear reference to the secular nature of the Nightingale. The proverb «No man is loved and esteemed very long for his song alone» (lines 571-572) challenges her to show that she is of some use to men, other than by simply giving pleasure with her song. She is not beautiful to look at and resembles *a lutel soti clowe* (a little sooty ball) (line 578). Here the Owl is rebutting the Nightingale's accusation that she is a dirty bird, and this theme of the dirtiness of what the Nightingale represents will be taken up again later. Now, the Owl concentrates on her opponent's lack of *godede*. This word may be interpreted as goodness or good deed and in either case, the Owl has now turned the discussion on to the theme of utility. Then she repeats the accusation of uncleanness:

Par men goþ oft to hore node
Parto þu drazst, parto þu wnest,
An oþer clene stede þu schunest.

(lines 588-590)

Where men often go for their needs, there you penetrate, there you go, and shun other clean places.

But this is left once more, to be taken up again later, when it will have much more importance. In lines 590-602 she also answers the Nightingale's remarks in lines 85-88 about her food, by saying that her opponent eats *allercoppe & fule ulize & wormes* (line 600). This puts the Nightingale in the second rank of the bird hierarchy after the birds of prey⁷⁸. It is important that she is not placed any lower in the scale than this.

Now the Owl develops the theme of utility, and of her service to man:

zet ich can do wel gode wike,
Vor ich can loki manne wike;
An mine wike boþ wel gode,
Vor ich helpe to manne uode.

(lines 603-606)

Yet I can do well good service, for I can keep watch over man's dwellings, and my service is very useful, for I help (protect) man's food (by catching mice in his barn).

She also watches over churches:

An ek at chirche ine þe derne:
Vor me is lof to Cristes huse,
To clansi hit wiþ fule muse;

(lines 608-610)

And also in the church, in the dark, for I love the house of Christ, to cleanse it of fowl mice.

Derne, darkness, is here associated with the Church, in contrast to the Nightingale's repeated association of darkness with evil. Here the Owl is clearly *nycticorax*, the altruist, who prefers the darkness as Christ preferred it:

⁷⁸ W. W. Skeat, op. cit., p. 517.

In nocte vigilat, dum peccatorum tenebras attendens, eorum errores vitat. She then defends her house, which, being covered with ivy, is always green, while the Nightingale's bough is bare in winter. Again there is the note of eternity as against the transience of the Nightingale.

Lines 659-706

In these lines the poet describes the extreme discomfiture of the Nightingale:

Pe Niztingale at þisse worde
Was wel neþ ut of rede iworþe,
An þoþte þorne on hire mode
zif ho ozt elles understode,
zif ho kuþe ozt bute singe
Pat miþte helpe to oþer þinge.

(lines 659-664)

The Nightingale at these words was well nigh speechless, and thought eagerly in her mind whether she understood anything else, if she knew anything other than to sing, that was of use for other thing.

The question of utility, of good works has hit her hard, and she needs all her wit to defend herself. The description of the way she marshals her resources to find an answer (lines 667-668) suggests that she will display a certain sophistry.

Lines 707-836

The speech that the Nightingale now makes after such a long struggle to find an answer (*answere gode*), is important. She has given up the idea of claiming any other quality for herself than the simple one of giving pleasure with her song, but she now boldly decides to

defend her one virtue, that of bringing *blisse for & wide*, against the Owl's utilitarian argument:

Betere is min on þan alle þine:

(line 712)

My one is better than all of yours.

For what end was man born? For bliss in Heaven, where song and joy are eternal. This is the aim of every good man and for this men sing in church and priests make music, so that men may have a glimpse on earth of what heaven will be when they get there. So priests and monks sing of the heavenly light:

Ich warni men to here gode
Pat hi bon bliþe on hore mode,
An bidde þat hi moten iseche
Pan ilke song þat euer si eche.

(lines 739-742)

I counsel men for their good, that they be blithe in their behaviour, and tell them to seek the song which is eternal.

And to show that she is sure of what she is saying she adds:

Ich graunti þat we go to dome
Tofore þe sulfe þe Pope of Rome.

(lines 745-746)

I grant that we go to judgement before the Pope in Rome himself.

She proceeds to demonstrate that her weakness and lack of many skills is no disadvantage, by a series of *exempla*, three in all, to show, firstly that intelligence is superior to brute strength (with the *exemplum* of the horse driven

by a child), and secondly, that one skill, if used intelligently, can prevail against many (with the *exempla* of the wrestlers and of the fox and the cat). Here she is defending reason and intelligence and again is using humanistic arguments.

At least one scholar has maintained that the Nightingale here is guilty of heresy⁷⁹. But the fact that she is ready to go to Rome must not be taken lightly. What she has stated is the Neo-platonic justification of art and music — her song is a reflection of the eternal song of Heaven⁸⁰. Through her men may have a glimpse of eternity. To call this doctrine heresy is to misunderstand the purpose of the medieval debate. It is clear from the beginning that the Nightingale has no pretensions to theology. Her role is quite different. The poet makes this clear when he says repeatably that what the Owl says is unanswerable. The Nightingale represents a different way of knowing and of living, and she is confronting her way with the Owl's way, making her claim for a place in the universe⁸¹. And from this speech we get a clearer idea of what she stands for:

Vor mine crafte men me luuieþ,
Vor þine strengþe men þe shunieþ.

(lines 791-792)

For my skill, men love me, for thy strength, men shun thee.

The Owl's strength is in her orthodoxy, in her utility to man, the Nightingale's one craft makes man love her. Against the doctrine of works, she uses the humanist doctrine of love⁸². Man was born for heavenly bliss, and

⁷⁹ See D. L. Peterson, *The Owl and the Nightingale and Christian Dialectic*, *Journal of English and German Philology*, 55 (1956), pp. 13-26.

⁸⁰ See H. Hässler, *op. cit.*, pp. 124-125.

⁸¹ See D. W. Robertson, *op. cit.*, pp. 6-32.

⁸² See H. Hässler, *op. cit.*, pp. 124-125.

happiness on earth is an approximation to eternity. The doctrine of human love as a means to attain eternal, spiritual love was certainly not heretical during the twelfth century. Even St. Bernard recognized that no man hates his own flesh (*Eph.* v. 29).⁸³

Lines 837-932

The Owl's reply to the Nightingale's speech has the authoritative ring of the preacher:

Ac hit is alre wnder mest
Pat þu darst lize so opeliche.
Wenest þu hi bringe so liztliche
To Godes richte al singinge?

(lines 852-855)

But it is the most amazing thing of all that you dare to lie so openly. Would you bring them so lightly to God's kingdom singing?

Before reaching paradise, man must weep for his sins, for no man is spotless⁸⁴. The doctrine of Original Sin is the centre of the difference between classical humanism and Christianity⁸⁵. She gives a parody of the Nightingale's refrain:

Mid mine songe ich hine pulte,
Pat he groni for his gulte.

⁸³ Étienne Gilson, op. cit., ch. 14, *L'Amour et son Objet* and app. to ch. 14, *Note sur la Cohérence de la mystique Cistercienne: Pour pouvoir aimer Dieu il faut vivre, et pour vivre, il faut s'aimer soi même.* p. 405.

⁸⁴ «Lo sirs, the place that we be in stereth us more to wepinge than to ioye». This is the constant theme of the preacher when attacking minstrels and jesters. Quoted by G. R. Owst, op. cit., p. 12.

⁸⁵ Étienne Gilson, op. cit., ch. 16, *Loi et Moralité Chrétienne.*

zif þu gest herof to disputinge,
Ich wepe bet þane þu singe:

(lines 873-876)

With my song I compel him(man) to groan for his guilt, if you go to dispute on this, I weep better than you sing.

Even good men, without sin, must weep for sinners. The Owl helps the good who yearn for Heaven, and the sinners who repent, but the Nightingale's song is only of the flesh.

Then she asks the Nightingale why she does not go to distant lands, such as Norway and Galloway, where men know little of any song, to teach them how the Angels sing in Heaven? (line 916)

Pu farest so doð an ydel wel
Pat springeþ bi brune þat is snel,
An let fordrue þe dune,
& floþ on idel þar adune.

(lines 917-920)

You wander like an idle stream that gushes from a vigorous torrent and lets the hills go arid while it flows on lazily downwards.

Here the Owl is the preacher again and the tone is that of a homily. She herself, on the other hand, is known in every land:

I do wel faire mi meoster

(line 924)

I exercise my ministry very well.

She calls on men to wake up, and not to be deceived:

For betere is þat heo wepen here
Pan ellesshwar to beon deoulene fere.'

(lines 931-932)

For it is better for them to weep here than to be the friend of Devils elsewhere.

By now it is clear that the Owl is speaking as *nycticorax*, who does not desert the sceptical and the unbelievers⁸⁶.

Lines 933-1042

The Nightingale is humiliated by the Owl's charge, in lines 583-596, that she haunts the dirtiest parts of men's houses, but she dominates her anger. It may seem strange that she has delayed so long in replying to this charge, which may seem even a trivial one. But it is a very important theme in the poem, as the way in which it is first introduced, in line 578 — *lutel soti clowe* — then developed in lines 583-596 by the Owl, and taken up much later by the Nightingale shows. Underneath the earthy invective of the Owl lies a doctrine of carnal love as impure. It is as dirty as the other needs that men satisfy when they are in their privvies. An example of the use of this kind of imagery to show that a particular union is carnal and impure is found in *The Miller's Tale* in *The Canterbury Tales*, where the ending underlines the moral that Chaucer is pointing. The Nightingale answers this accusation, saying forthrightly, that, on the contrary, her chosen place is with the highest, where husband and wife lie together:

Sholde ich for one hole brede
Forlete mine rizte stede,
Pat ich ne singe bi þe bedde
Par louerd haueþ his loue ibedde?
Hit is mi rizt, hit is mi laze
Pat to þe hexst ich me draze.

(lines 965-970)

Should I, for a plank with a hole in it, forsake my right place, and not sing by the bed where the husband has his lady by

⁸⁶ PL 37, 1298-99.

him? It is my right, it is my custom to draw near to the highest.

Here she is boldly defending love between man and woman and is the champion of carnal love. But once again the theme is left — to be fully developed later in the debate.

She then defends the *chirche song* (line 984) and says that man must weep for his sins, but must sing for the glory of Christ.

Nis noþer to lud ne to long
At rizte time chirche song.

(lines 983-984)

It is never too loud or too long, at the right time, the Church's song.

The theme of music was one of the most discussed by the twelfth century scholars and was closely connected with Chartres and with the Augustinians⁸⁷.

Then, in lines 997-1014, in a much commented description of a northern land, she explains why she does not go to hostile and unfriendly lands, but prefers to stay where she is sure to be appreciated. This is in answer to the Owl's criticism in lines 917-920 above. This description is generally considered to be of Norway⁸⁸ and the mention of the mission of a good man from Rome has been given various interpretations. The most convincing theory is that of Huganir, supported by Tupper, that this good man was Nicholas Breakspear, Cardinal of St. Albans, friend of John of Salisbury, who afterwards became Pope Adrian IV, and who made a successful mission to Norway⁸⁹. But

⁸⁷ See D. W. Robertson, *op. cit.*, pp. 122-134.

⁸⁸ F. Tupper, *The Date and Historical Background of The Owl and the Nightingale*, PMLAA 49 (1934), p. 418.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 425-427.

underneath the historical allusion there may be another meaning in this passage:

Pat lond nis god, ne hit nis este,
Ac wildernisse hit is & weste:
Knarres & cludes houentinge,
Snou & hazel hom is genge;
Pat lond is grislich & unuele.

(lines 999-1003)

That land is not good, it is unfavourable, indeed it is a wilderness, a waste, crags and rocks touch the sky, snow and hail are familiar, that land is frightful and repulsive.

The twelfth century saw the spread of the Cistercian Monastic order towards the North of England, and these monasteries were always founded in uncultivated wildernesses⁹⁰. A connection between the Owl and monasticism has often been noted and the contrast between her plain speaking and the brilliant rhetoric of the Nightingale suggests the difference between the *illiterati* of the early Cistercian settlements and the *literati* represented by the *Magistri*⁹¹.

The Nightingale says:

Ac war lond is bope este & god,
An þar men habbeþ milde mod,
Ich noti mid hom mine þrote;

(lines 1031-1033)

But where the land is both pleasant and good, and where men have civil habits, I practice my song with them.

⁹⁰ See D. M. Stenton, *op. cit.*, pp. 244-245.

⁹¹ The early Cistercians were usually *illiterati*. In 1200, Jocelyn of Brakelonde described in his *Chronica* of the Abbey of Bury St. Edmonds, a contest between *literati* and *illiterati* for the position of Prior. See J. de Ghellinck, S. J., *L'Essor de la Littérature Latine au XII^e siècle*, Bruxelles 1954; and H. Hässler, *op. cit.*, p. 18.

This is a confirmation that her environment is a courtly, sophisticated one, in contrast with that of the Owl, who sings for men who are fierce and unblessed and who live like wild beasts.

Lines 1043-1066

The Owl now returns to the question of carnal love, and tells the story of the Knight and the Nightingale, which comes from Marie de France's *Lay of the Austic* and from Alexander Neckam's *De Naturis Rerum*. A knight takes vengeance on a Nightingale who, with her song, has led his wife's thoughts to a lover. He captures her and tears her apart with horses. The ending the Owl gives is that given by Neckham — in Marie de France's lay, the corpse of the bird is kept in a box by the wife's lover, to remind him of his love. The first thing to note about this speech is that it stands on its own, very near the centre of the debate. Secondly, it is not a fable, but a lay. Marie de France's lays were in the courtly tradition, while her fables, written later, were didactic and moral⁹². By quoting the lay, the Owl is obviously accusing the Nightingale (and lyrical poetry) of encouraging sinful love and adultery.

The Nightingale's immediate reply is that her death was undeserved, that King Henry (almost certainly Henry II)⁹³, punished the knight and that afterwards she and her family were able to sing wherever they wanted to:

Vorþon ich was so wel awreke
Euer eft ich darr þe bet speke:

.

⁹² See G. R. Stanley, *op. cit.*, pp. 165-166.

⁹³ Practically every critic has agreed that the king is Henry II — Henry I would have been too early and Henry III too late. The poem is generally accepted as having been written after the death of Henry II (which explains the 'rest his soul'), but before the accession of Henry III.

Nu ich mai singe war ich wulle,
Ne dar me neuer eft mon agrulle.

(lines 1105-1106; 1109-1110)

I was so well avenged for it that ever after I dare speak the better Now I can sing where I will and men can annoy me no more.

Henry II gave hospitality in his court to Marie de France, who, as we have seen was probably his half-sister. He protected and welcomed French courtly culture and scholarship. At this central point in the debate, therefore, the Nightingale is identified with Marie de France through the Owl's quotation of the *Lay of the Austic*, and also with courtly poetry.

The death of the Nightingale in this lay is important also because it calls forth a retort from her in which she refers to the stoning of the Owl and thus introduces the last theme of the debate which is death. The corpse of the songbird becomes a symbol of love in the lay of Marie de France, but the poet chose the ending which is given by Neckham (written after the lay)⁹⁴. There may be a reason for this choice connected with the fact that the Owl, much later in the debate, will claim for herself the ultimate victory, that she sheds her blood for man's good and helps him after death, while the Nightingale is of no use at all when she is dead.

Lines 1067-1330

The Nightingale's anger is described:

Pe Niztingale at pisse worde
Mid sworde an mid speres orde,

⁹⁴ The Nightingale's reply in which she says that she was protected by King Henry shows that the lay of Marie de France was known to the poet, and that he had this in mind when writing this part of the debate.

zif ho mon were, wolde figte;
Ac þo ho bet do ne migte
Ho uaȝt mid hire wise tunge.

(lines 1067-1071)

The Nightingale at these words with sword and spear points would have fought, if she had been a man; but though she could do no better, she fought with her wise tongue.

She is not dismayed or worried by the Owl's new accusation, but very angry. We have reason to believe, therefore, that when she tackles the question of adultery and carnal love, she will display passion but also sincerity.

First she disposes of the accusation contained in the Owl's story and justifies herself by saying that the knight had treated his wife cruelly and she took pity on her. Now she enjoys royal favour, while the Owl is far from enjoying anyone's favour, for she must hide herself from boys and peasants:

Pu ne canst finde, ne þu nost,
An holz stok þar þu þe migst hude,

(lines 1112-1113)

You cannot find, and know not how to, a hollow stump where you may hide.

Holz stok again recalls the cloister. They stone her and use her carcass as a scarecrow:

Vor me þe hoþ in one rodde,
An þu, mid þine fule codde
An mid þine ateliche swore,
Biwerest manne corn urom dore.

(lines 1123-1126)

For men hang you on a pole and with your foul carcass and your terrible neck you defend man's corn from birds.

Only in death is the Owl any use:

Pi lif is eure luper & qued:
Pu nard nozt bute ded.

(lines 1137-1138)

Your life is ever useless and evil: you are worth nothing except dead.

With the hanging of the Owl *one rodde* the subject of death has again been touched upon, to be left once more on one side, while another theme is introduced. The Nightingale now attacks the Owl as a bird of ill omen: men are right to be angry with the Owl for she sings all the time of misfortune. She foresees death, robbery, fire, war, disease, famine, bereavement and strife. For this reason they chase her away and hate her:

God Almihti wrþe him wroþ,
An al þat werieþ linnene cloþ!'

(lines 1173-1174)

God Almighty be angry with him (the prophet of woe), and all that wear linen cloth.

The Owl's answer, as usual, is authoritative. She challenges the Nightingale's right to curse in the name of God; she is not a priest and cannot perform the function of the hooded. Then she defends her wisdom and her powers of prophesy:

Ich con inoh in bokes lore,
An eke ich can of þe goddspelle
More þan ich nule þe telle;
For ich at chirche come ilome
An muche leorni of wisdome.

(lines 1208-1212)

I know enough of books' lore, and I know also of the Gospel, more than I can tell you: for I often go to Church and learn much wisdom.

Her powers are not occult and they have holy sanction. She is often sad at heart and angry when she sees the misery in store for men. Her cry of warning is also an appeal to man to wake up and think about the future:

For Alfred seide a wis word—
Euch mon hit schulde legge on hord:
"zeþ þu isihst [her] he beo icume
His str[e]ncþe is him wel neh binume."

(lines 1223-1226)

For Alfred said a wise word — each man should read it and store it: « If you see it coming, it is well-nigh deprived of its strength ».

Besides, she cannot be blamed for an event just because she foresees it, for everything happens through God's will.

In her speech, the Owl is justifying her powers of prophesy in much the same way in which Alexander Neckham justified astrology. In the twelfth century what she says would not have been considered heretical⁹⁵. What should be explained, rather, is the Nightingale's charge that it is heresy and witchcraft and deserves execration. Crawley puts this down to the Nightingale's ignorance of contemporary theology⁹⁶, but such a subjective explanation is out of line with the spirit of the debate. In the first place, there were two attitudes to astrology — that represented by Neckham and that of John of Salisbury, the humanist theologian, which is expressed by the Nightingale⁹⁷. In the second place, the discussion of astrology must be seen allegorically. The Owl by defending her powers of prophesy has brought the subject round to the question of Divine Providence and free will. She says that man can avoid disaster if he heeds her warning⁹⁸. When the Nightingale retorts by

⁹⁵ Étienne Gilson, op. cit., ch. 18, *Le Moyen Age et la Nature*, pp. 347-349.

⁹⁶ Quoted in G. R. Stanley, op. cit., p. 138.

⁹⁷ H. Hässler, op. cit., pp. 130-131.

⁹⁸ Étienne Gilson, op. cit., ch. 8, *La Providence Divine*.

insisting in her accusation of witchcraft, she is denying the Owl's wisdom:

Hwat canstu, wrecche þing, of storre,
Bute þat þu bihaltst hi feorre?

(lines 1321-1322)

What do you, wretched thing, know of stars, except that you see them from afar?

Here she is not saying that astrology is illicit, but that the Owl's knowledge is occult and not astrological, that is, that she is ignorant of astrology and therefore of Divine Providence.

Lines 1331-1602

Now the debate has arrived at the theme of love. The importance of this for the whole poem is demonstrated by the careful way in which the discussion has led up to it. The theme has already been introduced briefly, as has been pointed out, in lines 578, 596 and 955-970. *The Lay of the Austic* places it right at the centre of the discussion and the Owl makes an open attack on courtly love poetry as an incitement to adultery. At this point, the two antagonists finally confront each other on the subject. First, the Nightingale denies that her song encourages adultery:

P[urh] me nas neuer ischend spusing.

(line 1336)

Through me wedlock was never broken.

Her song is of married love, she teaches the wife to love in wedlock and the maiden to choose a right love, to love the man who will be her husband:

An maide mai luue cheose
Pat hire wurpschipe ne forleose,

An luuie mid rihte luue
Pane þe schal beon hire buue.

(lines 1343-1346)

And a maid may choose a love that does not loose her honour and to love with a right love he who shall be her master.

The right love is the key to the Nightingale's discourse. If women are soft and foolish and go astray, it is not her fault. Here she is using the same argument as the Owl when she defended her powers of prophesy. But there is a significant difference:

For nis a worlde þing so god
Pat ne mai do sum ungod
zif me hit wule turne amis:

(lines 1363-1365)

For there is nothing in the world so good that cannot do something bad, if men use it amiss.

Her doctrine of free will is essentially rationalist, while the Owl's is Christian. Man is free because he is rational — and if he errs, it is because his reason has failed him, he has made bad use of his freedom. The Christian's freedom is given him by God and is exercised within the system of His Divine Providence⁹⁹. The Nightingale develops her case further by saying that those who go to breed outside the nest go against nature and reason and they must be mad (lines 1383-1386). The definition of sin as madness is again a rationalist, humanist definition.

⁹⁹ For the Nightingale, man's liberty to 'misuse' nature (which she represents), depends on his rationality — vice is the 'misuse' of things, of nature; it is, therefore, irrational behaviour. For the Owl, however, free will is an aspect of God's eternal Providence. When man goes against reason he is going against God's eternal design which is Providence. See Étienne Gilson, *op. cit.*, ch. 16 and H. Hässler, *op. cit.*, p. 138.

In lines 1395-1416, she gives a list of seven cardinal sins and maintains that the sins of the flesh are less culpable than those of the spirit¹⁰⁰, because a man may be free of carnal sin and be a friend of the Devil in his mind. Pride is the worst sin of all. This is in harmony with her humanism, and also indicates that she represents the flesh while the Owl represents the spirit¹⁰¹.

She goes on to say that if a married woman or a maiden are led astray by her song, she would rather excuse the maiden than the wife, and she appeals to the Owl:

zif þu hit const ariht atholde.
Lust *nu!* Ich segge þe hwaruore
Vp to þe toppe from þe more:
zef maide luueþ dernliche
Heo stumpeþ & falþ icundeliche;

(lines 1420-1424)

If you can consider it rightly, listen now! I say to you wherefore, from the beginning to the end, if a maid loves secretly, she stumbles by natural instinct.

Anyway, she can put things right by marriage. She pities the betrayed maiden's plight which is due to her youth and innocence and through the transience of her own song, she teaches her that this kind of love is fleeting:

Ich singe mid heom one þroze,
Biginne on heh & endi laze,
An lete mine songes falle
An lutle wile adun mid alle.
Pat maide wot, hwanne ich swike,
Pat luue is mine songes iliche:

¹⁰⁰ See M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, Michigan University Press 1967, p. 146.

¹⁰¹ See *Hali Meidenhad*, E.E.T.S. FS 18, pp. 41-43; H. Hässler, *op. cit.*, p. 140.

For hit nis bute a lutel breþ
Pat sone kumeþ & sone geþ.

(lines 1455-1462)

I sing with them a little while, begin on high and end on a low note and let my song fall away and a little withal. That maiden knows when I cease that love is like my song; for it is but a little breath that soon comes and soon goes.

Here again the Nightingale is claiming that the sins of the flesh are less serious than those of the spirit, that they can be put right by repentance. She accepts the transience of her song and also the transience of youthful love. Once again the lyrical quality of her discourse harmonizes with her humanism. She repeats that she hates adultery:

Lop me beoþ wiues utschute;
Ah wif mai *of* me nime zeme,
Ich ne singe naþt hwan ich teme.

(lines 1468-1470)

Wives' straying is hateful to me, but a wife can take note of me, I do not sing at all when I am pregnant.

This would seem to confirm the Nightingale's identification with the troubadours. Her song is love, and she says that once she becomes a mother she sings no more, a doctrine seemingly in harmony with the courtly ideal of love¹⁰². In lines 1473-1510 she turns once more to the moral aspect of adultery, developing what she has already said about the irrationality of sin. She now demonstrates that adultery is against reason even for a man. If he steals another man's wife, the betrayed husband may be either strong and courageous or weak and cowardly. If he is the former, then it is unwise to risk his vengeance and unjust

¹⁰² See D. W. Robertson, *op. cit.*, section 5 on Medieval doctrines on love.

to do him wrong; if the latter what pleasure can be gained from lying with a woman who has lain with such a vile creature? In the one case, the adulterer risks injury, in the other dishonour and shame. Again, this is a humanistic, hedonistic description of sin. Sin is behaviour which is illogical and clashes with the balanced harmony of the universe. It is also, logically, against the real interest of the sinner¹⁰³. It is not a Christian view, because it fails to take into account the offence against God of which the sinner is guilty, and of the taint of Original Sin, which is a predisposition to chose the wrong path¹⁰⁴. This is a confirmation of the Nightingale's Neo-Platonism, and the Owl is quick to reply:

Pe Hule was glad of swuche tale;
Heo þozte þatte Nihtegale,
Pah heo wel speke atte frume,
Hadde at þen ende misnume,

(lines 1511-1514)

The Owl was glad of such a tale; she thought that the Nightingale, though she spoke well at the beginning, had gone astray at the end.

This is very important for the final interpretation of the debate. We see now that both protagonists respect each other's point of view, that the discussion has become serious, without invective. At the beginning of her speech, the Nightingale has defended her song by claiming that it does not encourage adultery, that carnal love, therefore, is not necessarily sinful, but only so when it is misdirected. This doctrine is in harmony with theology, from St. Bernard of Clairvaux to Bernard Silvestris¹⁰⁵. It may be assumed, too, that the Owl does not take exception to her

¹⁰³ Étienne Gilson, *op. cit.*, ch. 16.

¹⁰⁴ *Ibidem*, ch. 16; D. W. Robertson, *op. cit.*, pp. 27-28.

¹⁰⁵ *Ibidem*, app. to ch. 14.

exposition of the cardinal sins and has accepted this. Where she went wrong, for the Owl, was when she defended maidens' sin by defining it as according to nature, and, presumably, when she described sin as simple irrationality (I hope to make this clear in the analysis of the Owl's answer).

The Owl taunts her opponent for her predilection for maidens and says that she, on the contrary, comforts married women. She gives the case of the neglected wife, whose husband betrays her and after describing her suffering she says:

La, Godd hit wot! heo nah iweld,
Pa[h] heo hine makie kukeweld.

(lines 1543-1544)

Ah, God knows, she is not responsible, though she makes him a cuckold.

For she may be very beautiful and sorely tempted. Then she gives the example of the wife, victim of a husband's jealousy, who may be driven to sin by his harsh treatment. These women come to the Owl for sympathy. These lines have seemed puzzling to some critics, but they must be seen as the answer to the Nightingale's discourse on sin. She is not defending or excusing adultery, as some have thought, but simply showing that sin is not merely irrational behaviour, but can sometimes be an overwhelming temptation. On the Nightingale's own reasoning, therefore, these badly treated wives deserve more indulgence than the maiden who goes astray *icundeliche*. The Owl, however, weeps for these wives and prays for Christ's Grace:

An for heom bidde Cristis ore,
Pat þe lauedi sone aredde.
An hire sende betere ibedde.

(lines 1568-1570)

And I pray for Christ's Grace for her that he deliver soon the lady and send her to a better bed.

Naturally, a better bed means a convent¹⁰⁶. The Owl has answered the Nightingale's hedonism with the Christian doctrine of Grace. It is not the Nightingale's logic, but Jesus Christ's mercy which can save us from sin. The Owl then claims that she is also the companion and confident of the faithful and lonely wife when her husband is away from home. She shares her grief and her sad song is in tune with her mood. Here again the Owl's clerical function is clear.

The discussion of love, women and adultery has the superficial aspect of a *demande d'amour* — who sins more heinously, the maiden or the wife? But another aspect of this part of the debate must not be forgotten. The Owl has shown that she is also the champion of women. Her speech must be seen as a reply to the Nightingale's justification of herself and of her song (lay) after the discourse on the *Lay of the Austic* (lines 1075-1086). The Nightingale said that the knight had been jealous of his wife and treated her badly and so she had comforted her with her song. The Owl now says that she has better comfort to offer the unhappy wife, the victim of a cruel or jealous husband, she offers the comfort of religion, and of a convent. Once again, too, we can see the central importance of the *Lay of the Austic* for the poem.

Lines 1603-1666

The question of love now gives place to the theme of death. This has been already introduced in the *Lay of the Austic*, then in the Nightingale's reply in lines 1123-1126, when she says that men hang the Owl *one rodde* to serve as a scarecrow. Both Hässler and Donovan have pointed out the significance of the word *rodde*, which means pole or post, but also means the Cross, associated

¹⁰⁶ Some scholars have been puzzled and have thought that the Owl is justifying adultery, but this would be completely in contrast with her doctrine and with what she represents. See E. G. Stanley, op. cit., p. 150.

as it is with *nycticorax*, who may mean Christ¹⁰⁷. If the association of a scarecrow with the Holy Cross may seem incongruous, it must be remembered firstly that it is the Nightingale who makes the association, and secondly, that in medieval allegory, such « incongruity » was not unusual¹⁰⁸. In line 1603 the Owl takes up the theme again:

Ah þu me hauest sore igræmed
Pat min heorte is wel neh alamed,
Pat ich mai unneape speke;
(lines 1603-1605)

But you have sorely angered me so that my heart is well nigh paralysed, so that I can hardly speak.

The discussion of love, which had ended with the reference to Grace (line 1568), has brought her to claim that she represents the highest form of love, *caritas*:

Pah hit beo soþ, ich do heom god
An for heom ich chadde mi blod.
Ich do heom god mid mine deape:
(lines 1615-1617)

Even though it be so, I do them good, and for them I shed my blood. I do them good with my death.

This marks the highest point in her discourse, where she says that for man she lays down her life. Here she is Christ and, on this level, the Nightingale has no answer to give. For she is no use to man after she is dead:

For þah þu ligge dead & clinge
Pi deþ nis naþt to none þinge.
(lines 1619-1620)

For though you lie dead and shrivelled, your death means nothing to anything.

¹⁰⁷ See M. J. Donovan, op. cit., pp. 207-214.

¹⁰⁸ See D. W. Robertson, op. cit., pp. 52-54.

Thus the Owl ends her discourse triumphantly. As her whole case has been based from the beginning on the idea of service to man, the final note of *caritas*, of the crucifixion, is indeed her victory, and she rounds it off by reiterating the uselessness, alive or dead, of the Nightingale (line 1634). It has been pointed out that this last claim of the Owl's is unanswerable¹⁰⁹. But every point the Owl has made is unanswerable by the Nightingale because they do not speak the same language. The Poet has shown this by his frequent references to the Owl's orthodoxy and the Nightingale's sophistry. But the Owl has not vanquished her opponent. The Nightingale has followed through-out a different theme. Hers is the Neo-Platonist theme of love — her song and capacity to make man happy, the measure of which is to be found in his love for her, is put against the Owl's service to man. « Better is my one than your twelve » — according to her system, the fact that man hates and fears and persecutes the Owl is more important than any other virtue she may possess. Thus, the final act of self-sacrifice, which is the culmination of the Owl's service to man, for the Neo-Platonist is seen as the destruction of the flesh, and contrary to the humanist and aesthetic ideals which she represents. Her answer to the Owl has been described by some as a trick¹¹⁰, it has been compared with the *Wine and Water* debate, but if we read it as the last stage in her discourse, which has been consistent throughout, it is completely logical:

Pu zulpest þat þu art manne lop
An euereuch wiht is wið þe worþ;

(lines 1641-1642)

You boast that you are loathsome to man and that every creature hates you.

¹⁰⁹ See H. Hässler, op. cit., p. 136.

¹¹⁰ D. L. Peterson, op. cit., p. 25.

In line 1646, she repeats that the Owl is hung *on rodde* and then says:

Me þuncþ þat þu forleost þat game:
Pu zulpest of þire oze schame;
Me þuncþ þat þu me gest an honde:
Pu zulpest of þire ozene schonde.'

(lines 1649-1652)

Methinks you have lost the game: you boast of your own shame; I think you are giving in to me; you boast of your own ruin.

The chorus of the songbirds then marks the end of the debate proper. The rest of the poem describes the menacing reaction of the Owl, the intercession of the Wren and the decision to go and seek judgment. Before continuing, therefore, this climax must be interpreted. In the first place, it seems to confirm the idea that the Nightingale is trying to win by a trick:

Heo sat in one faire stude,
An þarafter hire steuene dihte
An song so schille & so brihte
Pat feor & ner me hit iherde.
Paruore anan to hire cherde
Prusche & þrostle & wudewale,
An fuheles boþe grete & smale;

(lines 1654-1660)

She sat in a fair place and after that atuned her voice and sang so shrill and clear that it was heard far and near. Therefore there went to her at once, thrush and throstle and woodwall, and birds both great and small.

Her friends come to back her up and to help her in her bluff. It has already been pointed out that the arrival of the birds follows a kind of convention, the marshalling of opposing forces.

However, if instead of looking at the scholastic tradition, we look forward to the love debates, we may see another meaning in this chorus of songbirds. At the end of *The Parlement of Foules*, Nature calls on the songbirds to sing the advent of summer:

Nowe welcome somor with thy sonn  softe
That hast thes wintres wedres ovirshake
And drevyne away the longe nyctes blake!

The songbirds singing at nature's command represent the *mundana musica*, the expression of the harmony of the senses and the spirit¹¹¹.

In view of the established connection of the *O and N* with the *Winter-Summer* debates, the songbirds' chorus can be seen as the celebration of the arrival of spring and summer and the end of winter, as it is also the signal of the arrival of day after the night. In line 41, the poet tells us that the Owl waited until it was evening before she answered the Nightingale. This must be seen not only as indicating that the Owl is a night bird (the Nightingale also sings at night), but as underlining the fact that the debate took place at night, so that the chorus of the songbirds hails the dawn. When the Owl threatens to call her friends, she also mentions the cock, the herald of the dawn (line 1679). If we remember that the Nightingale in the pseudo-Hugh of St. Victor is *Luscinia, quia cantu suo significat solet surgentis exortum diei*, and that *bubo* and *nycticorax* are both connected with the night, it becomes clear that the song of victory is not a kind of trick. The songbird chorus in the twelfth century lyric is connected with love, with the dawn and with spring and summer.

But the debate has a profounder meaning than the battle of the seasons. It is also the debate between the senses and the spirit. It has ended at the point where, finally, the spirit has boasted of its eternity and shown

¹¹¹ S. A. W. Bennett, *The Parlement of Foules, An Interpretation*, Oxford 1957, pp. 181-193.

that the flesh must perish. The Owl *on rodde* however, also marks the end of winter because the crucifixion marks the spring equinox. Easter, which is the resurrection of Christ and the victory of the spirit, is also the end of winter, the return of the summer and the joys of the senses. The song of songbirds at dawn celebrates *rihte kinde* (line 1345), it is the *mundana musica*, the harmony of the spirit and the flesh. It marks the point of the convergence of the two arguments.

If the music of the songbirds represents the harmony of nature, the fierce reaction of the Owl threatens to break it up. She interprets the arrival of the songbirds as a threat of battle and claims that her hosts, the birds of prey, are much more powerful. As has already been pointed out, the threat of violence suggests a flyting and also the Norman tradition of trial by battle. But the arrival of the Wren, the king of the songbirds, prevents a battle. It is important to note that the mediator is a songbird and therefore the ally of the Nightingale. She is also, however, the symbol of divine harmony and so her mediation is accepted by the Owl. The Wren says:

Hwat! wulle ze pis pes tobreke,
An do pan [kinge] swuch schame?

(lines 1730-1731)

What! Will you break this peace, and so shame that king?

The word king is missing from both MSs of the poem and was put in originally by Stratmann. These lines and those that follow have been interpreted literally as meaning a particular king's peace and have been useful in dating the poem. The most acceptable theory is that it refers to the period of social calm which is associated with the administration of Walter during the reign of Richard I¹¹². While accepting the utility of the literal interpretation, we

¹¹² F. Tupper, *op. cit.*, pp. 416-427.

must not ignore the context of the debate. The Wren, the representative of the songbirds, is appealing to the contenders not to disturb the peace, and this peace must mean the harmony of nature with the world of the spirit because the songbird chorus is the expression of this harmony, and the debate has love as its theme.

5

The rest of the poem consists of a description of Master Nicholas's home, his virtues as a scholar and preacher, and a denunciation of the higher clergy for not giving him the living that he deserves. These lines have been minutely analysed in many attempts to identify Nicholas. We learn that he lives in Portisham, in Dorset, by the sea and that his wisdom is known as far away as Scotland. As he is a Master (*Magister*) we may be justified in assuming that he was a Schoolman, dedicated in his youth to poetry and philosophy, who, in his later years, had turned to theology and would now like to have some office in the church, either as advisor to a highly placed prelate or in a monastery¹¹³. This conjecture, it seems to me, is supported by the text of the poem. It can be further substantiated by comparative evidence: that it was a common practise for free Masters (*liberi magistri*) to turn to the church in their old age is seen from the lives of such scholars as Abelard, Alanus de Insulis, and Alexander Neckham¹¹⁴. That he should also have been a poet is not surprising, either. We have the examples of Peter of Blois and of the Anglo-Norman poet and monk, Denis Pyramus¹¹⁵.

¹¹³ For some notes on the schools in England in this century, and of the English Masters, see R. W. Hunt, *English Learning in the late Twelfth Century*, Transactions of the Royal Historical Society, 4th s, 19 (1936), pp. 19-42.

¹¹⁴ See Marie-Térèse d'Alverny, *Alain de Lille, Textes inédits* Paris 1965, p. 28.

¹¹⁵ M. Domenica Legge, op. cit., p. 113.

The fact that he was known as far away as Scotland may relate to his scholastic activity, but this can only be a guess.

It is legitimate to assume that he would look first to the Diocese of Salisbury for his preferment, or, at least, to address his petition there.

At this point, I think that the opinion of the majority of scholars, that Nicholas is the poet, may be accepted. If it is granted that he was a poet and philosopher¹¹⁶ turned theologian, it would be illogical to look elsewhere for the author of the poem, which displays all these qualities to perfection. The comparison of lines 211-214 with Denis Pyramus's repentance, written after 1170, indicates that he was not the only poet to turn to theology.

Mes jurs jolifs de ma joefnesce
S'en vunt; si trey jeo a veilesce,
Si est bien dreit ke me remente,
En autre ovre metterai m'entente ...

My gay days of my youth are passing and I approach old age.
So it is fitting that I should repent; I shall turn my mind to other things¹¹⁷;

But to say that Nicholas is the poet and that he is seeking a living has by no means given an explanation of the problems posed by the *O and N*. It does not explain why his petition took this particular form. It has already been suggested that the particular mixture of traditions, Latin, French and English, courtly and homilectic, indicates that the audience for the poem was a female religious community, a nunnery (see above).

It remains to be seen if any further conclusions can be drawn from the subject matter of the debate.

I think that it is clear from the analysis I have given, that the central theme is love. All other questions, nature,

¹¹⁶ Philosopher in the sense that he studied nature as opposed to theology. In illustrations the philosopher wore a short mantle, while the theologian wore a long one (note the Owl's reference to the Nightingale's short cloak, line 562).

¹¹⁷ See M. Domenica Legge, op. cit., p. 113.

virtue, sin, Divine Providence, Grace and death, are related to the theme of carnal love and *caritas*. This is not surprising, if we consider that Nicholas had been a poet in his youth and a philosopher and now wished to dedicate his life to theology and therefore to *caritas*. Such a transformation is also very much in harmony with the spirit of the twelfth century Renaissance which permeates the poem. It is usually accepted that there can be no verdict in the legal sense on the outcome of a scholastic debate. But the poet does complete the *plait*, the solution of the riddle posed by the eternal conflict between the flesh and the spirit, between carnal love and *caritas*, lies in the *mundana musica*, the harmony of the senses and the spirit. He achieves this in a conventional way by bringing in the chorus of the songbirds. It is clear that he has not taken sides. His artistry and poetic gift are a sufficient proof that he is himself the Nightingale, his learning and theology and his determination to go *arizte weie* demonstrate that he is also the Owl. We must not overlook lines 1784-1790, where the Owl says she will relate the whole debate to Nicholas — the poet here identifies himself with the Owl. Clearly, then, what is to be judged here is Nicholas's own life¹¹⁸. In his youth, his summer, he was a Nightingale, in his old age, his winter, he aspires to be a theologian.

Nicholas's petition for a living, therefore, is made in the form of a theological debate on his own life. But one other aspect of the poem remains to be explained which may give some idea of the destination of his petition (as opposed to the audience).

This aspect is closely connected with the *Lay of the Austic* and the fables of Marie de France. Although the poem is in ME, presumably because only a small part of his audience would have understood French, the courtly theme is of over-riding importance in the debate — so important that M. Domenica Legge has commented on it

¹¹⁸ See my *Notes on The Owl and the Nightingale* which will shortly be published in *English Studies*.

as evidence that « courtly literature of an astonishingly accomplished and original nature » was being written in English during this century¹¹⁹. The theme of courtly love is crystallised in the *Lay of the Austic*. Here the Owl attacks carnal love, lyrical poetry and Marie de France, all of which are identified in the Nightingale.

But in the discussion of love and sin (which, in harmony with Neo-Augustinian theology, is expressed as adultery)¹²⁰, neither of the antagonists attacks women. One would expect the Nightingale to defend women and the Owl to attack them. This would seem to be in harmony with their different ideals. Instead, the Nightingale defends youthful love and young maidens, while the Owl helps older women in their moments of temptation, prays for them and advises them to find refuge in a nunnery. This is further evidence in support of my suggestion that the audience is a convent. But it also means that it is possible for a woman to follow the same career as a man. She may dedicate her youth to love and poetry, her maturity to theology in a nunnery. This, in fact, did happen. Retirement to a nunnery was a solution for many cultured noblewomen.

We cannot overlook the startling similarity between the life of Marie de France herself and of Nicholas. When she wrote her lays she was dedicated to courtly love; when she wrote her fables (which she ascribed to King Alfred), she had probably just become Abbess at Shaftesbury. Fables were didactic literature and could be classified as nature lore and therefore philosophical¹²¹. Her last work was *The Purgatory of St. Patrick*, which had the following dedication:

Jo, Marie, ai mis en memoire
Le livre de l'Espurgatoire

¹¹⁹ M. Domenica Legge, *op. cit.*, p. 370.

¹²⁰ See D. W. Robertson, *op. cit.*, pp. 71-73.

¹²¹ Alexander Neckham, when he wrote *de Naturis Rerum*, wrote philosophy, while his poem *De Laudibus Divinae Sapientiae* was theology, and was written when he was a monk. See R. W. Hunt, *Alexander Neckham*, Oxford 1936.

En Romanz, qu'il seit entendables
A laie gent e convenables¹²².

Shaftesbury is in Dorset and Abbess Mary was the *cara Amita* of Richard I and John. She was also on very affectionate terms with her nephew William Longespée, Duke of Salisbury, who was, from 1189-1194, the absolute ruler of Dorset¹²³.

At this point, the temptation to connect Nicholas's petition with the Abbess Mary and her nuns is irresistible. Marie de France wrote only in French, but she was known to have spoken and understood English and Latin as well. Such a hypothesis at least has the merit of explaining why such a polished and sophisticated combination of Neo-Platonic lyricism and scholastic theology should have been written in ME, and in a South Western dialect¹²⁴. The population of the community at Shaftesbury would have been predominantly English speaking, but the presence of an Anglo-Norman poetess as Abbess would have ensured sufficient French culture to make this particular audience the ideal one for a poem of mixed traditions like the *O and N*.

IRENE MORAN

¹²² See M. Domenica Legge, op. cit., p. 204.

¹²³ See J. C. Fox, *Mary, Abbess of Shaftesbury*, EHR, 26 (1911), pp. 325-326.

¹²⁴ Some scholars have considered the dialect to be Dorset, but Sundby, after an exhaustive study, has opted for W. Surrey. See B. Sundby, *The Dialect and Provenance of the Middle English Poem The Owl and the Nightingale*, Lund 1950.

IL LESSICO DELLA SKEIREINS

Il numero dei lavori che prendono in esame il *Commento al Vangelo di Giovanni* in gotico risulta piuttosto esiguo e nessuno di essi si sofferma ad analizzare le particolarità del lessico tramandato dagli otto fogli superstiti.

Nelle trattazioni di carattere semantico, anzi, si fa riferimento quasi sempre al gotico della Bibbia mentre la *Skeireins* viene trattata solo marginalmente se non addirittura trascurata¹.

Il confronto tra i termini che appaiono esclusivamente in quest'opera, anche se per la maggior parte si tratta di composti i cui elementi sono attestati anche nella Bibbia, è invece particolarmente interessante poiché consente di indagare circa l'evoluzione del lessico gotico nel periodo di tempo intercorso tra la traduzione di Ulfila e la stesura della *Skeireins*².

Esclusi i nomi propri, l'elenco di queste parole, alcune delle quali non incluse nella lista inserita in appendice al lavoro di W. H. Bennett³, comprende 69 voci.

¹ Cfr. K. F. Freudenthal, *Gloria, Temptatio, Conversio - Studien zur ältesten Kirchensprache*, Göteborg 1959. In questo volume, in cui sono raccolte le espressioni che rendono il concetto di gloria nelle lingue germaniche, la parola gotica *doms*, testimoniata nella *Skeireins* al foglio 2,17 e 6,16 non è menzionata.

² Adopero il termine stesura poiché è mio convincimento, come ho già avuto occasione di asserire (cfr. *Le citazioni bibliche nella Skeireins*, in «AION» sez. germ. XVI, I, 1973, pp. 7-15), che la *Skeireins* sia stata scritta in gotico e non tradotta dal greco o dal latino.

³ *The Gothic Commentary on the Gospel of John*, New York 1960, pp. 140-51. Da questa lista ho escluso i nomi propri Markailaus e Sabailius.

In questa indagine ciascun termine è seguito dalla traduzione, dal confronto con parole gotiche di analoga radice, nonché dal tentativo di individuare i motivi del suo uso in luogo di espressioni sinonimiche adoperate nella Bibbia.

1 *afdomeins* — 8,8 — condanna⁴

du afdomeinai jainaize ungalaubeinai (di condanna per la loro disubbidienza).

Dalla stessa radice esistono in gotico i verbi:

1) *domjan* - 'giudicare' (Cor. 10,15; II Cor. 5,15)

2) *afdomjan* - 'condannare' (Lc. 6,37; Giov. 16,11)⁵ nonché il sostantivo *doms*, attestato anch'esso unicamente nella *Skeireins* 2,17 e 6,16 (v. n. 20).

'Condanna' è espresso invece con:

1) *gawargeins* (II Cor. 7,3) gr. *κατάκρισις* lat. *condamnatio*: *ni du gawargeinai qīpa* (non lo dico per condanna)

2) *wargīpa* (Rom. 13,2) gr. *κρίμα* lat. *damnatio*: *pai andstandandans silbans sis wargīpa nimand* (co-

⁴ F. V. Velten, *Studies in the gothic Vocabulary*, in « JEGPh » 29, 1930, p. 489, annovera *afdomeins* tra i termini cristiani, il che non trova conferma nel passo menzionato dove si parla della condanna inflitta alle guardie dei Farisei che tornano a mani vuote per non aver voluto arrestare Gesù. Per il testo cfr. W. Streitberg, *Die gotische Bibel*⁶, Heidelberg, 1971.

⁵ E. Benveniste, *Fonctions suffixales en gotique*, in « BSL » 56, 1961, p. 21-26, esclude che i composti di *doms* abbiano valore giuridico e afferma che 'dans *afdomjan* (cf. *af-domeins*) q'on traduit d'ordinaire « condamner » il faut reconnaître littéralemente « déterminer la nature ». La sua tuttavia è una posizione isolata e, d'altra parte, nel caso specifico non mi pare che *afdomeins* possa significare 'determinazione della natura'. K. J. Pausch, *Die Rechtswörter in der gotischen Bibel und in der Skeireins*, München 1954, p. 70, ritiene che il prefisso *af-* in *afdomeins* ne rafforzi il valore giuridico.

loro che oppongono resistenza attirano su di sé la condanna).

Gal. 5,10 gr. *κρίμα*, lat. *iudicium*: *apþan sa drobjands izwis sa bairai þo wargīpa* (ma colui che vi confonde subirà la condanna).

Rom. 8,1 gr. *κατάκριμα*, lat. *damnatio*: *ni waiht þannu nu wargīþos þaim in Xristau Iesu ni gagandam bi leika* (non c'è ordunque nessuna condanna per coloro che in Gesù Cristo non procedono secondo la carne).

II Cor. 3,9 gr. *κατάκρισις* lat. *damnatio*: *jabai auk andbahti wargīþos wulþus* (se glorioso fu il ministero di condanna).

Gli esempi addotti mostrano che *wargīpa* e *gawargeins* rendono quasi sempre il gr. *κρίμα*, *κατάκριμα*, *κατάκρισις* e il lat. *damnatio* o *condamnatio*⁶ e sono riferiti in tutti i casi alla condanna cristiana, eccezion fatta del passo dell'Epistola ai Corinti II 3,9 in cui si fa cenno al ministero di condanna (giuridica) concesso a Mosè.

Questi due termini possono essere ritenuti sinonimi di *afdomeins*, considerato che tra essi non può esistere differenziazione nell'uso tra l'ambito cristiano e quello pagano, come è rilevabile dalla frase contenuta in II Cor. 3,9.

C. W. Friedrichsen⁷ nella sua retroversione in greco della *Skeireins* considera *κατάκριμα* il miglior equivalente di *afdomeins*, poiché *κατάκρισις* è il corrispondente di *wargīpa*, ammettendo implicitamente che *wargeins* e *afdomeins* rendono lo stesso concetto.

L'uso di *afdomeins*, e cioè di un termine diverso da quelli adoperati nella Bibbia, non è dovuto quindi all'introduzione di un nuovo concetto ma ad un pre-

⁶ In questo caso il testo gotico è più vicino a quello latino per il parallelo *gawargeins/condamnatio* - *wargīpa/damnatio*, mentre troviamo il greco *κατάκρισις* per got. *wargeins* e *κρίμα*, *κατάκριμα* e *κατάκρισις* in corrispondenza di *wargīpa*.

⁷ « New Test. St. » 10, 1963-64, p. 501.

ciso criterio di scelta dell'autore il quale, come è rilevabile anche da altri esempi, adopera una terminologia tecnicamente più precisa di quella che ricorre nella Bibbia.

Afdomeins, che al pari di *domjan*, proviene dall'ambito giuridico, rende il concetto di condanna profana meglio di *wargiþa* o *gawargeins* che derivano piuttosto dall'ambito giuridico-sacrale⁸.

Resta da notare infine che tra le parole che compaiono unicamente nel Commento gli astratti verbali in *-eins* sono i più frequenti: su 69 voci 9, e cioè il 13% in senso assoluto e il 34% dei sostantivi presentano questo suffisso (v. n. 67 *weitwodeins*).

Questa considerazione nel caso specifico non ha valore rilevante poiché *afdomeins* sostituisce un altro sostantivo in *-eins* e cioè *gawargeins*.

2 *afguþs* — 4,26 — *empio*

Questo aggettivo, oltre che nella *Skeireins*, appare anche in Tim. 1,9 come glossa marginale di *unsibjis* cui corrisponde il gr. ἀσεβής e il lat. *impius*.

La particolarità di questo caso mi ha indotto a prenderlo in considerazione.

Sk. 4,26: ...þo *afgudon haifst Sabailliaus jah Mar-kailliaus* (l'empia lotta di Sabellio e Marcello)⁹;

Tim. 1,9: *witan(d)s þatei garaihtamma witoþ nist satiþ, ak witodlausaim jah ...unsibjaim jah fra-waurhtaim jah unairknaim* (sapendo che la legge

⁸ F. Kauffmann, *Mythologische Zeugnisse aus romanischen Inschriften*, in «PBB» 18, 1894, p. 177 sostiene che *wargr* appartiene all'ambito giuridico sacrale. Sul valore di *wargiþa* cfr. anche F. Kluge, *Altdeutsches Sprachgut im Mittelalterlatein*, Heidelberg 1915, p. 15 e G. Baesecke, *Die deutschen Worte der germanischen Gesetze*, in «PBB» 59, 1835, p. 67.

⁹ Come è noto Sabellio e Marcello optavano per una visione unitaria della trinità; la loro quindi era una lotta di carattere teologico.

non è fatta per il giusto ma per i senza legge... gli empi, i peccatori e i sacrileghi).

Il sostantivo *afgudei*, 'empietà' appare in Rom. 11,26:

urrinniþ us Sion sa lausjands du afwandjan afgudein af Jakoba (uscirà da Sion il salvatore per rimuovere l'empietà da Giacobbe).

e in II Tim. 2,16:

unte filu gaggand du afgudein (poiché procederanno sempre nell'empietà)

in corrispondenza del gr. ἀσεβεια e del lat. *impietas*.

In tutti i casi citati *afguþs* e *afgudei* sono adoperati in ambito cristiano.

Il concetto di empio in senso lato di 'irreligioso', 'malvagio', 'scellerato', è espresso nei Vangeli gotici con:

1) *unsibjis* Tim. 1,9 glossato come ho già accennato con *afguþs* e Mc 15,28 *jah miþ unsibjaim rahniþs was* (e fu annoverato tra i malfattori) gr. ἄνομος lat. *iniquus*;

2) *gudalaus* — Ef. 2,12 — gr. ἄθεος lat. *sine deo*, col valore quindi di ateo

3) *unairkns* — Tim. 1,9 — gr. ἀνόσιος lat. *sceleratus*.

Le diverse risposdenze in greco e latino, nonché la frase in Tim. 1,9 in cui *unairkns* segue *unsibjis* dimostrano che questi tre aggettivi non sono sinonimi. F. V. Velten¹⁰ considera giustamente *afguþs* e *afgudei* neoformazioni cristiane e E. Campanile¹¹ esclude che l'aggettivo *afguþs* sia

¹⁰ Op. cit., p. 338-339.

¹¹ *Studi sul lessico gotico*, in «SSL» 10, 1970.

stato coniato, come sostengono alcuni¹², sul modello gr. ἀσεβής ma lo mette in relazione col gr. ἄθεος¹³.

Afgups, a mio parere, si è formato sulla base di *afgudei* in epoca posteriore alla traduzione della Bibbia e designa colui che non riconosce dio, che viene meno alla sua legge.

In questa accezione esso ha soppiantato il più generico *unsibjis* che proviene dalla terminologia giuridica col valore originario di senza legge o senza pace¹⁴.

Allorché si ebbe coscienza di questa differenziazione semantica *unsibjis* venne sostituito con *afgups*, come dimostra la glossa a Tim. 1,9.

3 *afhrainjan* — 1,4 — purificare¹⁵

inuh þis gam gamains allaize nasjands allaize fra-waurhteins afhrainjan (perciò il comune salvatore di tutti è venuto a purificare i peccati di tutti).

Nella Bibbia esistono *hrainjan* (II Cor. 7,1) e *gahrainjan* col senso di 'sanare' dalla lebbra (Mt 8,2), 'purificare' col lavacro (Ef. 5,26) o 'mondare' (Lc 3,17).

Rimettere i peccati o perdonare è espresso nella Bibbia con *frawaurht afletan* (Mc 3,28; 4,12; Mt 9,2), *frawaurht afniman* (Sk. 1,8, cit. da Giov. 1,29 gr. ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν lat. *tollere peccatum*) e *missadedins afletan* (Mt 6,14 e 15).

¹² Cfr. C. C. Uhlenbeck, *Zum gotischen Wortschatz*, in « PBB » 30, 1905, pp. 252-327 e V. Corazza, *Le parole latine in gotico*, in « Atti Acc. Naz. Lincei » XIV, 1969, p. 85.

¹³ G. W. S. Friedrichsen, *The Gothic 'Skeireins' in the Greek Original*, in « New Test. Stud. » 8, 1961-62, p. 56 traduce *afgups* con ἀσεβής.

¹⁴ Cfr. U. Schwab, **sibjo nella più antica tradizione germanica*, in « SM » 12, 1971, pp. 355-381.

¹⁵ Friedrichsen, op. cit., 1961-62, p. 46 traduce *afhrainjan* con ἀποκαθαίρειν.

L'espressione *frawaurhtins afhrainjan* è più incisiva poiché riassume l'azione di rimettere i peccati, purificando al tempo stesso.

4 *aftraanastodeins* — 1,22 — ricominciamento, ripresa

du aftraanastodeinai þize in guda usmete (per la ripresa della trasformazione in dio).

Nella Bibbia è adoperato il sostantivo *anastodeins* 'inizio', 'primizia' gr. ἀπαρχή lat. *primitia* (Mc 1,1; Cor. 15,20, 23 ecc.) che appare anche nella *Skeireins* 1,14 e 18.

Il composto *aftraanastodeins*, rivela, specie se esaminato nel contesto, l'uso di una fraseologia volutamente ampollosa¹⁶.

5 *ainabaur* — 5,21 — unigenito

jah ainabaura sunau gudis guþ wisan anakunnan (e riconoscere al figlio unigenito di dio di essere dio).

Per esprimere 'figlio unico' nel Vangelo di Luca è adoperato l'aggettivo debole *ainaha*, seguito dalla parola figlio o figlia: Lc 7,12 *sunus ainaha*; 8,42 *dauhtar ainoho*; 9,38 *sunu meinamma, unte ainaha mis ist*.

In tutti questi casi il corrispondente greco è μονογενής mentre quello latino è *unicus*, seguito dalla parola figlio¹⁷.

Anche nei passi del Vangelo di Giovanni 1,14, 3,16 e 18, assenti nella traduzione gotica ma commentati al V foglio della *Skeireins*, il testo greco presenta la forma μονογενής mentre in latino ricorre *unigenitus (unigenitus filius dei)*.

¹⁶ Cfr. P. Scardigli, *Lingua e storia dei Goti*, Firenze 1964, p. 185.

¹⁷ A. Trutmann, *Studien zum Adjektiv im Gotischen*, Berlin/New York 1972, p. 56.

Il discorso nel V foglio del Commento verte sulla posizione del padre e del figlio sullo sfondo della eresia di Sabellio e di Marcello da una parte e di Ario dall'altra¹⁸.

La frase in cui è inserita la parola *ainabaur* 'tutti noi dobbiamo rendere onore a dio non incarnato e riconoscere al figlio unigenito di dio di essere dio' è in relazione alla formula votata al Concilio di Nicea per neutralizzare l'eresia ariana sulla trinità: 'Cristo, figlio unigenito di dio, è generato non creato della stessa sostanza del padre'¹⁹.

Il termine *ainabaur*, seguito poco dopo dalla forma *unbaurans*, attestata anch'essa unicamente nella *Skeireins*, potrebbe essere stato adoperato per tradurre i passi di Giovanni che mancano²⁰. In ogni caso, sia che ricalchi il modello greco che quello latino esso appare tecnicamente più idoneo a rendere il concetto che non la forma *ainaha* che ha il significato generico di unico ed è usata, seguita dalla parola figlio, unicamente per designare i figli degli uomini²¹.

A. Trutmann²² sostiene a questo proposito che tra i due aggettivi vi è 'eine inhaltliche Nuance des Ausdrucks', poiché *ainabaura* significa 'dem Einziggeborenen, dem Sohn Gottes', mentre *ainaha* indica 'ein Einzelkind'.

Pertanto se nei passi mancanti del Vangelo di Giovanni la parola unigenito fosse stata resa con *ainabaur*, si verificherebbe una coincidenza tra il latino e il gotico: *unicus/ainaha* - *unigenitus/ainabaur*, mentre il testo greco registra sempre *μονογενής*.

¹⁸ Cfr. *L'arianesimo nella Skeireins*, in «AION» sez. germ., Fil. germ. 17, 1974, pp. 243-250.

¹⁹ Cfr. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, Romae* 1957, p. 30: et in unum Dominum nostrum Iesum Christum Filium Dei natum ex Patre unigenitum... natum non factum unius substantiae cum Patre.

²⁰ G.W.S. Friedrichsen, in «New Test. Stud.» 16, 1969-70, p. 279 traduce *ainabaur* con *μονογενής*.

²¹ H. V. Veltorn, op. cit., p. 339 include *ainabaur* tra i termini cristiani gotici.

²² Op. cit., p. 56.

6 *ainfalþaba* — 3,18 — semplicemente, sinceramente,

jah missadede aflet þaim ainfalþaba gawandjandam gahaihait (e promise il perdono dei peccati a coloro che si convertivano sinceramente).

L'aggettivo *ainfalþs* ricorre in Mt 6,22 come corrispondente del gr. *ἀπλοῦς* e del lat. *simplex* ed ha più che altro il senso di puro, limpido: *jabai nu augo þein ainfalþ ist, allata leik þein liuhadein wairþiþ* (se il tuo occhio è limpido, tutto il tuo corpo sarà illuminato).

Anche il sostantivo *ainfalþei*, attestato spesso nella II Epistola ai Corinzi (1,12; 8,2; 9,11 e 13; 11,3 e Col 3,22 - gr. *ἀπλότης* lat. *simplicitas*) esprime semplicità nel senso di purezza, sincerità.

Nella *Skeireins*, tranne *analeiko* (7,4) tutti gli avverbi da base aggettivale presentano la terminazione in *-ba* (*bairhtaba*, *garaihtaba*, *swikunþaba*) non esclusi quelli documentati solo in quest'opera (oltre *ainfalþaba*, *gatemiba* e *unanasiuniba*).

La formazione avverbale in *-ba* caratteristica del gotico²³ sembrerebbe quindi essere più produttiva in quest'opera che nella Bibbia, mentre quella in *-o* appare in netto declino.

C. W. Friedrichsen²⁴ traduce col gr. *ἐν ἀπλότητι* e ritiene *ainfalþaba* 'prob. equivalent to the N.T. in *ainfalþein*'. Questo accostamento viene a rafforzare la mia impressione che l'autore preferisca le espressioni avverbiali a quelle nominali.

7 *ainhvaþaruh* — 3,5 — ciascuno dei due

jah ainhvaþarammeh seina anafilhandam daupein = (e ciascuno dei due amministrava il suo battesimo).

²³ Cfr. E. Kieckers, *Handbuch des Gotischen*, München 1952, pp. 155-160; J. W. Marchand, *Gotisch*, in «Kurzer Grundriß der germ. Philologie bis 1500» I, Berlin 1970, p. 115.

²⁴ Op. cit., 1961-62, p. 53.

Nei Vangeli è attestata soltanto la forma *waþar*, chi dei due (Lc 5,23; 7,42 e Mc 2,9), mentre nella *Skeireins* ricorre anche l'indefinito *waþaramme*, uno dei due, corretto talvolta in *waþarammeh*²⁵.

Forse, come in altri casi, l'impiego di questa forma è casuale; il suo uso in ogni caso dimostra come il pronome indefinito duale fosse ancora vitale all'epoca della stesura della *Skeireins*²⁶.

8 *airþakunds* — 4,16 — di natura terrena

ip sik airþakundana jah us airþai roþjandan = ma di natura terrena e venuto a parlare della terra.

Il significato dell'aggettivo 'terreno' è reso anche con:

1) *airþeins* II Cor 5,1 gr. ἐπίγειος lat. *terrestris*
Cor 15,49 gr. χοϊκός lat. *terrestris*
Sk. 4,22 *airþeins was*

2) *mulþeins* Cor 15,47 e 48 gr. χοϊκός lat. *terrenus*.

Questi due aggettivi sono sinonimi in quanto nell'Epistola ai Cor 15,48 e 49 sono riferiti entrambi al primo uomo della terra e il corrispondente greco è il medesimo.

S. Feist²⁷ considera *airþakunds* una neoformazione di Ulfila sul modello dell'an. isl. *raginnkundr* e *gudkundr* ma questi due aggettivi non compaiono nella traduzione del vescovo visigoto. R. Gusmani²⁸ sostiene che il modello degli aggettivi in *-kunds* sia stato *himinakunds*. Questa affermazione trova conferma nel passo 4,15 della Sk., ove *airþakunds* è opposto a *himinakunds*.

²⁵ Cfr. W. Krause, *Handbuch des Gotischen*, München 1952, p. 191.

²⁶ Sull'uso del duale in gotico cfr. R. Gusmani, *Miscellanea gotica*, in « RIL » 102, 1968, p. 127.

²⁷ *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache*, Leiden 1939.

²⁸ Op. cit.

La scelta di questo aggettivo in luogo di *airþeins*, documentato proprio nello stesso foglio 4,22, o di *mulþeins* potrebbe essere stata determinata dall'intento di creare questo antitetico parallelismo (*airþakunds/himinakunds*), oltre che a voler dare espressione alla differenza semantica tra terreno = fatto di terra, di creta, e terreno = di questo mondo, umano. Questa opposizione tuttavia rappresenta una sottigliezza esclusiva dell'autore della Sk., giacché nei passi menzionati Cor 15,48 e 49 *mulþeins*, al pari di *airþeins*, è opposto a *himinakunds*.

9 *alamans* — 8,12 — umanità intera

ak mais sildaleikjandans frauþins laisein swikunþaba in allaim alamannam faurawisan rahnidedun (ma piuttosto si meravigliavano della dottrina del signore che palesemente ritenevano superiore a tutta l'umanità).

I composti con *ala-*, ricalcati spesso dal greco, sono riscontrabili anche nella Bibbia: *alabrunsts* (Mc 12,33), *alaparba* (Lc 15,14).

'Umanità' è espresso invece con *manaseþs* (Giov 12,19; 15,18 e 19; 14,17 e 19; Lc 9,13) nel senso di 'uomini che vivono sulla terra', 'mondo', lat. *mundus*, gr. κόσμος. È adoperato anche nella *Skeireins* 1,6 e 9 ma in citazioni tratte dalla Bibbia.

L'espressione *in allaim alamannam* non trova paralleli né in greco né in latino per cui è stata addotta tra le prove a favore della indipendenza della *Skeireins* da ogni eventuale modello greco o latino²⁹.

Friedrichesen³⁰ traduce con ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις e la ritiene 'not pleonastic' poiché *allaim alone would be ambiguous, being referable to either πᾶσαις (διδασκαίς) or*

²⁹ Bernhardt, *Vulfila, oder die gotische Bibel*, Halle 1875; cfr. Bennett, op. cit., p. 38.

³⁰ *The Gothic Commentary on St. John 'Skeireins', Leaf VIII*, in « New Test. Stud » 10, 1963-64, p. 500-501.

πᾶσιν (ἀνθρώποις); the complementary *alamannam* makes clear what is meant'.

A mio parere questo composto può anche ascriversi allo stile dell'opera che ricerca i tautologismi e le espressioni ampollöse.

10 *analeiko* — 7,4 — allo stesso modo, parimenti

analeiko swe Filippus gasakada (fu biasimato allo stesso modo di Filippo).

L'espressione 'allo stesso modo' è resa nella Bibbia con *samaleiko* (Giov 6,11; Lc 3,11 ecc.) e *samaleikoh* (Lc 20,31; Mc 12,21 ecc.) che trovano corrispondenza nel gr. ὁμοίως e nel lat. *similiter*.

Samaleikoh ricorre anche nella *Skeireins* (7,15) ma il brano risulta citato con qualche aggiunta dal Vangelo di Giovanni 6,11.

La costruzione di *analeiko*, *samaleiko* e *samaleikoh* è identica: l'avverbio introduce sempre la frase, seguito immediatamente o dopo qualche parola dal correlativo *swe*, per cui l'uso di *analeiko* non può essere attribuito ad esigenze morfologiche.

Esso potrebbe invece risalire alla prevalenza numerica di aggettivi con prefisso *ana-* che avrebbero sopraffatto quelli col prefisso *sama-*.

In tutta la *Skeireins* infatti *samaleiko* e *samana* ricorrono solo in frasi citate dalla Bibbia. I composti con *ana-* risultano invece molto numerosi: *anabusns*, *anamahts*, *anastodeins*, *anawairps*, *anaaukan*, *anafilhan*, *anahaitan*, *anahneiwān*, *anakumbjan*, *anakunnan*, *anananþjan*, *anastodjan*. A questi bisogna aggiungere l'aggettivo *anasiuns* e l'avverbio *unanasiuniba* che risultano usati solo nella *Skeireins*.

E. Benveniste³¹ sostiene che la riduzione di *leik* a suffisso si manifesta, benché limitatamente, già in gotico.

³¹ Op. cit., pp. 28-31.

Inizialmente esso si aggiunge ai temi pronominali e avverbiali fondando una classe di aggettivi (p. 28). Questa evoluzione mi pare in fase più avanzata nella *Skeireins* ove ricorrono ben tre composti con *-leik* assenti nella Bibbia: l'avverbio *analeiko*, l'aggettivo *ibnaleiks* (5,26) e il sostantivo *anþarleikei* (5,15 e 6,14).

A. Trutmann³² è del parere che le locuzioni avverbiali con *-leik* siano precedenti quelle aggettivali.

11 *anasiuns* — 2,23 e 26 — visibile

us saiwalai jah leika, jah anþar þize anasiun wisando (l'uomo è formato) di anima e di corpo e il secondo di questi due elementi è visibile.

jah þata anasiunjo wato (e l'acqua visibile).

In questo passo il discorso verte su di un parallelo: essendo l'uomo composto di anima e di corpo, l'una invisibile e l'altro visibile anche al sacramento del battesimo occorrono due elementi e cioè l'acqua visibile e lo spirito invisibile.

La radice di *anasiuns* appare:

1) nel sostantivo *siuns* 'aspetto', 'visione', 'figura', 'volto', (gr. εἶδος, lat. *species*) che in questa accezione (cfr. *Sk* 6,23 da Giov 5,37) è sinonimo di *andawleizn*, *wlits*, *ludja* e *andaugi* esprimenti tutti 'volto' in corrispondenza del gr. πρόσωπον e del lat. *facies*³³.

2) nell'avverbio *unanasiuniba* 'senza essere visto', 'in modo invisibile', attestato anch'esso esclusivamente nel *Commento* 8,2.

³² Op. cit., p. 53.

³³ *Andaugi* ha piuttosto il valore di 'presenza' (II Cor 10,1), mentre *wlits* e *andawleizn* quello di 'viso', 'faccia'. Questa diversa resa dello stesso termine (greco o latino) testimonia della ricchezza lessicale del gotico.

Gli aggettivi visibile invisibile sono resi nella Bibbia con *gasaihvans* e *ungasaihvans*: II Cor 4,18 — *ni fairweitjandam þize gasaihvanane ak þizei ungasaihvanane* (perché non mirino alle cose visibili ma a quelle invisibili). Col 1,16 — *þo gasaihvanona jah þo ungasaihvanona* (le cose visibili e quelle invisibili).

Nel primo caso il corrispondente greco è *βλεπόμενα* e quello latino *quae videntur* o *quae non videntur*; nel secondo il lat. è *visibilia/invisibilia* e il gr. *ὄρατά* o *ἀόρατα*.

Come risulta dagli esempi addotti *anasiuns* e *gasaihvans* sono adoperati entrambi in ambito cristiano ed esprimono lo stesso concetto; lo dimostra anche l'ultima parola del II foglio della *Skeireins*: *gasaihvan* seguita probabilmente dalla parola *wato*. *Gasaihvan wato* è una variazione di *anasiunjo wato* adoperata nel rigo precedente.

G.W.S. Friedrichsen traduce con *ὄρατόν* sia *anasiuns* che *gasaihvans* e quindi è chiaro che li considera sinonimi.

L'uso di *anasiuns*, un aggettivo da base sostantivale e non participiale, in luogo di *gasaihvans*, denota un perfezionamento lessicale.

A tutto ciò va aggiunto un maggior impiego dei termini con prefisso *ana-*, (v. n. 10) nonché una preferenza per i composti con la radice **siun*: tutte le forme da questa radice, tranne *silbasiuneis* Lc 1,2, sono esclusive della *Skeireins* e per rendere la parola volto, viso, tra i molti sinonimi menzionati la scelta è caduta proprio su *siuns* (6,27).

12 *andsaljan* — 5,21 — rendere onore

jah... guda unbauranamma andsaljan sweripa (e rendere onore a dio non incarnato).

Esiste anche il verbo semplice *saljan* e il composto *gasaljan* 'sacrificare'.

Il verbo onorare è espresso invece con:

1) *sweran* Lc 18,20; Giov 12,26 (lat. *honorare*, gr.

τιμᾶν) che può avere anche il senso di glorificare (Giov 12,23);

2) *blotan* Mc 7,7 lat. *colere*, gr. *λατρεύειν*.

Nella *Skeireins sweran* appare solo in citazioni bibliche e cioè al foglio 5,19 e 23: *ei allai sweran sunu swaswe swerand attan* (affinché tutti onorino il figlio come onorano il padre), variato con *sweripa usgiban* 'rendere onore' (5,22 e 24): *ni ibnon ak galeika sweripa usgiban uns laiseip* (ci insegna a rendere non un uguale ma un simile onore).

Tra *andsaljan sweripa* e *usgiban sweripa* potrebbe sussistere una lieve differenza in quanto *andsaljan* è riferito al padre, mentre *usgiban* è usato una prima volta in rapporto sia al padre che al figlio e una seconda unicamente al figlio. Considerato che nel quinto foglio il discorso verte sulle attribuzioni del padre e del figlio e le parole, sapientemente dosate, reintroducono furtivamente la dottrina ariana condannata al Concilio di Nicea, non è improbabile che due verbi diversi siano adoperati per 'rendere onore' a due persone non uguali ma simili.

L'uso di espressioni come *sweripa andsaljan* o *sweripa usgiban*, in luogo del più generico *sweran*, adoperato nella Bibbia, rivela in ogni caso una fraseologia più ricercata.

13 *anþarleikei* — 5,15 e 6,14 — diversità, differenza

ni auk þatainei namne inmaideins twaddje andwairþje anþarleikein bandweiþ (infatti non solo il divario dei nomi indica la differenza tra le due persone).

maht ist anþarleikein inmaidjan (può essere scambiata per qualche cosa diversa).

In Tim 1,3 è documentato l'avverbio *anþarleiko* (lat. *aliter*, gr. *ἕτερο* [διδασκαλεῖν]).

Il concetto 'differenza' ricorre nell'Epistola ai Romani 10,12, ove appare adoperata la parola *gaskaideins*:

ni auk ist gaskaideins Iudaiaus jah Krekis (non c'è differenza tra giudei e greci), gr. διαστολή, lat. *distinctio*.

Anþarleikei e *gaskaideins* sembrerebbero sinonimi. In realtà *gaskaideins* significa 'differenza' (mancanza di medesima qualità o forma rispetto a un'altra cosa), mentre *anþarleikei* indica 'diversità', cioè differenza totale rispetto ad altra cosa. Ritengo pertanto che la scelta di *anþarleikei* nel *Commento* sia dovuta all'intento di sottolineare la diversità sostanziale esistente tra il padre e il figlio. Gli ariani infatti negavano la consustanzialità tra le prime due persone della Trinità.

14 *aukan* — 4,11 — aumentare, dilagare, diffondersi

jah aukandei all manne du gudis kunþja tiuhandei
(e diffondendosi condusse ogni uomo alla conoscenza di dio).

Questo termine manca nell'elenco di Bennett, forse perché nella Epistola ai Tessalonicesi 4,1 si incontra *gaaukan*, 'progredire', in corrispondenza del gr. περισσεύειν e del lat. *abundare*.

Questo verbo è attestato in gotico con altri prefissi: *anaaukan* (Sk. 6,22; Mt 6,27; Lc 3,20) e *biaukan* 'aggiungere', gr. προστιθέναι, e, accanto a *auknan* (Col 2,19) 'aumentare', *biauknan* 'crescere' perfettivo come *gaaukan*, reso anch'esso in greco con περισσεύειν e in lat. con *abundare*.

'Aumentare' è espresso ancora con *managjan* (II Cor 9,10) e *ufarassjan* (II Cor 4,5) sempre in corrispondenza del gr. περισσεύειν e del lat. *abundare*.

La constatazione che il greco e il latino siano resi in gotico con quattro verbi diversi induce a qualche riflessione sulla ricchezza lessicale del gotico, anche se essa esula dallo scopo di questa indagine che si prefigge di individuare i motivi dell'uso di *aukan* in luogo di *gaaukan*.

La funzione del prefisso *ga-* in gotico è tuttora discussa. F. Kauffmann³⁴ attribuisce la produttività del prefisso *ga-*

³⁴ *Der Stil der gotischen Bibel*, in « ZfdPh » 48, 1920, p. 234.

in gotico al ritmo liturgico e all'intento di distinguere la lingua religiosa da quella profana. Secondo W. Streitberg invece il prefisso *ga-* ha valore perfettivo³⁵. Ph. Scherer³⁶ scorge tra due verbi con o senza *ga-* variazioni temporali, mentre M. Marache³⁷ sostiene che il *ga-* apporta al verbo a cui è anteposto variazioni morfologiche. H. Pollak da parte sua³⁸ ritiene che il prefisso *ga-* influisce sul valore semantico del verbo. Queste diverse teorie, anche se sostenute da numerosi esempi, non trovano riscontro in tutta la casistica esistente, come gli stessi studiosi sono costretti a riconoscere. La mia impressione è che la questione non possa essere risolta in toto ma vada esaminata caso per caso, come ha fatto recentemente A. Giacalone Ramat³⁹ in uno studio sui composti nominali gotici e altotedeschi con *ga-*. Laddove poi non è riscontrabile tra i due verbi (con o senza prefisso) alcuna differenza morfologica o semantica si può pensare ad una esigenza di ritmo o di intonazione. Nel nostro caso *gaaukan* (Tes 4,1) presenta rispetto ad *aukan* (Sk 4,11) valore perfettivo.

15 *balþjan* — 2,1 — osare, avere il coraggio

faur ina balþeiþ (osò per lui).

Dalla stessa radice di questo verbo derivato dall'aggettivo **balþs*⁴⁰, 'ardito', sono attestati il sostantivo *balþei* (Sk 8,13 e 20; Ef 3,12; 6,19; Tim 3,13 e II Cor 3,12), corrispondente al gr. *παρησία* e al lat. *fiducia*, l'avverbio

³⁵ *Perfektive und imperfektive Aktionsart im gotischen*, in « PBB » 15, 1891, pp. 70-178.

³⁶ *The Theorie of the gothic proverb ga-*, in « Word » 20, 1964, pp. 222-245.

³⁷ *Die gotischen verbalen Ga-komposita im Lichte einer neuen Kategorie der Aktionsart*, in « ZfdA » 90, 1960, pp. 1-35.

³⁸ *Über ga- beim gotischen Verb*, in « PBB » 93, 1971, pp. 1-28.

³⁹ *A proposito di composti germanici con ga-*, in « Studies in Greek Italic and Indo-European Linguistics » - Offered to L. R. Palmer, Innsbruck, 1976, pp. 65-76.

⁴⁰ Cfr. S. Feist, op. cit.

balþaba 'apertamente', 'pubblicamente' come resa del gr. *παρρησία* e del lat. *palam* (Giov 7,13 e Col 2,15), nonché il composto *þrasabalþei*, documentato anch'esso esclusivamente nella *Skeireins* (cfr. n. 52).

'Osare' è espresso nella Bibbia con:

1) *gadaursan* - Lc 20,40; Mc 12,34; Cor 6,1; II Cor 10,2 (gr. *τολμᾶν*, lat. *audere*; Ef 6,20 (gr. *παρρησιάζεσθαι*, lat. *audere*);

2) *anananþjan* - Sk 4,27; Mc 15,43 (gr. *τολμᾶν* lat. *audacter introire*) e Rom 10,20 (gr. *ἀποτολμᾶν* lat. *audere*).

Che questi due verbi siano sinonimi lo dimostra, oltre alle corrispondenze greche e latine negli esempi addotti (quasi sempre *τολμᾶν* e *audere*), anche la frase al II Cor 11,21 in cui *τολμᾶν* e *audere* ripetuti due volte sono variati in gotico con *anananþjan* e *gadaursan*:

*ip in þammei we was anananþeiþ, in unfrodein
qiba, gadaurs jah ik*

*ἐν ᾧ δ' ἄν τις τολμᾷ ἐν ἀφροσύνη λέγω τολμῶ καγῶ
In quo quis audet (in insipientia dico) audet et ego.*

La retroversione in greco effettuata da G.W.S. Friedrichsen riporta per *balþjan* appunto il verbo *τολμᾶν*.

I termini derivati dalla radice **balþ* conservano nella *Skeireins* il valore semantico dell'aggettivo da cui provengono.

Oltre al verbo *balþjan* 'aver coraggio' anche il sostantivo *balþei* ha nella *Skeireins* il senso di 'coraggio' 'ardimento' (8, 13: *ip jainai in unseleins seinaiþos balþein ize ni usþulandans* - ma essi non tollerando nella loro malvagità il coraggio di quelli...), mentre nella Bibbia esprime 'fiducia', 'sicurezza', 'franchezza' (gr. *παρρησία* lat. *fiducia*). Allo stesso modo l'avverbio *balþaba* corrisponde al gr. *παρρησία* e al lat. *palam*. Questo aspetto conservativo del lessico della *Skeireins* farebbe pensare ad un'area dialettale diversa da

quella in cui avvenne la traduzione della Bibbia ove i derivati da **balþ* avevano avuto uno slittamento semantico per cui il verbo corrispondente veniva espresso da *ananþjan* e *gadaursan*.

16 *bibaurgeins* — accampamento — 3,15

*witoþ raidida azgon kalbons gabrannidaizos utana
bibaurgeinaiþ* (la legge prescriveva le ceneri di una giovenca arsa fuori dell'accampamento).

La radice è presente in *baurgs*, 'fortezza', 'città', *baurgwaddius*, 'muro della città' e *baurgja*, 'cittadino'.

La parola accampamento non appare nei frammenti superstiti della *Bibbia gotica*. Una frase analoga a quella citata è contenuta nella Epistola agli Ebrei 13,11 in cui si menziona: 'il corpo di un bue cremato fuori dell'accampamento'⁴¹ ma proprio per questa epistola sussiste il dubbio se sia stata tradotta o meno in gotico a causa del suo contenuto che non poteva essere accettato da un ariano quale era il traduttore della Bibbia.

Pertanto non è facile accertare se questo termine esistesse già all'epoca di Ulfila o sia una neoformazione sorta in un periodo successivo.

Benché gli astratti in *-eins* risultino in aumento nel gotico della *Skeireins*, la radice prettamente germanica di *bibaurgeins*, nonché la verosimile esistenza nel lessico gotico di un termine per 'accampamento' mi induce a propendere per la prima ipotesi.

17 *birunains* — 3,4 — persecuzione

*ei so garehsns bi ina nehwa andja was þairh Herodes
birunain* (che il suo compito volgeva alla fine a causa della persecuzione di Erode).

⁴¹ In corrispondenza di questo termine il testo lat. presenta *castra*, quello greco *παρεμβολή*.

Streitberg avvicina questo termine al gr. ἐπιβούλευσις ma lo rende con *Nachstellung, Anschlag*; Feist lo fa derivare da **birunan*. Dietrich^{41 b} lo traduce con *Eingreifen* e Bennett con *beguiling*. Anche nella traduzione di Friedrichsen il termine greco corrispondente è ἐπιβούλευσις.

Giovanni in realtà non fu né ingannato né insidiato da Erode, per cui a mio parere *birunains* esprime persecuzione e potrebbe derivare dal verbo *birinnan*, 'circondare', (in senso tutt'altro che benevolo), 'assediare' e quindi essere accostato a 'perseguitare'. 'Persecuzione' è resa in gotico anche con:

1) *wraka* (Mc 10,30; e II Tim 3,11 e 12)

2) *wrakja* (Mc 4,17; Gal 6,12 e II Tes 1,4;

3) *wrekei* (II Cor 12,10) tutti in corrispondenza del gr. διωγμός e del lat. *persecutio*.

L'uso di *birunains* testimonia una divergenza lessicale tra la *Skeireins* e la Bibbia e a questo proposito c'è da rammentare che gli astratti verbali in *-eins* o *-ains* risultano molto numerosi nel Commento.

18 *brinnan* — 6,5 — ardere

jains was lukarn brinnando jah liuhtjando (Quegli era la lampada ardente e luminosa).

Questo brano è compreso in una delle numerose citazioni bibliche inserite nella *Skeireins* probabilmente al fine di avvalorare il discorso con parole tratte dagli Evangelii.

Il brano corrispondente (Giov 5,35) non è compreso tra i frammenti della Bibbia gotica, tuttavia, laddove è stato possibile un confronto, si è potuto accertare che tra le citazioni bibliche contenute nel Commento e i passi cor-

^{41 b} *Die Bruchstücke der Skeireins*, p. 7.

rispondenti dei Vangeli in gotico non sussiste alcuna differenza a livello lessicale⁴², il che induce a respingere la tesi che considera la *Skeireins* un'opera di traduzione.

L'assenza di *brinnan* nei Vangeli è quindi occasionale.

19 *disskaidan*, — 8,2 — dissipare

unanasiuniba unselein ize nauk disskaidandein (senza esser visto, pur dissipò la loro malvagità).

Streitberg e Feist lo traducono con *zerteilen*; Bennett (p. 79) con *to disperse*.

Nella Bibbia esso è attestato senza prefisso (*skaidan*) o con prefisso diverso (*afskaidan, gaskaidan, gaskaidnan*).

20 *doms* — 2,17 e 6,16 — gloria

ip nasjands pana anawairpan dom is gasaihvands (ma il salvatore vedendo la futura gloria di lui [di Nicodemo])

ip po weihona waurstwa... gaswikunþjand(ona) þis waurkjandins dom (ma queste sante opere... attestano la gloria di colui che le compie).

Feist, Streitberg e Dietrich rendono questa parola con *Ruhm*, evidentemente in analogia ad altre lingue germaniche antiche ove questo termine (an. *domr*, ags. e as. *dōm*), accanto al significato base concernente l'ambito giuridico (v. n. 1 *afdomeins*), aveva anche quello di 'onore', 'gloria', derivato con tutta probabilità dalla dignità e dal decoro inerenti all'esercizio della giustizia. Bennett respinge questa interpretazione e traduce *doms* una prima volta al 2,17 con *discernment* e una seconda al 6,16 con *distinction*, appellandosi al significato del verbo corrispondente a *domjan to distinguish*⁴³.

⁴² Cfr. « AION » Sez. Germ., 16, 1, 1973, pp. 7-15.

⁴³ Op. cit., pp. 116-117. L'interpretazione di Bennett è accolta da A. Trutmann, op. cit., p. 150.

E. Benveniste interpreta *doms* come 'natura', 'stato', 'condizione' mentre Friedrichsen accetta il senso di 'fama', 'onore' e traduce al 2,17 con $\tau\mu\eta$ e al 6,16 con $\delta\acute{o}\xi\alpha$.

Negli evangeli il concetto di gloria viene espresso con:

1) *hauheins* (gr. $\delta\acute{o}\xi\alpha$ lat. *gloria*) Giov 8,50; 54; 9,24; 11,4; 12,43;

2) *wulpus* Mt 6,13 e 29; Giov 11,40 e 12,41; II Cor 8,23; Lc 9,26 in corrispondenza del gr. $\delta\acute{o}\xi\alpha$ e del lat. *gloria*.

3) *hwoftuli*: Cor 5,6 e 15,31; II Cor 1,12,14; 5,12; 9,3; Tes 2,19; gr. $\kappa\alpha\acute{\upsilon}\chi\eta\mu\alpha$ e $\kappa\alpha\acute{\upsilon}\chi\eta\sigma\iota\varsigma$ lat. *gloria* e *gloriatio*.

Sebbene i tre termini siano adoperati sempre in ambito cristiano, hanno una sfumatura diversa anche laddove il corrispondente greco o latino è lo stesso: *hauheins* esprime la gloria di dio nel senso di 'onore', 'glorificazione'⁴, *wulpus* lo splendore, *hwoftuli* invece esprime 'vanto' e non è mai riferito a Dio o a Cristo.

L'impiego di *doms* in luogo di *wulpus* o di *hauheins* è da attribuire ad una diversità del lessico della *Skeireins* nei confronti di quello della Bibbia.

21 *fauramanwjan* — 4,8 — preparare

jah fauramanwjandei saiwalos pize daupidane fra-lailot aiwaggeljons mereinai (e preparando le anime dei battezzati, divulgava l'annuncio dell'evangelo).

La stessa radice ricorre in *manwus* 'pronto' da cui il sostantivo *manwipa* 'disponibilità' e i verbi *manwjan* 'pre-

⁴ Cfr. K. F. Freudenthal, op. cit., pp. 16-17.

parare', 'mettere a posto', *gamanwjan* 'preparare a' e *fauragamanwjan* 'preparare', 'predisporre'. Quest'ultimo appare in:

Rom 9,23 *hoei fauragamanwida du wulpau* (che aveva predisposto per la gloria) gr. $\pi\rho\eta\tau\acute{o}\iota\mu\alpha\sigma\epsilon\nu$ lat. *praeparavit*

II Cor 9,5 *fauragamanwjaina pana fauragahaitanan aiwlaugjan izwarana* (per preparare la benedizione promessa) gr. $\pi\rho\kappa\alpha\tau\alpha\rho\tau\acute{\iota}\sigma\omega\sigma\iota\nu$ lat. *praepararent*;

Ef 2,10 *hoei fauragamanwida gup* (che dio aveva predisposto) gr. $\pi\rho\eta\tau\acute{o}\iota\mu\alpha\sigma\epsilon\nu$ lat. *praeparavit*.

Fauramanwjan e *fauragamanwjan* sembrerebbero sinonimi ma potrebbe sussistere una lieve divergenza semantica o morfologica che, essendo intraducibile nelle lingue moderne, non si riesce a rilevare. È mia opinione tuttavia che l'autore del *Commento* laddove è possibile preferisca le forme senza il prefisso *ga-* (v. *maudjan* n. 39).

22 *faurrinnan* — 3,11 — precedere, essere il precursore

ak Iohanne hausjandans pamma faurrinnandin aiwaggeljon (ma di prestare ascolto a Giovanni, il precursore dell'evangelo).

La parola 'precursore' è scarsamente documentata nella Bibbia, poiché i testi latini e greci esprimono la missione svolta da Giovanni prima della venuta di Cristo con i termini *angelus* e $\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$.

Mal 3,1 *et mitto angelum meum* — $\tau\acute{o}\nu \alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\acute{o}\nu \mu\omicron\upsilon$

Mt 11,10 e Mc 1,2 *ik insandja aggilu meinana faura pus, saei gamanweip wig heinana faura pus* (io mando il mio messaggero davanti a te a prepararti la via).

Giovanni naturalmente non è un angelo, per cui il termine greco e latino va inteso col valore originario di nunzio, messaggero.

La traduzione gotica si inserisce nella stessa prospettiva.

La parola latina *precursor*, gr. πρόδρομος appare nel I Libro dei Re 8,11 ma non è riferita a Giovanni, bensì agli schiavi che corrono dinanzi al cocchio del re.

Nella Epistola agli Ebrei 6,20, invece, gli stessi termini sono riferiti a Gesù: *ubi precursor pro nobis introivit Iesus* - gr. πρόδρομος.

L'azione del 'precedere' riferita a Giovanni è riscontrabile in Lc 1,76: *jah þu barnilo... fauragaggis auk faura andwairþja frauþins* (e tu fanciullo precederai infatti la presenza del signore) gr. προπορεύση, lat. *praeibis* e in Lc 1,17 *jah silba fauraqimiþ in andwairþja is* (ed egli precederà la sua presenza) gr. προελεύσεται, lat. *praecedet*.

Soltanto mediante il confronto con la versione gotica del Libro dei Re e della Epistola agli Ebrei, la cui traduzione in gotico è dubbia, si potrebbe accertare se *faurinnands* sia stato adoperato da Ulfilà oppure se esso sia una neoformazione dell'autore della *Skeireins*. La presenza di termini diversi nei testi latini e greci (*angelus* e ἄγγελος - *precursor* e πρόδρομος) mi lascia propendere per la prima ipotesi. G.W.S. Friedrichsen rende *faurinnands* con πρόδρομος.

23 *gaaggwei* — 1,18 e 1,27 — limitazione

in garaihteins gaa(g)gwein (con la limitazione della giustizia)

witodis gaaggwei (la limitazione della legge).

Streitberg, Feist e Dietrich sono concordi nel tradurre questo termine con *Einschränkung*; Mossé⁴⁵ lo rende

⁴⁵ *Manuel de la langue gotique*, Paris 1956.

con *limitation*, mentre Bennett propone *containt, enforcement*. In realtà il concetto di costrizione è reso nello stesso foglio della *Skeireins* con *naups: ak nauþai ga-waurhtedi manne ganist* (ma operava la salvezza degli uomini con la costrizione). G.W.S. Friedrichsen⁴⁶ interpreta *restriction* nel senso di 'restrizione imposta dalla legge'.

L'aggettivo della stessa radice *aggwus* esprime sempre il concetto di 'limitato', 'stretto' e non di 'costretto': gr. στενός, lat. *angustus*, mentre il verbo *gaaggwan* (II Cor 4,8) ha il senso di angustiare.

Il sostantivo *aggwiþa* ha in qualche caso il significato di tribolazione (Tes 3,3 e II Tes 1,6 gr. θλίψις, lat. *tribulatio*), mentre altrove (Rom 8,36 e II Cor 6,4) quello di angustia, angoscia (gr. στενοχωρία, lat. *angustia*).

Friedrichsen traduce in greco *gaaggwei* con στενοχωρία, ammettendo implicitamente che *aggwiþa* e *gaaggwei* sono sinonimi. In tal caso la scelta di *gaaggwei* potrebbe essere attribuita al declino dei sostantivi in *-iþa* riscontrabile nella *Skeireins*: negli otto fogli questi astratti aggettivali sono appena quattro, di cui uno inserito in un brano citato dalla Bibbia.

24 *gadob* — 1,16 — conveniente

patuh wesi wiþra þata gadob (tutto questo sarebbe contro ciò che si conviene)

Streitberg, Feist e Bennett considerano questa forma un sostantivo neutro. Friedrichsen lo rende con παρά τὸ πρόπον. Nelle Epistole ricorre l'aggettivo *gadofs* nella forma neutra *gadob* accompagnato dal verbo essere come corrispondente del gr. πρόπει e del lat. *decet*.

Questa forma aggettivale neutra appare anche nella *Skeireins* 1,19: *gadob nu was mais* (era dunque più conveniente) e 2,21: *naudipaurfts auk was jah gadob wistai*

⁴⁶ *Gothic Notes*, in « *Medium Aevum* » 29, 1960, pp. 184-86.

(era tuttavia necessario e conforme alla natura). Al foglio 3,17 *gadob* nell'espressione ' *swaswe gadob* ' è ritenuta una forma preteritale di *gadaban* anche se questo verbo risponde al gr. συμβάλω e al lat. *evenio*, 'avvenire', 'accadere' » (cfr. Mc 10,32), mentre al 3,17 dovrebbe avere il senso di 'conveniva', 'si addiceva'. Infatti Streitberg afferma che in questo passo *gadof* è usato 'im Sinne von *gadob* ist' gr. πρέπει. Sono del parere che si tratti sempre della stessa forma aggettivale, sostantivata al 3,16, e con l'omissione dell'ausiliare al 3,17.

Non condivido pertanto l'interpretazione da più parti sostenuta, secondo cui *gadob* al 1,16 sarebbe un sostantivo da rendere con 'ordinamento', 'convenienza'. Di conseguenza non ritengo che la parola sia da annoverare tra i termini trasmessi unicamente dalla *Skeireins* poiché è riscontrabile anche nella Bibbia.

25 *gahvairbs* — 6,25 — docile, ossequiente, ubbidiente.

unte at þaim gahvairbam frakunnan ni skuld ist
(poiché gli ossequienti non devono essere disprezzati).

Il concetto è espresso nei Vangeli con *ufhausjands* in corrispondenza del gr. ὑπήκοος e del lat. *obediens* (II Cor. 2,9; Fil. 2,8) e del gr. ἐν ὑποταγῇ lat. *subditus* (Tim. 3,4).

Che tra *ufhausjands* e *gahvairbs* sussiste una affinità semantica è dimostrato dalla resa di Tit. 1,6: got. *ungahvairbs*, gr. ἀνοπότακτος, lat. *non subditus* rispetto a Tim. 3,4: got. *ufhausjands*, gr. ἐν ὑποταγῇ lat. *subditus*.

Tra i due aggettivi tuttavia permane una sfumatura diversa, poiché mentre il primo ha solo il senso di 'obbediente', l'altro ha piuttosto il valore di 'docile', 'cedevole'.

L'esistenza della forma negativa *ungahvairbs* dimostra che l'aggettivo *gahvairbs* non è una formazione posteriore alla traduzione di Ulfila. Il suo uso quindi nella *Skeireins*

è dovuto probabilmente alla libera scelta tra i sinonimi esistenti⁴⁷.

26 *gahvatjan* — 1,15 — indurre

jah þairh liugn gahvatjandin ufargaggan anabusn (e lo indusse con la menzogna a violare il comandamento).

Streitberg e Feist leggono la vocale radicale di questo verbo *o* mentre Bennett, avvalendosi di tecniche più aggiornate, nota che la originaria *o* era stata corretta in *a*, lezione questa già proposta da Uppström⁴⁸ e accettata da F. Holthausen^{48 bis}.

Il verbo debole di prima classe *gahvotjan* ricorre nella Bibbia col senso di minacciare (lat. *increpare*, gr. ἐπιτιμῆσαι (Lc 9,21; 42; Mc 9,25).

Il contesto tuttavia avvalora la lezione di Bennett: il diavolo non ha minacciato l'uomo affinché violasse la legge di dio ma lo ha allettato a farlo con la menzogna.

G.W.S. Friedrichsen accosta questo verbo al lat. *acuere* e al gr. ἐπόξυνεν.

27 *ganamnjan* — 2,24 — nominare, menzionare

jah twos ganamnida waihts (e menzionò due cose).

Nella Bibbia ricorre spesso il verbo senza prefisso *namnjan*. Esso però appare adoperato quasi sempre con valore medio-passivo: Lc 7,11; lat. *vocare*, gr. καλεῖν, Ef 2,11 lat. *dicere*, gr. λέγειν.

Il prefisso *ga-* in questo caso conferisce al verbo valore transitivo.

⁴⁷ Friedrichsen, op. cit., 1961-62, p. 373 traduce *gahvairbs* con ὑποτασσομένος.

⁴⁸ Cfr. Streitberg, p. 64 e Feist, p. 184.

^{48 bis} *Gotisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1934.

28 *gatemiba* — 2,24 — convenientemente, come si conviene

duppe gatemiba... jah twos ganamnida waihts (perciò come si conviene... menzionò due cose)⁴⁹.

Il verbo *gatiman* è attestato in Lc 5,36 in corrispondenza del gr. συμφωνεῖ e del lat. *convenit*.

Una forma aggettivale di analogo significato è *gadofs*, di cui manca il rispondente avverbio. D'altra parte, come ho già rilevato, nella *Skeireins* prevale la formazione avverbiale in *-ba*, nonché la tendenza a rendere con un avverbio una espressione nominale.

29 *gawandeins* — 1,27 — conversione

*Ip in pizei nu witodis gaaggwei ni patain gawandeinai*⁵⁰... (ma dato che con la limitazione della legge e non soltanto con la conversione...).

La parola 'conversione' in senso cristiano è scarsamente documentata nella Bibbia, probabilmente a causa dello stile greco e latino che tende ad evitare termini astratti; ricorre nell'Antico Testamento, Cant 7,10 e Eccl 38,22 e nel N.T. solo negli Atti 15,3 in corrispondenza del gr. ἐπιστροφή e del lat. *conversio*.

Il verbo convertire invece è adoperato molto più spesso ed appare anche nei frammenti della Bibbia gotica espresso da *gawandjan* che può avere valore transitivo, intransitivo e medio: (Lc 1,16; Giov 12,40; Mc 4,12) in corrispondenza del gr. ἐπιστρέφειν e del lat. *convertere*. *Gawandjan* però ha conservato in molti casi il valore di rivolgersi, ricondurre, che aveva prima che ne fosse mo-

⁴⁹ Friedrichsen, op. cit., 1961-62, p. 47 e 50 rende questo avverbio con πρεπόντως e l'aggettivo *gadofs* con πρέπον.

⁵⁰ La riga in cui è compresa questa parola è di difficile lezione: tutte le edizioni registrano *gawandeinai*, mentre Bennett, mediante i raggi ultravioletti ha accertato la forma *gawandeins*.

dificata l'area semantica ad opera del cristianesimo: Lc 10,6 (lat. *reverti*, gr. ἀνακάμπτειν); Lc 17,18 (lat. *redire*, gr. ὑποστρέφειν)⁵¹.

Nella *Skeireins* invece esso ha sempre valore cristiano (1,17 e 3,18) il che dimostra che la fase di transizione del significato da 'rivolgersi' a 'convertire' si è esaurita⁵².

L'assenza in gotico dell'A.T. e degli Atti rende impossibile accertare se *gawandeins* fosse stato adoperato anche da Ulfila. La grande varietà di composti verbali conati dal vescovo visigoto, nonché l'esistenza del verbo *gawandjan* nella Bibbia col significato di convertire rende questa ipotesi molto verosimile⁵³.

30 *haldis* — 4,22 — più

akei ni þe haldis airþeins was (ma tanto meno era della terra).

Questa forma è presente solo nella locuzione avverbiale *ni þe haldis*, che, assieme a *and þana laist* e *in allaim alamannam* non trovano corrispondenza in greco e in latino⁵⁴.

31 *hrainei* — 3,9 — purificazione

in pizei ju jah leikis hraineino inamaidips was sidus jah so bi guþ hrainei anabudana was (poiché anche l'uso delle detersioni del corpo si era già trasformato ed era stata ordinata la purificazione voluta da dio).

⁵¹ Cfr. P. Scardigli, *La conversione dei Goti al Cristianesimo*, in « Settimane di Studi del Centro italiano di Studi sull'alto Medioevo », Spoleto 1967, p. 82.

⁵² Data la coesistenza in gotico dei due significati del verbo *gawandjan* non mi pare accettabile l'affermazione del Betz, *Deutsch und Lateinisch*, Bonn, 1965, p. 64, che il prefisso *ga-* sia cristianizzante.

⁵³ Friedrichsen, op. cit., p. 48, traduce *gawandeins* con ἐπιστροφή.

⁵⁴ Cfr. Bennett, op. cit., p. 38.

La stessa radice è contenuta nei sostantivi *hraineins*, *gahraineins* e *unhrainei*, nel composto *hrainjahairts*, nell'aggettivo *hrains*, nonché nel verbo *hrainjan* e suoi composti.

Il concetto di purificazione è espresso in gotico anche da:

- 1) *hraineins* Lc 2,22
- 2) *gahraineins* Lc 5,14 e Mc 1,44
- 3) *swikneins* Sk 3,8 e 4,2.

I primi due termini hanno come corrispondenti il gr. *καθαρισμός* e il lat. *purgatio* o *emendatio* e si riferiscono entrambi alla purificazione in ambito religioso ma non cristiano. Le forme nel III foglio della *Skeireins*: *leikis hraineino* e *witodis hrainein*, riferite una prima volta alla purificazione del corpo e una seconda a quella imposta dalla legge, potrebbero appartenere sia all'astratto aggettivale *hrainei* che all'astratto verbale *hraineins*. Considerato però che quest'ultimo termine è usato sia nella Bibbia che nella *Skeireins* in ambito extracristiano l'esistenza di una opposizione *hraineins/hrainei* è giustificata dall'intento di porre in rilievo il particolare valore semantico di *hrainei* che indica la purificazione cristiana voluta da dio.

La forma *hrainei* tuttavia doveva, forse col senso di 'purezza', essere nota all'epoca di Ulfila, poiché nella Bibbia ricorre *unhrainei* (Col. 3,5) col senso di 'impudicizia' gr. *ἀκαθαρσία*, lat. *immunditia*.

Per *swikneins* v. n. 49.

32 *hranjahairts* — 6,27 — puri di cuore

audagai... þai hrainjahairtans (beati... i puri di cuore).

Questo composto, benché ricorra soltanto in questo passo, non può essere considerato una neoformazione dell'autore, poiché esso è inserito in una citazione tratta dal vangelo di Matteo 5,8.

È probabile quindi che esso ricorresse anche nel passo mancante della Bibbia gotica in corrispondenza del gr. *καθαροὶ τῆ καρδία* e del lat. *mundo corde*.

33 **hwssopo* — 3,16 — issopo

afaruh þan þo in wato wairpandans hrain, jah hwsso-pon jah wullai raudai ufartrusnjandans (dopo di che la si gettasse nell'acqua pura e la si aspergesse con issopo e lana rossa).

Il passo è compreso nella descrizione del rito giudaico della purificazione descritto nei Num 19,6.

Il termine issopo, una pianta della famiglia delle labiate, è, secondo Streitberg e Feist, un prestito dal greco *ὑσσώπος*. La presenza della *h* iniziale tuttavia farebbe pensare ad una mediazione dal latino *hyssopum*.

Trattandosi di una parola di uso poco frequente la sua assenza nella Bibbia gotica è giustificata. È probabile che sarebbe compresa nel lessico di Ulfila se ci fosse pervenuta la traduzione dell'A.T.

34 *hwaparuh* — 5,22 — ciascuno dei due

eipar galaubjandans sweripa hwaparamme⁵⁵ usgibaima bi wairþidai (Pertanto essendo credenti dobbiamo rendere onore a ciascuno dei due secondo la dignità).

Formato dal pron. interrogativo *hwapar* (che è adoperato nella Bibbia Lc 7,42; 5,23 Mt 9,5 e Mc 2,9) con l'aggiunta della particella *-uh* non si differenzia molto nel significato da *ainhwaparuh* che appare anch'esso esclusivamente nella *Skeireins* (n. 7).

⁵⁵ La lezione è controversa tra *hwaparamme* o *hwaparammeh*. Bennett, *The Milanese Leaves of the Skeireins*, in «PMLA» 65, 1950, p. 1277, avvalendosi di tecniche più moderne, e cioè delle radiazioni ultraviolette, accerta che l'ultima lettera è una *e*.

L'esistenza di questi due pronomi indefiniti dimostra, oltre al perdurare nel sistema morfologico gotico dell'uso del duale, anche la varietà espressiva di questa lingua o forse di quella della *Skeireins* che ha la possibilità di rendere in due modi diversi un pronome indefinito duale di uso poco frequente.

35 *ibnaleiks* — 5,26 — uguale, identico

ni ibnaleika frijaþwa ak galeika (un amore non uguale ma simile).

'Uguale' è espresso anche dall'aggettivo debole *ibna* che appare in:

Lc 20,36 *ibnans aggilum* (gr. ἰσάγγελοι, lat. *aequales angelis*)

Sk 1,4 *ni ibna nih galeiks unsarai garaihtein* (non uguale né simile alla nostra giustizia)

Sk 5,24 *ni ibnon ak galeika swerifa* (un onore non uguale ma simile).

E. Benveniste⁵⁶ ritiene che *ibnaleiks* sia una formazione secondaria di *galeiks*; A. Trutmann⁵⁷ invece sostiene che esso ha sostituito *ibna* 'etwas später', mentre E. Dietrich⁵⁸ asserisce che le parole *ibna*, *galeiks* e *ibnaleiks* siano adoperate in corrispondenza del gr. ἴσος, ὅμοιος e ὁμοούσιος. In realtà il termine *ibnaleiks* deve essere stato coniato all'epoca dell'eresia ariana come resa del gr. ὁμοούσιος⁵⁹.

⁵⁶ Op. cit., p. 28.

⁵⁷ Op. cit., p. 53.

⁵⁸ Op. cit., p. 69.

⁵⁹ G.W.S. Friedrichsen, *The Gothic Skeireins in the Greek Original Leaves V e VII*, in « NTST » 16, 1969-70, p. 281, mette in relazione *ibnaleiks* col greco ἴσος e non con ὁμοούσιος.

La frase al rigo 26 e quella al 24 (*ni ibna ak galeika swerifa*) del quinto foglio sono molto discusse dal punto di vista teologico, poiché coinvolgono la questione dell'arianesimo⁶⁰. Gli aggettivi *ibna* e *galeiks* sottolineano la diversa valutazione delle prime due persone della trinità.

A livello semantico *ibna* e *ibnaleiks* sono identiche. L'uso di *ibnaleiks* potrebbe risalire ad una preferenza per i composti con *-leik* (v. n. 18), oppure all'intento di creare un parallelo con l'aggettivo *galeiks* che segue. A mio parere tuttavia, come la frase *ni ibna ak galeika swerifa* (nella quale si sottintende che al figlio bisogna rendere un onore non uguale ma simile a quello che viene tributato al padre, poiché le due persone non sono uguali ma simili), la forma *ibnaleiks* rivela l'appartenenza dell'autore agli ariani omeusiani. L'amore dovuto al padre non è uguale *nella sostanza*, ma simile all'amore dovuto al figlio.

36 *inniman* — 6,14 — provenire

unte hvariatoh waurde at mannam innuman maht ist anþarleikein inmaidjan.

Streitberg e Feist traducono questa forma con 'hernehmen'; Bennett con 'derived from'. In tal caso il senso della frase è il seguente: 'Poiché ogni parola proveniente dagli uomini può essere modificata in maniera diversa, cioè scambiata per cosa diversa). Questa interpretazione appare pienamente giustificata dal contesto in cui vengono contrapposte le parole degli uomini e le opere di Dio.

⁶⁰ Cfr. F. Jostes, *Das Todesjahr des Wulfila*, in « PBB » 22, 1897, p. 186; H. G. Richert, *Ni ibnon ak galeika swerifa, Überlegungen zum dogmatischen Standpunkt des Skeireinisten*, in « Fest. G. Weber » Berlin/Zürich 1967, p. 22; G. Mirarchi, *L'arianesimo nei frammenti della Bibbia gotica*, in « AION » Fil. germ. XIX, 1976, pp. 165-184.

37 *kalbo* — 3,15 — giovenca

witoþ raidida, azgon kalbons gabrannidaizos utana bibaurgeinai (la legge prescriveva le ceneri di una giovenca arsa fuori dell'accampamento).

La frase in cui è inserita questa parola si riferisce ad un rito giuridico sacrale descritto anche nell'A.T., Num 19,2; 6 (gr. δάμαλις, lat. *iuvenca*).

Nella Bibbia gotica vitello è reso con *stiur* (Lc 15,23 e 27), lat. *vitulus*, gr. μόσχος e bue con *auhsa* (Lc 14,19) e *auhsus* (Cor 9,9) lat. *bos*, gr. βοῦς.

Come in casi precedenti non è facile accertare se *kalbo* sia stato adoperato nell'A.T. per tradurre la parola giovenca, considerato che il termine greco μόσχος indica sia vitello che giovenca⁶¹.

38 *manniskodus* — 6,12 — umanità, natura umana

ip attins... weitwodei alla ufar insaht manniskodaus Johannes... (ma la testimonianza del padre... sulla natura umana di Giovanni)⁶².

Il collettivo 'umanità' è espresso in gotico con *manaseps* (gr. κόσμος, lat. *mundus*) e *alamanns* (Sk 8,12 v. n. 9). *Manniskodus* in realtà esprime qualcosa di diverso poiché indica non il genere ma la natura umana, contrapposta a quella divina.

Quest'astratto, derivato dall'aggettivo *mannisks* 'umano', attestato, oltre che nella stessa *Skeireins* (6,10), in Cor 4,3 (lat. *humanus*, gr. ἀνθρώπινος) e in Giov 12,43, è un probabile calco dal greco⁶³.

⁶¹ G.W.S. Friedrichsen, op. cit., 1961-62, p. 52 traduce *kalbo* con μόσχος.

⁶² Bennett, op. cit., p. 72, traduce: 'all the uman argument of John', ma nella lista di parole occorrenti solo nella *Skeireins* oppone *manniskodus* a *humanity*.

⁶³ E. Benveniste, op. cit., p. 36-40.

39 *maudjan* — 6,4 — ricordare, rammentare

ip afar ni filu ufarmaudein þo bi ina atgebun, eipan waila ins, maudeiþ, qipands (ma dopo non molto le cose che lo concernevano passarono nell'oblio, ragion per cui egli ben lo rammenta loro dicendo).

Nella Bibbia è adoperato il perfettivo *gamaudjan*:

Giov 14,26 (lat. *admonere*, gr. ὑπομιμνήσκειν),

II Tim. 1,6 (lat. *admonere*, gr. ἀναμιμνήσκειν),

II Tim. 2,14 (lat. *commonere*, gr. ὑπομιμνήσκειν),

Sk 7,21 *jah anþarans gamaudida gaumjan* (e rammentò agli altri di considerare...).

'Ricordare' è espresso molto frequentemente con *gamunan* a cui corrisponde il gr. μιμνήσκεισθαι, ἀναμιμνήσκεισθαι, μνημονεύειν e il lat. *memini*, *recordari*, *reminisci*.

È evidente che i verbi che esprimono ricordare, rammentare sono molto numerosi in tutte le lingue, per cui l'uso dell'uno o dell'altro non sempre ha una sua giustificazione.

Nel passo citato tuttavia *maudjan* è stato adoperato probabilmente per creare una antitesi con la parola *ufarmaudein* del rigo precedente (ricordare/oblio). In tal modo nella stessa frase due parole di analoga radice esprimono un concetto opposto.

Questo gioco di parole è caratteristico dello stile piuttosto barocco della *Skeireins*.

Per quanto concerne l'assenza del prefisso *ga-*, considerato che anche *maudjan* può avere valore perfettivo, mi pare che lo skirinista, laddove c'è possibilità di scelta, preferisca i verbi senza prefisso *ga-*.

40 *mikildups* 4,12 e 14 — grandezza

mikildup frauþins wulþaus kannida (proclamò la grandezza della gloria del signore)

ak jah swalauda is mikildupais maht (ma anche l'enorme potenza della sua magnificenza).

Per 'grandezza', 'magnificenza' nella Bibbia è adoperata *mikilei*:

Ef 1,19 (lat. *magnitudo*, gr. μέγεθος);

Lc 9,43 (lat. *magnitudo*, gr. μεγαλειότης);

Sk 4,25 *ei fraujsins mikilein gakannidedi* (per proclamare la grandezza del signore).

Sia *mikilei* che *mikildups* sono sostantivi aggettivali che esprimono la magnificenza di Dio. L'uso di *mikildups* è dovuto all'intento dell'autore di porre in rilievo la potenza (insita nel suffisso *-dūpi-*) della magnificenza del signore. Allorché infatti nello stesso foglio 'grandezza' non è seguita da potenza o da gloria è espressa col semplice *mikilei*.

Questa ricercatezza espressiva in ogni caso è tipica della *Skeireins*, poiché nei Vangeli una frase analoga in corrispondenza del gr. μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ e del lat. *magnitudo virtutis eius* (Ef 1,19) viene resa col sostantivo semplice: *mikileins mahtais*.

41 *minznan* — 4,2; 4,6; 6,4 — diminuire, diventare più piccolo

jains skal wahsjan, ip ik minznan (quello deve crescere ed io devo diminuire).

Questa frase, ripetuta tre volte, risulta citata dal Vangelo di Giovanni 3,30, un passo assente nella versione gotica.

Avendo accertato che le citazioni bibliche inserite nella *Skeireins* non presentano a livello terminologico alcuna variazione rispetto ai passi corrispondenti della Bibbia, è

probabile che il gr. ἐλαττοῦσθαι e il lat. *minui* anche in questo testo siano stati tradotti con *minznan*.

42 *mipqipan* — 5,6 — confondere

ei galaisjaina sik bi pamma twa andwardja attins jah sunaus andhaitan jah ni mipqipaina (affinché in ciò essi imparassero a riconoscere le due persone del padre e del figlio e a non confonderle).

Bennett traduce questo verbo con 'agree', 'assent', 'conform', Streitberg e Feist con 'nachsprechen'. Il senso di questa parola è 'pronunciare assieme senza fare distinzioni' e anche nell'uso dei vari termini traspare la posizione ariana dell'autore che considera il padre e il figlio due persone non uguali ma simili, da non confondere l'una con l'altra.

43 *mippan* — 2,4; 2,9; 2,18 — allora

nauh mippan anastodjands (iniziando proprio allora);

in pis ei mippan frumist hausida (poiché lo aveva udito allora per la prima volta);

swe mippan unkunnandin (allora come ad uno che ignorava).

Streitberg e Feist rendono *mippan* con 'inzwischen', Bennett con 'then'; Mossé con 'pendant que'.

Mippan, un composto di *pan*, esprime a mio parere l'avverbio di tempo 'allora'.

La particella *pan* ricorre spessissimo nella Bibbia ove può avere valore temporale o conclusivo⁶⁴.

Nella *Skeireins* è meno frequente ed ha solo valore conclusivo: esprime 'ora', 'dunque'.

⁶⁴ Cfr. E. Durante, *Le rispondenze del genitivo assoluto greco nella Bibbia gotica*, in «Memorie Acc. Naz. Lincei», XIV, 1969, pp. 181-183.

Miþþan quindi è usato per colmare il vuoto dovuto alla limitazione semantica subita da *þan*, e cioè per esprimere l'avverbio di tempo 'allora'.

44 *niuklahei* — 7,7 — stoltezza, ignoranza, inesperienza

ip frauja andtilonds ize niuklahein qap (ma il signore, riconoscendo la loro inesperienza, disse).

Streitberg e Feist traducono questa parola con 'Unverstand', 'Kleinmut'; Bennett con 'childishness'.

L'aggettivo *niuklahs* da cui deriva *niuklahei* significa infatti infantile, piccolo e mostra nel passo del Vangelo di Luca 10,21 (*unte affalht þo faura snutraim jah froðaim, jah andhulides þo niuklahaim*) la stessa coloritura semantica di *niuklahei* poiché i piccoli sono opposti ai sapienti ed agli esperti.

Niuklahei infatti non va inteso in senso negativo, non indica, a mio parere, insensatezza o puerilità, ma l'inesperienza paragonabile alla ignoranza dei fanciulli.

Il passo in questione commenta il miracolo dei pani e dei pesci, allorché i discepoli si chiedevano perplessi come il maestro avrebbe potuto nutrire la folla con 5 pani e due pesci.

Un altro termine di valore semantico affine è *unfroþei* che esprime però ignoranza intesa come stoltezza, in corrispondenza del lat. *insipientia* e del gr. ἀφροσύνη.

II Cor 11,1 *Ei wainei usþulaidedeiþ meinaizos leitil hva unfrodeins* (Se voleste sopportare un poco della mia stoltezza!)

II Cor 11,17 *þatei rodja ni rodja bi frauþan ak swe in unfrodein* (Ciò che dico non lo dico secondo il signore ma secondo la mia stoltezza).

I due termini pertanto non sono sinonimi giacché *niuklahei* esprime ignoranza nel senso di ingenuità e *unfroþei* nel senso di insensatezza.

45 *rauþs* — 3,16 — rosso

afaruh þan þo in wato wairpandans hrain jah hwsso-pon jah wullai raudai ufartrusnjandans (dopo di che la si gettasse nell'acqua pura e la si aspergesse con issopo e lana rossa).

In questa frase e nel rigo precedente sono comprese complessivamente cinque delle parole che compaiono esclusivamente nella *Skeireins*.

In questo passo viene infatti ricordata una costumanza giuridico-rituale descritta nei Numeri 19,6 e molte di queste parole non sono comprese nei Vangeli poiché anche il concetto è assente.

Nella Bibbia l'imprestito *paupuros* 'purpureo' che traduce il lat. *purpureus* e il gr. πορφυροῦς⁶⁵ è riferito sempre all'abbigliamento e designa la materia più che il colore (Giov 19,2 e 5).

In una frase dell'Epistola agli Ebrei 9,19 che tratta del patto d'alleanza stipulato da Mosè è narrato che egli 'prese il sangue dei vitelli, come pure acqua, lana scarlatta e issopo'. Il corrispondente gr. è κοκκίνος e quello latino *coccineus*. La differenza esistente in greco e latino tra 'porpora' e 'scarlatto' emerge anche da un passo dell'Apocalisse 18,12: *merces auri et argenti et lapidis pretiosi, et margaritae et byssi, et purpurae et serici et cocci*, gr. γόμιον χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ λίθου τιμίου καὶ μαργαριτῶν καὶ βυσσίνου καὶ πορφύρας καὶ σιρικοῦ καὶ κοκκίνου.

La parola *rauþs* è testimoniata in tutte le lingue germaniche antiche per cui non può essere una neoformazione dello skirinista e d'altra parte i Goti dovevano pur possedere un termine per un colore tanto noto.

Occasionale dunque è la sua assenza nella Bibbia: forse il traduttore ha ritenuto che la resa più adeguata del gr. πορφυροῦς fosse l'imprestito *paupuros*.

⁶⁵ Sulla provenienza di questo prestito cfr. V. Corazza, *Le parole latine in gotico*, op. cit., p. 50.

46 *skeirs* — 4,12 e 5,6 — chiaro, comprensibile

inuh þis jah skeirs weisandei (essendo inoltre chiaro)
skeiris braukjands waurdis qap (adoperando chiare
parole, disse).

Da questa radice derivano il verbo *gaskeirjan* (Sk 2,18; Giov 9,7; Mc 5,41; 15,22 e 34) gr. ἐρμηνεύειν lat. *interpretare* e il sostantivo *skeireins* Cor 12,10 e 14,26, gr. ἐρμηνεία, lat. *interpretatio*.

Il concetto di 'chiaro' è espresso anche da:

1) *bairhts*⁶⁶, adoperato pure nella *Skeireins* 5,20: *allai weis at swaleikai jah swa bairhtai insahtai* (noi tutti difronte ad una tale e tanto chiara manifestazione). Nella Bibbia *bairhts* è accompagnato dal verbo *wairþan* in corrispondenza di un'unica forma verbale (Giov 9,3 lat. *manifestantur*, gr. φανερωθῆναι, Col 3,4 lat. *apparuerit*, gr. φανερωθῆναι), oppure costituisce una frase nominale senza verbo: Cor 15,27 *bairht patei* (è chiaro che, si intende che), lat. *sine dubio*, gr. δῆλον ὅτι.

2) *swikunþs* (v. n. 63) in corrispondenza del lat. *manifestus* e del gr. φανερός (Lc 8,17 e II Tim 3,9).

Sebbene *skeirs*, *bairhts* e *swikunþs* esprimano tutti 'chiaro'; il primo ha il senso di 'comprensibile', mentre gli altri due quello di 'manifesto'.

47 *sokeins* — 3,7 e 13 — discussione, disquisizione.

1) *þan warþ sokeins us siponjam Johannes miþ Iudaium bi swiknein* (Avvenne allora tra i discepoli di Giovanni e i Giudei una discussione circa la purificazione).

⁶⁶ Streitberg, indica Luca 23,11 tra i passi in cui ricorre *bairhts*, ma deve trattarsi di una svista poiché la traduzione gotica del Vangelo di Luca giunge fino al cap. XX.

2) *eipan garaihtaba warþ bi swiknein sokeins gawagida* (perciò giustamente venne sollevata la questione della purificazione).

Considerato che al 3,7 la parola *sokeins* è compresa in una citazione da Giov 3,25, non tramandata nella Bibbia gotica, è probabile che essa ricorresse anche nel passo non pervenuto.

Il corrispondente greco in questo versetto è ζήτησις mentre per il lat. ricorre il termine *quaestio*. Questi stessi termini risultano tradotti in gotico sempre con *sokns*: Tim 6,4 *ip hauþuhts, ni waiht witands ak siukands bi soknins* (superbo, non comprende nulla ed è malato di elucubrazione); Tim 1,4 *nipþan atsaihvaina spille jah gabaurþiwaurde andilauseize, þoei soknim andstaldand mais þau timreinau gudis* (né badare alle favole e ad interminabili genealogie che creano futili disquisizioni, ma piuttosto alla edificazione di Dio).

II Tim 2,23: *ip þos dwalons jah untalons soknins biwandeis* (evita le sofisticherie insensate e stupide).

Giacché le frasi che costituiscono citazioni bibliche non differiscono mai nel lessico dalle corrispondenti frasi della Bibbia, sorge il problema della motivazione dell'uso di *sokeins* in luogo di *sokns*.

Benché a sostegno della mia tesi, non mi pare probabile che essa vada ricercata in un aumento delle formazioni in *-eins* nella *Skeireins*, bensì nel diverso ambito semantico dei due termini: *sokns* significa 'disquisizione', 'elucubrazione', 'sofisticheria' e si riferisce sempre a questioni futili o inutili, mentre *sokeins* designa una disputa di carattere teologico⁶⁷.

Per quanto concerne l'accostamento *sokeins/swikneins* cfr. n. 49.

⁶⁷ G.W.S. Friedrichsen, op. cit., 1961-62 traduce *sokeins* con ζήτησις.

48 *spilla* — 1,26 — annunciatore

jah spilla wairþan aiwaggeljons usmete (e divenire l'annunciatore della trasformazione apportata dall'evangelo).

La radice è presente nel sostantivo *spill*, adoperato spesso nella Bibbia in corrispondenza del gr. μῦθος e del lat. *fabula* e nel verbo debole derivato *spillon* e i suoi composti *gaspillon*, *þiuþspillon*, *usspillon* *wailaspillon*.

G.W.S. Friedrichsen traduce *spilla* con ἄγγελος, termine piuttosto generico. Nei Vangeli 'annunciatore' viene reso con *merjands*: Tim I 2,7 e II 1,11 *im ik merjands jah apaustaulus* in corrispondenza del gr. κήρυξ e del lat. *praedicator*.

Spilla e *merjands* esprimono sostanzialmente lo stesso concetto 'annunciatore'. Può darsi che l'Autore della *Skeireins* abbia preferito usare la parola *spilla* per quel tanto di 'straordinario', 'meraviglioso' che etimologicamente le è connesso.

49 *swikneins* — 3,8; 3,13⁶⁸; 4,2

eip̃an nu siponjam seinaim, þaim bi swiknein du Iudaium sokjandam (pertanto ai suoi discepoli che disputavano coi Giudei circa la purificazione...).

Dalla stessa radice sono usati nella Bibbia *swiknei*, *swikniþa*, oltre all'aggettivo *swikns*.

Swiknei corrisponde in Gal 5,23 e Tim 5,2 al gr. ἀγνεία e al lat. *castitas*; al II Cor 2,3 al gr. ἀγνότης e al lat. *simplicitas*.

Swikniþa a sua volta traduce il lat. *castitas* e il gr. ἀγνεία in Tim 4,12 e ἀγνότης in II Cor 6,6.

⁶⁸ Le frasi 3,8 e 3,13 sono state citate al n. 47.

Dai passi citati risulta che *swiknei* e *swikniþa* hanno il senso di purezza, castità, mentre *swikneins* quello di purificazione. Questo concetto è espresso nella Bibbia in ambito extracristiano con *hraineins* e *gahraineins*, mentre *hrainei*, ricorrente solo nella *Skeireins* indica la purificazione voluta da Dio (cfr. n. 31).

Mentre il corrispondente greco di *hraineins*, *gahraineins* e *swikneins* è sempre καθαρισμός, quello latino è rispettivamente *purgatio* (Lc 2,22), *emendatio* (Lc 5,14; Mc 1,44) e *purificatio* (Giov 3,25).

Questa maggiore corrispondenza tra il lessico gotico e quello latino, rispetto a quello greco induce a qualche riflessione circa la fonte della Bibbia gotica e sollecita un riesame della questione, ma questo discorso esorbita dall'ambito di questa indagine.

Come nel caso di *sokeins* è difficile stabilire se nel passo di Giov 3,25 da cui è tratta la frase al rigo 3,8 sia stata adoperata *swikneins* o altra forma, considerato il corrispondente greco e latino.

Sebbene *swikneins* e *hrainei* indichino entrambi la purificazione cristiana è possibile cogliere tra i due una sfumatura semantica: il primo si riferisce a disquisizioni teologiche, mentre il secondo indica concretamente il sacramento voluto da Dio.

L'uso di *swikneins* nei tre casi citati ha tuttavia anche una funzione stilistica in quanto crea l'allitterazione con *sokeins* (3,8 e 13) e con *sokjandam* (4,2).

La presenza dell'allitterazione in gotico non è rara⁶⁹ ma in molti casi non intenzionale. Considerato che l'accostamento *sokeins/swikneins* non risale a coppie di parole del linguaggio popolare ma al lessico dei dotti teologi ne consegue che esso debba essere stato il casuale esito della

⁶⁹ Cfr. Kauffmann, in «ZfdPh», 48, 1922, p. 169-175; E. Stutz, *Gotische Literaturdenkmäler*, Stuttgart, 1964, pp. 53-54.

Alcuni casi di allitterazione nella *Skeireins* sono stati messi in rilievo da G. Ehrismann, rec. a Dietrich, *Die Bruchstücke der Skeireins*, in «ZfdPh» 38, 1906, pp. 384-385. Tra essi non figura *sokeins/swikneins*.

traduzione di un passo biblico che l'autore della *Skeireins* si è compiaciuto di ripetere più volte.

50 *tweifl* — 2,14 — dubbio

51 *tweifljan* — 6,10 — dubitare

in tweifl atdraus (piombò nel dubbio)

jains auk manniskaim waurdam weitwodjands tweifljan þuhta (ma quegli che testimoniava con parole umane sembrava suscitare dei dubbi).

L'unico altro termine dalla stessa radice è *tweifleins* (Tim 2,8 e Rom 14,1) che ha il senso di 'disputa', 'discussione' e corrisponde al lat. *disceptatio* e al gr. *διαλογισμός*.

Un termine di significato uguale a *tweifljan* è *tuzwerjan* (Mc 11,23): *jah ni tuzwerjai in hairtin seinamma* (e non dubiti nel suo cuore), gr. *διακρίνειν*, lat. *haesitare*.

I passi in cui è adoperato il lat. *dubitatio* e *dubitare* non ricorrono nella Bibbia gotica. L'espressione lat. *sine dubio*, gr. *δῆλον ὅτι* è resa con *bairht* (Cor 15,27 v. n. 46) e lat. *haud dubium*, gr. *δῆλον ὅτι* con *bi sunjai* (Tim 6,7).

Pertanto non è possibile accertare se *tweifl* e *tweifljan* siano stati adoperati o meno nella traduzione della Bibbia gotica.

52 *prasabalpei* — 5,11 — litigiosità

þize ungalaubjandane prasabalþein (la litigiosità degli infedeli).

L'etimologia del primo elemento di questo composto è oscura (cfr. Feist), mentre il secondo elemento ricorre prevalentemente nella *Skeireins* (v. n. 15).

Il concetto di 'litigiosità', 'aggressività' non è riscontrabile nella Bibbia, ove 'pacifico', 'non litigioso' è reso in Tim 3,3 con *ni sakuls* (gr. *ἄμαχος*, lat. *non litigiosus*) e 'lite'

Tim 2,23 con *sakjo* (gr. *μάχη*, lat. *lis*); G.W.S. Friedrichsen ritiene *prasabalpei* un calco dal gr. *θρασυτολμῖαν* mentre accosta *balþjan* al gr. *τολμᾶν*. Egli stesso tuttavia non è molto convinto dell'esattezza di questi accostamenti.

prasabalpei, infatti, benché presenti la stessa composizione del gr. *θρασυτολμία*, ha tutta la configurazione di un composto germanico, tratto dalla terminologia epica. È probabile che in un primo tempo esso non avesse il senso negativo che presenta nel passo della *Skeireins*, ma esprimesse il coraggio dell'eroe nell'attaccare il nemico.

53 *ufarmaudei* — 6,4 — oblio

ip afar ni filu ufarmaudein þo bi ina atgebun (ma dopo non molto le cose che lo riguardavano passarono nell'oblio).

Omoradicali di questo sostantivo nella *Skeireins* sono: *gamaudjan* 7,21 (Giov 14,26; II Tim 2,14) e *maudjan* 6,4 (v. n. 39) che è preferito ad altri verbi che esprimono ricordare.

Purtroppo i passi della Bibbia in cui ricorre il concetto espresso dal lat. *oblivium* e dal gr. *λήθη* non sono contenuti nella versione gotica, per cui è difficile accertare se *ufarmaudei* sia stato adoperato anche in questi passi. Il verbo *oblivisci*, gr. *ἐπιλανθάνεσθαι* è reso tuttavia con *ufarmunnon* in Mc 8,14 e Fil 3,14.

Friedrichsen traduce con *ἐπιλησιμονῆ* perché ritiene che l'autore abbia avuto presente il passo di Giacomo 1,25 che però come contenuto non ha nulla in comune con quello di 6,4 della *Skeireins*: *non auditor obliviosus factus, sed factor operis*.

Come ho già rilevato al n. 39 *ufarmaudei* può essere stato adoperato per creare un parallelo antitetico col verbo *maudjan* che ricorre al rigo seguente e cioè con una parola di analoga radice ma di valore semantico opposto.

54 *ufarmiton* — 3,17 — agire senza riflettere

swaswe gadob pans ufarmiton munandans (come si addiceva a coloro che avevano agito sconsideratamente [cioè senza riflettere])⁷⁰.

Feist e Streitberg traducono 'vergessen' seguito da un punto interrogativo a causa della difficoltà della lezione. Bennett lo rende con 'above deliberate intent'.

Il verbo *miton* (II Cor 1,17 ecc.) significa 'riflettere', 'ponderare'; giacché il prefisso *ufar-* può avere anche valore negativo (cfr. *ufarmaudei* 'oblio' dalla radice di *maudjan* 'ricordare'), *ufarmiton* indicherebbe 'agire senza riflettere'.

L'uso di *ufarmiton* nel passo in oggetto potrebbe essere attribuito all'intento dell'autore di creare l'allitterazione con la parola *munandans* che segue.

55 *ufarranneins* — 3,10 — aspersione

ni panaseiþs judaiwiskom ufarranneinim jah sinteinom daupeinim brukjan (di non usare più le aspersioni giudaiche e i battesimi giornalieri).

Ufarranneins è un termine tecnico riferito all'uso della purificazione rituale giudaica descritta nell'A.T. Num 19,2.

Nel N.T. la parola aspersione (lat. *aspersio*, gr. ῥαντισμός) appare in passi non compresi nella traduzione gotica pervenutaci (Eb 12,24 e Pietro 1,2), per cui, come in altri casi, è impossibile accertare quale sia o quale sarebbe stata la parola corrispondente nella Bibbia gotica⁷¹.

⁷⁰ Questa forma verbale non è compresa nell'elenco di Bennett poiché egli legge: *ufar mito*.

⁷¹ Friedrichsen, op. cit., 1961-62, p. 52 traduce in gr. ῥαντισμός.

56 *ufarþeihan* — 3,21 — superare, oltrepassare

swaei sijai daupeins Iohannes ana midumai twaddje ligandei, ufarþeihandei raihtis witodis hrainein (pertanto il battesimo di Giovanni si trova in posizione intermedia tra i due, poiché supera la purificazione prescritta dalla legge).

I verbi *þeihan* e *gapeihan* sono adoperati nella Bibbia col senso di 'far progressi', 'progredire', 'prosperare', 'germogliare', 'fiorire', in corrispondenza di varie espressioni verbali latine e greche, nonché nella *Skeireins* (2,17 e 4,10).

L'azione del superare è espressa anche da *ufargaggan* (Sk 1,15 18 e 20; Lc 15,29 e Tes 4,6) che però, a differenza di *ufarþeihan* che esprime 'superare' in senso generico, ha sempre il senso negativo di 'sopraffare', 'trasgredire', in quanto indica il superamento di limiti consentiti.

57 *unanasiuniba* — 8,2 — in maniera non visibile, senza esser visto.

at weihai auk is mahtai unanasiuniba unselein ize nauh disskaidandein (ma inoltre con la sua santa potenza distrusse senza esser visto la loro malvagità).

Per quanto concerne gli omoradicali cfr. il n. 11 *anasiums*.

L'aggettivo invisibile è espresso nella Bibbia con *un-gasaihvans* (Tim 1,17) corrispondente al gr. ἀόρατος e al lat. *invisibilis*, ma manca l'avverbio corrispondente.

58 *unandsakans* — 6,15 — indiscusso59 *unandsok* — 6,13 — indiscutibile

ip þo weihona waurstwa unandsakana wisandona... (ma queste sante opere, essendo indiscusse [cioè non contestate...]).

ip attins weitwodei... unandsok izwis undredan mag kunþi (ma la testimonianza del padre... vi può procurare la conoscenza indiscutibile [cioè infutabile]).

La radice di questi termini è variamente attestata nella Bibbia mediante verbi e sostantivi e nella *Skeireins* (cfr. *sokeins*) ove ha conservato il valore originario di disputa, spostata però dall'ambito giuridico a quello teologico. Allo stesso modo il verbo *sokjan*, ha nella Bibbia prevalentemente il senso di cercare e solo in pochi passi esprime 'disputare'; nella *Skeireins* invece, ha il significato di 'cercare' al 1,1 in una citazione biblica, ma al 4,3, in una frase indipendente, ha il valore di 'disputare'.

Lo stesso significato 'disputare', 'discutere' è contenuto anche in *andrinan* (Mc 9,34) *du sis misso andrunnun*, espressione che alcuni pongono in relazione con Sk 3,6 *miþ sis misso sik undrunnun*.

In quanto agli aggettivi 'indisusso' e 'indiscutibile' non mi è riuscito di trovare un termine di significato affine nel resto della produzione letteraria gotica.

Resta quindi solo da mettere in rilievo come gli aggettivi con prefisso *un-* siano piuttosto frequenti nella *Skeireins* (sei di essi sono presenti esclusivamente in quest'opera)⁷².

60 *unbaurans* — 5,20 — non incarnato

*skulum nu allai weis at swaleikai jah swa bairhtai
insahtai guda unbauranamma andsaljan sweripa
jah ainabaura sunau gudis guþ wisan anakunnan*
(tutti noi dobbiamo quindi difronte ad una tale

⁷² Il prefisso *un-* è sempre accentato in gotico. Qualche incertezza permane circa quei composti nominali che cominciano con due prefissi. Nel caso di *unanasiuniba* comunque appare accertato l'accentazione sulla prima sillaba, cfr. W. Krause, *Handbuch des Gotischen*, München 1953, p. 65 e C. A. Mastrelli, *Grammatica gotica*², Milano 1975, p. 74.

e tanto chiara manifestazione rendere onore a Dio non incarnato e riconoscere al figlio unigenito di Dio di essere Dio).

La frase in cui è compresa questa forma aggettivale riecheggia la formula emanata al Concilio di Nicea del 325 in cui, in conseguenza della crisi ariana, vennero precisate le attribuzioni del padre e del figlio allo scopo di fissare la concezione ortodossa della trinità.

Nella formula di Nicea tuttavia l'espressione 'Dio non incarnato' non è menzionata⁷³, così come non appare né nell'Antico né nel Nuovo Testamento. L'espressione 'Dio incarnato' ricorre invece nella formula del Concilio Niceo-costantinopolitano⁷⁴ e viene adottata poi da Ireneo e dai Padri della Chiesa (lat. *incarnatus*, gr. *σαρκωθεΐς*).

È probabile quindi che 'Dio non incarnato' sia stato assunto dai testi teologici greci.

*Guda unbauranamma*⁷⁵ in opposizione a *ainabaura sunau* (cfr. n. 5) costituisce uno dei parallelismi antitetici adoperati anche altrove dall'autore (cfr. *ufarmaudein - maudip* VI,5; *himinakunds - airþakunds* IV,16).

La contrapposizione *unbaurans/ainabaura* rileva inoltre la differenza esistente tra il padre ed il figlio: l'uno 'non incarnato' e l'altro 'generato'.

61 *undredan* — 6,13 — procurare

izwis undredan mag kunþi (può procurarvi la conoscenza).

Nella Bibbia sono adoperati verbi con prefisso diverso:

garedan, fauragaredan, e urredan.

⁷³ Cfr. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, Friburgi/Romae 1957, p. 30.

⁷⁴ Id., p. 41 e *Enciclopedia Cattolica*, Firenze 1951, p. 1745.

⁷⁵ Friedrichsen, op. cit., 1969-70, p. 279 traduce τῷ θεῷ τῷ ἀγεννήτῳ.

Il verbo *undredan* tuttavia è troppo generico perché lo si possa confrontare con altre voci di significato affine e motivarne quindi la presenza nella *Skeireins*.

62 *unfaurweis* — 3,14 — non premeditato, preterintenzionale

unte witoþ þize unfaurweisane missadede... raidida
(poiché la legge per i misfatti non premeditati... prescriveva).

Streitberg traduce questo termine con *unvorsätzlich* Feist con *unbedacht* e Bennett con *unpremeditated*, espressione più adeguata, trattandosi di una parola inserita in una formula giuridica.

Il secondo elemento del composto è presente in *fullaweis* (Cor 14,20), *hindarweis* (II Cor 11,13) e *unweis* (Cor 14,23 e 24).

Il concetto espresso da *unfaurweis* non ricorre nella restante produzione letteraria gotica per cui è difficile decidere se annoverarlo o meno tra le neoformazioni della *Skeireins*⁷⁶.

Resta quindi solo da sottolineare la produttività in quest'opera dei composti, nonché degli aggettivi col prefisso *un*⁷⁷.

63 *unswikunþs* — 6,1 — incomprensibile, non chiaro

unswikunþozei warþ bi nauþai jainis insahts (la sua narrazione divenne necessariamente non chiara).

Feist e Streitberg traducono con *unbekannt*, Bennett con *unknown*, ma, considerando il contesto, la resa più adatta mi pare sia 'incomprensibile'.

⁷⁶ Friedrichsen, op. cit., 1961-62, lo ritiene un calco di ἀπροβήτος.

⁷⁷ F. Kauffmann, op. cit., p. 194 ritiene il prefisso *un-* 'ein spezifisches Kultwort und ein Geschöpf des Übersetzers'. È possibile che queste formazioni letterarie siano aumentate nella *Skeireins*.

L'aggettivo *swikunds* (Lc 8,17 e II Tim 3,9) ha infatti il senso di 'chiaro', 'manifesto', gr. φανερός, lat. *manifestus*, e l'avverbio *swikunþaba*, che ricorre due volte nella *Skeireins* (2,2 e 8,11), nonché in Giov 11,14 e Mc 8,32 ha il senso di 'apertamente', 'chiaramente', lat. *palam*, gr. παρρησία.

Il senso di 'manifesto' è espresso anche da *uskunþs* (Giov 7,4 lat. *palam*, gr. παρρησία), mentre *unkunþs* ha il valore di 'sconosciuto' (Gal. 1,22, gr. ἀγνοούμενος, lat. *ignotus*; II Cor 6,8 lat. *ignotus*, gr. πλάνος).

La formazione con il prefisso *un-* è probabilmente preferita dall'autore della *Skeireins*, poiché in Lc 8,17 la forma negativa gr. οὐ φανερόν γενήσεται, lat. *non manifestetur* è resa con: *swikunþ ni wairþai* e cioè con l'aggettivo seguito dalla negazione.

64 *usluneins* — 1,6 — redenzione

ei gasaljands sik faur uns hunsl jas-sauþ guda þizos manasedais gawaurhtedi uslunein (di modo che, sacrificandosi per noi come vittima e olocausto a Dio operò la redenzione dell'umanità).

La prima parte di questa frase e cioè da *faur uns* fino a *guda* è posta da Streitberg in relazione con l'Epistola agli Efesini 5,2 (*atgaf sik silban faur uns hunsl jah sauþ guda*) e la seconda parte con il Vangelo di Luca 1,68 (*jah gawaurhta uslausein managein seinai*).

K. Marold⁷⁸ la ritiene una citazione a memoria di passi biblici il che avvalorata la tesi che la *Skeireins* sia stata scritta direttamente in gotico e non tradotta da altre lingue.

In effetti la frase di Lc 1,68 differisce e nel lessico

⁷⁸ *Die Schriftcitate der Skeireins und ihre Bedeutung für die Textgeschichte der gotischen Bibel*, in «Fest. des Friedrichs Kollegium», Königsberg, 1892, p. 7.

(*uslauseins* in luogo di *usluneins*) e nella posizione degli elementi della frase dal passo della *Skeireins*.

La radice di *usluneins* ricorre in *lun* 'riscatto', un termine tratto dall'ambito giuridico che nel passo in cui appare (Mc 10,45) ha assunto valore cristiano (il riscatto operato da Gesù, lat. *redemptio*, gr. λύτρον).

Il concetto di redenzione è espresso anche da *uslauseins*, adoperato, oltre che in Lc 1,68, anche in Ef 4,30: *in daga uslauseinai*, lat. *redemptio*, gr. λύτρωσις e ἀπολύτρωσις, e da *lapons* che nella sua accezione più comune significa 'chiamata', 'vocazione' (gr. κλήσις, lat. *vocatio*) mentre nel Vangelo di Luca 2,38 *lapon Iairusaulwmos* (gr. λύτρωσις, lat. *redemptio*) ha il significato di redenzione. *Uslauseins*, *usluneins* e *lapons* sono adoperati in ambito cristiano e cioè si riferiscono alla redenzione dell'umanità.

I primi due possono essere considerati sinonimi, come dimostra la parafrasi del passo di Luca 1,68 nella *Skeireins*, nonché la traduzione di Friedrichsen⁷⁹.

L'uso di *usluneins* in luogo di *uslauseins* al foglio 1,6 è da ascrivere unicamente alla libera scelta dell'autore.

65 *wailawizn* — 7,13 — nutrimento, cibo buono

managai ganohjands ins wailawiznai (li soddisfece con molto cibo).

Mentre la prima parte di questo composto (*waila*, bene, buono) è attestata sia da sola (Giov 8,48; 13,13 ecc.) che in altri composti, come *wailadeps** (Tim 6,2), *wailame-reins* (Cor. 1,21) *wailaqiss* (II Cor 9,5), la seconda appare nel sostantivo *andawizns* (II Cor 11,8), nel verbo *wizon* (Tim 5,6) e nell'aggettivo *gawizneigs* (Rom 7,22).

⁷⁹ Op. cit., 1961-62, p. 46. L'A. mette in relazione *usluneins* col passo di Lc 1,68 in cui ricorre *uslauseins* e traduce con ἀπολύτρωσιν.

La parola 'cibo', 'nutrimento' viene espressa nella Bibbia con:

1) *fodeins* M 6,25 - lat. *esca*, gr. τροφή;

2) *usfodeins* Tim 6,8 lat. *alimentum*, gr. διατροφή;

3) *mats* Giov 6,27 e 55 ecc., lat. *cibum*, gr. βρώσις. Quest'ultimo termine è quello adoperato più frequentemente e ricorre spesso anche in Luca, Marco e nelle Epistole.

Indubbiamente le espressioni sinonimiche rendono talvolta sfumature diverse di significato.

Fodeins e *usfodeins* infatti hanno piuttosto il valore di nutrimento, mentre *mats* indica 'cibo'.

Nel passo del Vangelo di Giovanni, in cui si fa riferimento al miracolo dei pani e dei pesci, commentato per l'appunto nel VII foglio della *Skeireins* viene adoperato il termine *mats*.

Il composto *wailawizn*, creato o adoperato dall'autore del Commento⁸⁰, conferisce maggiore spicco alla bontà e abbondanza del pasto⁸¹.

La formazione composta da elementi allitteranti, cui si accoppia l'aggettivo *manags* che la precede, rivela le caratteristiche stilistiche del *Commento* di notevole efficacia espressiva, sebbene talvolta baroccheggianti.

66 *waurdahs* — 4,18 — dotato di parola, umano

us airpai was jah us waurdahai wistati rodjands (era della terra e parlava secondo la natura umana).

⁸⁰ Friedrichsen, op. cit., p. 1969-70, p. 282 lo ritiene un probabile calco di εὐξωία ma lo traduce con τροφή.

⁸¹ P. Scardigli, *Das sogenannte gotische Epigramm*, in « PBB » 96, 1974, pp. 17-32 ha messo in luce l'importanza del banchetto rituale presso gli ariani.

Il secondo membro di questo composto è presente anche in *stainahs*, *bairgahs* e *niuklahs*. S. Feist riferisce l'ipotesi di Th. Grienberger che accosta il suffisso *ahs* alla parola *aha* 'senno', 'ragione'. Dai pochi casi attestati tuttavia mi pare di poter dedurre che il valore semantico che questo suffisso conferisce al termine cui viene aggiunto, sia 'ricco di', 'dotato di': *stainahs* significa infatti 'pietoso', *bairgahs* 'montuoso', 'ricco di montagne'. *Waurdahs* esprime quindi 'dotato di parola' cioè 'uomo' e, con valore aggettivale, 'umano'.

Un aggettivo di analogo significato è *mannisks* adoperato nella Sk 6,10 e in Cor 4,3, gr. ἀνθρώπινος, lat. *humanus* e in Giov 12,43 in corrispondenza del gen. plur. del sostantivo lat. *hominum* e gr. ἀνθρώπων.

Waurdahs è una forma più ricercata, più confacente allo stile dell'opera che preferisce i composti (cfr. n. 65) e in rapporto allitterante con la parola *wistai* che segue.

67 *weitwodeins* — 6,19 — testimonianza

missaleiks jah in missaleikaim melam attins bi in(n)a warþ weitwodeins (diversamente e in epoche diverse si manifestò in lui la testimonianza del padre).

'Testimonianza' è resa nella Bibbia con 1) *weitwodipa* e 2) *weitwodei*.

Il primo termine è riscontrabile anche nella *Skeireins* 4,21 e 6,7, ove però ricorre solo in citazioni da Giov 3,32 e 5,36 in corrispondenza del gr. μαρτυρία e del lat. *testimonium*.

In tutte le ricorrenze la parola *weitwodipa* è riferita alla testimonianza cristiana (tranne in Mc 15,55 e 56) ed ha come corrispondenti il gr. μαρτυρία o μαρτύριον e il lat. *testimonium*.

Weitwodei appare nelle Epistole anch'esso in corrispondenza del gr. μαρτύριον o μαρτυρία e del lat. *testimonium*.

Tit 1,13 *so ist weitwodei sunjeina*

II Tes 1,10 *unte galaubida ist weitwodei unsara*

II Cor 1,12 *weitwodei miþwisseins unsaraizos*

Tim 2,6 *weitwodein melam swesaim*

e una volta nella *Skeireins* 6,12: *ip attins þairh meina waurstwa weitwodei*.

F. Kauffmann⁸² rileva che i sostantivi in *-ipa* sono ostacolati dalle derivazioni in *-ei* che sarebbero una 'ellenizzazione' o una 'contraffazione' della lingua gotica. Questi astratti aggettivali hanno poi invaso il campo degli astratti verbali in *-eins* con cui si confondono anche per il coincidere di alcuni casi della flessione. Ma ciò non servirebbe certo a giustificare la fortuna degli astratti in *-eins*.

H. Gürtler⁸³ sostiene invece che l'uso degli astratti in *-ipa* o in *-ei* sarebbe determinato dal numero e dal caso grammaticale: *-ipa* è più frequente al plurale, mentre al singolare prevale la forma in *-ei*.

E. Seebold⁸⁴ dimostra a sua volta che gli astratti aggettivali in *-ei* derivano da aggettivi con tema in *a* e *i*, mentre quelli in *-ipa* da aggettivi con tema in *ja* e *u*, e questo potrebbe motivare la diminuzione di questi sostantivi.

Secondo E. Benveniste⁸⁵ l'astratto in *-ei* indica lo stato, e quello in *-ipa* la realizzazione di questo stato.

Gli astratti verbali in *-eins* hanno subito un incremento nella *Skeireins*, mentre quelli in *-ipa* sono in numero decrescente. In tutto il commento i termini in *-eins* sono 16 di cui 8 ricorrenti unicamente in questo testo,

⁸² In « ZfdPh » 48, 1920, pp. 205-216.

⁸³ *Zum Gebrauch der konkurrierenden Abstraktbildungen im Gotischen*, in « ZfdPh », 49, 1923, pp. 82-89.

⁸⁴ *Die Verteilung der gotischen Suffixe zur Bildung von Adjektiv*, in « PBB » 90, 1968, pp. 1-15.

⁸⁵ Op. cit., p. 40-43.

mentre quelli in *-īpa* sono solo 4 di cui *weitwodīpa* attestato soltanto in due citazioni bibliche.

Se si considera che nella *Skeireins weitwodeins* ha sostituito *weitwodīpa* trova conferma l'asserzione di Benveniste giacché al 6,12 *weitwodei* ha valore statico mentre *weitwodeins* ha valore dinamico.

68 *wīprus* — 1,8 — agnello

sai, sa ist wīprus gudis (Ecco questo è l'agnello di Dio).

Questa parola è inserita in una citazione da Giov 1,29, un capitolo che risulta assente dai fogli contenenti la traduzione in gotico.

Il corrispondente latino è *agnus*, quello greco è ἀμνός.

Questo termine non può ritenersi esclusivo della *Skeireins* perché certo sarà stato adoperato anche nel passo mancante del Vangelo di Giovanni. In ogni caso la sua assenza negli altri passi della Bibbia è dovuta all'assenza del concetto e non all'uso di un termine diverso.

69 *wulla* — 3,16 — lana

wullai rauþai ufartrusnjandans (si aspergesse con lana rossa).

Questa formula giuridico-rituale che ha fornito alcuni degli *hapax legomena* della *Skeireins*, compresa la parola *wulla*, è ripetuta in parte nella Epistola agli Ebrei 9,19, ove si narra del patto di alleanza di Mosè il quale asperse il libro con 'issopo e lana rossa'. Il corrispondente latino è *lana coccinea*, quello greco ἐρίου κοκκίνου.

Anche questo termine risulta casualmente assente nella Bibbia gotica.

CONCLUSIONI

Innanzitutto bisogna precisare che in ambito lessicale gotico, considerata la scarsità della documentazione, non sempre è facile accertare se il valore semantico di un termine coincida esattamente con quello di un altro, oppure se tra essi sussista qualche divario che ne motivi un diverso uso.

Indipendentemente da questa considerazione il vaglio dei termini che sono patrimonio esclusivo della *Skeireins* ha messo in evidenza alcune particolarità del lessico di quest'opera.

In alcuni casi si tratta di termini di uso poco frequente (*hwssopo* 33) oppure di concetti non ricorrenti nelle parti della Bibbia gotica pervenutaci (*wulla* 69, *kalbo* 37, *bibaurgeins* 16), in altri di neoformazioni teologiche dovute sia ad un perfezionamento della terminologia (*ainabaur* 5), sia alle vicende del cristianesimo ed alle prime eresie (*unbaurans* 60, *ibnaleiks* 35).

Alcune parole sono comprese in citazioni tratte da passi della Bibbia non pervenute, per cui con tutta probabilità sono da annoverare anche nel lessico di Vulfila (*hrainjahairts* 32, *minznan* 41, *wīprus* 68, *brinnan* 18).

In alcuni casi è possibile invece intravedere delle preferenze dell'autore della *Skeireins* per alcune formazioni. Innanzitutto è rilevabile un incremento degli astratti verbali in *-eins* a discapito di quelli in *-īpa* (*weitwodeins* 67). In aumento appaiono altresì i composti col prefisso *ana-* (*analeiko* 10, *anasiuns* 11, *unanasiuniba* 57) e col suffisso *leik-* (cfr. *anþarleik* 13, *analeiko* 10, *ibnaleiks* 35), nonché gli avverbi terminanti in *-ba* (*ainfalþaba* 6, *unanasiuniba* 57). In progressione sembrano anche gli aggettivi e gli avverbi col prefisso *un-* (*unanasiuniba*, *unandsakans* 58, *unfaurweis* 62, *unswikunþs* 63). Mi è parso anche di notare che, laddove tra due verbi l'uno con prefisso *ga-* e l'altro senza non sussiste alcuna differenza morfologica o semantica, l'autore preferisca quello senza suffisso (*fauramanwjan* 21, *maudjan* 39).

L'uso di altre voci il cui concetto è espresso con un sinonimo nella Bibbia attestano semplicemente un divario lessicale tra le due opere gotiche più importanti, ben comprensibile considerata la diversa epoca della loro redazione.

Sarebbe molto azzardato affermare che queste divergenze lessicali siano da attribuire ad una diversa area dialettale. Una indagine di questo tipo potrebbe essere condotta con maggiori probabilità di successo su basi morfologiche o stilistiche.

Per quanto concerne lo stile c'è da mettere in rilievo che in alcuni casi alla forma semplice viene preferito un composto (*mikildups* 9, *wailawizn* 40, *alamanns* 65), mentre in alcune frasi sono riscontrabili delle antitesi omoradicali (*maudjan/ufarmaudein* 39), che rivelano una tecnica espressiva più perfezionata.

Alcune voci infine sembrano introdotte perché alliterano con una o due parole della stessa frase:

<i>aftraanastodeinai - usmete</i>	1,22
<i>ainabaura - anakunnan</i>	V,21
<i>airpakundana - airpai</i>	4,16
<i>allaim - alamannam</i>	8,13
<i>anasiunjo - andapahtan - ahman</i>	2,26
<i>anparleikein - andawairpje</i>	5,15
<i>bibaurgeinai - gabrannidaizos</i>	3,15
<i>fauramanwjan - mereinai</i>	4,8
<i>garehsns⁸⁶ - birunains</i>	4,4

⁸⁶ Tutte le grammatiche asseriscono che il prefisso *ga-* ha in gotico l'accento principale nei composti nominali.

W. H. Bennett, invece, in base alla comparazione con altre lingue germaniche e con altri termini gotici, dimostra che anche nei composti nominali il *ga-* è atono. Cfr. *The accentuation of gothic ga-*, in « Germanic Studies » in Honour of E.H. Sehart, Miami, 1968, pp. 53-60.

<i>gatemiba - twos</i>	2,24
<i>hwssopo - hrain</i>	3,16
<i>mikilpudais - maht</i>	4,14
<i>andsaljan - sweripa</i>	5,21
<i>sokeins - swiknein</i>	3,13
<i>sokeins - siponjam - swiknein</i>	3,7
<i>swiknein - siponjam - sokjandam</i>	4,2
<i>unanasiuniba⁸⁷ - unselein</i>	8,2
<i>unandsok - insaht</i>	6,12
<i>unfaurweisane - ainaizos</i>	3,14
<i>unswikunpozei - insahts</i>	6,1
<i>waurdahai - wistai</i>	4,18
<i>weitwodeins - warp</i>	6,19

È chiaro che alcune di queste coincidenze del fonema iniziale di due parole nella stessa frase può essere ascritto unicamente al caso.

Considerata però l'alta percentuale delle ricorrenze non mi pare si possano nutrire dubbi sulla precisa volontà dell'autore di ricercare queste coincidenze. L'esempio più significativo è costituito da *sokeins/swiknei* che appaiono accoppiati per ben tre volte.

RAFFAELLA DEL PEZZO COSTABILE

⁸⁷ Circa l'accentazione del prefisso *un* in gotico cfr. nota 72.

GOT. AT PAMMA LEIKA

Nei frammenti superstiti della Bibbia gotica, precisamente in I Cor 12,15-16, troviamo l'espressione *at þamma leika* di cui, per quanto mi consta, i germanisti non hanno trovato una soluzione soddisfacente.

Credo che il motivo di questa loro difficoltà sia triplice: a) il supporre che Ulfila abbia tradotto letteralmente dal greco anche in quei casi in cui egli, volutamente, si è allontanato dal testo originale per motivi sintattici o stilistici, b) la mancata presenza del verbo 'essere', c) il non aver preso in considerazione che la preposizione *at* 'presso' può avere diverse sfumature di significato, quali 'in', 'insito in', 'inerente a', 'appartenente a'.

Riporto qui sotto la traduzione interlineare, dal greco in gotico, dei versetti di cui si tratta:

I Cor 12,15 ἔάν εἴπη ὁ πούς¹ ὅτι οὐκ εἰμι χεῖρ,
jabai qīpai fotus þatei ni im handus,

οὐκ εἰμι ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ
ni im þis leikis, nih at þamma leika; nist us

τοῦ σώματος.
þamma leika?

I Cor 12,16 καὶ ἔάν εἴπη τὸ οὖς ὅτι οὐκ εἰμι ὀφθαλμός,
jabai qīpai auso þatei ni im augo,

¹ Nel testo originale greco ricostruito da W. Streiberg e messo a fronte del testo gotico (uso qui *Die Gotische Bibel*⁶, Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1971) troviamo sulla parola πούς l'accento circonflesso al posto di quello acuto. V. *ibid.*, p. 266.

οὐκ εἶμι ἐκ τοῦ σώματος, οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ
ni im þis leikis, nih at þamma leika; nist us

τοῦ σώματος.
þamma leika?

A prima vista sembrerebbe che l'espressione gotica *at þamma leika* traduca, letteralmente, in modo erroneo, l'espressione greca corrispondente *παρὰ τοῦτο*, che ha qui valore causale².

In questo errore è caduto Borrmann³, il quale afferma che Ulfila in questo punto non ha compreso il greco del testo sacro.

Nello stesso errore è caduto anche Bernhardt⁴, il quale ha creduto che il traduttore abbia voluto riferire *τοῦτο* a *σώματος*.

Una supposizione del genere pregiudicherebbe troppo la conoscenza del greco da parte di Ulfila, il quale anche in questo passo dimostra non solo di aver compreso il testo greco, ma anche di aver saputo renderlo bene nel frasario idiomatico gotico.

Streitberg non resta soddisfatto della spiegazione di Bernhardt, tuttavia non trova argomenti per confutarla. Inoltre non esclude la possibilità che l'espressione *παρὰ τοῦτο* sia stata resa semplicemente con *at þamma* — il che non fa senso e lui stesso lo ammette — e che *leika* sia un'aggiunta posteriore, pure senza senso. Insomma

² Cfr. M. ZERWICK, *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae, 1966, p. 381: «*παρὰ τοῦτο* propterea». Cfr. inoltre: R. W. FUNK, *A Greek Grammar of the New Testament and other early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1975, p. 124; J. T. BEELEN, *Grammatica graecitatis Novi Testamenti*, Lovanii, 1857, p. 435.

³ J. BORRMANN, *Ruhe und Richtung in den gotischen Verbalbegriffen*, Halle, 1892, p. 8: «I Cor 12.15,16: *im at þamma leika* zur Uebersetzung des vom Gotem misverstandenen *παρὰ τοῦτο*».

⁴ Citato da Streitberg in nota, op. cit., p. 267.

Streitberg non trova una soluzione plausibile e definisce 'incomprensibile' l'espressione gotica *at þamma leika*⁵.

A parer mio, questo è uno dei casi in cui Ulfila, volutamente, si allontana dalla traduzione letterale per dare più forza e più incisività alle parole contestatarie del piede e dell'orecchio, che nel passo di Paolo sono personificati.

Per maggiore chiarezza, do la traduzione letterale, sia del testo greco, che di quello gotico:

Greco: I Cor 12,15 Se il piede dicesse: « Poiché non sono mano, non faccio parte del corpo », non per questo non farebbe più parte del corpo. 16 E se l'orecchio dicesse: « Poiché non sono occhio, non faccio parte del corpo », non per questo non farebbe più parte del corpo.

Gotico: 15 Se il piede dicesse: « Poiché non sono mano, non faccio parte del corpo (*ni im þis leikis*, lett.: non sono del corpo), non appartengo al corpo (*nih at þamma leika*, lett.: non sono nel corpo)»; non apparterebbe al corpo? (*nist us þamma leika*, lett.: non è parte del corpo?). 16 Se l'orecchio dicesse: « Poiché non sono occhio, non faccio parte del corpo (*ni im þis leikis*), non appartengo al corpo (*nih at þamma leika*)»; non apparterebbe al corpo? (*nist us þamma leika?*).

Nella traduzione del testo gotico ho reso per due volte l'espressione *nih at þamma leika* con « non appartengo al (= non mi trovo — non sono — nel) corpo; cioè: a) ho aggiunto la voce del verbo essere dopo la negazione *nih*, b) ho tradotto la preposizione *at* con « in ».

⁵ Op. cit., p. 267 in nota: «*at þamma leika*] unverständlich. Vielleicht hat *at þamma παρὰ τοῦτο* 'deswegen' übertragen sollen, was freilich dem Sinne nicht gerecht wird, und *leika* ist späterer sinnloser Zusatz». Anche J. Van der Meer (*Die Bedeutung und die Rektion der gotischen Präpositionen. Gotische Casus-Syntax II*, Amsterdam 1930, p. 87) rileva la difficoltà del passo. Esamina le possibili soluzioni proposte da Bernhardt e da Streitberg e, non trovandone una migliore, accetta come più probabile quella di Bernhardt.

Quanto al primo punto, non è raro il caso in cui, oltre che nelle lingue classiche, anche in gotico il verbo essere viene sottinteso⁶.

Il secondo punto è pienamente giustificato se ci rendiamo conto che la preposizione *at* non esprime soltanto un rapporto di vicinanza 'vicino a'⁷, ma anche una connessione interiore, che può essere significata con 'in', 'insito in', ecc., come risulta da certe frasi in cui la preposizione *at*:

a) traduce la corrispondente preposizione greca *παρά*:

Ef 6,9 *jah wiljahalpei nist at* (*παρά*+dat.) *imma*⁸;

2 Cor 1,17 *ei [ni] sijai at* (*παρά*+dat.) *mis pata ja ja jah pata ne ne?*⁹

Col 3,25 *jah nist wiljahalpein at* (*παρά*+dat.) *guda*¹⁰;

b) traduce la preposizione greca *πρός*:

Gal 2,5 *ei sunja aiwaggeljons gastandai at* (*πρός*+acc.) *izwis*¹¹;

⁶ Cfr. E. DURANTE, *Got. Qius e la versione di R 7,9*, «Ricerche Linguistiche», vol. VI (1974), p. 269, dove egli giustamente fa notare che: «nella traduzione gotica, accanto ai numerosi casi in cui la copula viene tralasciata (seppure non regolarmente) quando non compare nell'originale, esiste un certo numero di occorrenze, in cui essa non figura malgrado sia presente nel greco (M 25,43; L 7,2; Mc 10,32; R 9,22; K 16,22; Ph 1,23; th 3,3; T 5,5)».

⁷ Per es.: 1 Cor 16,6.7.10; 2 Cor 1,12; 11,8; Gal 4,18; Col 4,16; Fil 1,25; Film 13, ecc.

⁸ 'e non vi è preferenza in lui (Dio)'.

⁹ '(oppure i miei disegni si ispirano a umani interessi), di modo che si alterni in me il «si» e il «no?»'.

¹⁰ 'e non vi è preferenza in Dio'. Streitberg, nella sua ricostruzione dell'originale greco, omette l'espressione *παρά τῷ θεῷ* (cfr. op. cit., p. 390); che corrisponde al gotico *at guda* e che è documentata dalla recensione occidentale, che Ulfila può avere usata per la traduzione della Bibbia in gotico. (Cfr. il mio articolo: *Sul testo originale greco delle lettere paoline in gotico*, AION, Sez. germ. — Filologia Germanica — 1976, pp. 111-126).

¹¹ 'affinché la verità del vangelo rimanga in voi'.

c) viene usata per rendere espressioni greche in cui non è presente alcuna preposizione:

2 Cor 2,1 *Apþan gastauida pata silbo at mis* (*ἔκρινα δὲ ἐμᾶντῷ τοῦτο*)¹², in cui il verbo greco *κρίνω* regge al dativo il pronome riflessivo di prima persona singolare;

I Tim 6,5 *usbalpeins frawardidaize manne ahin, at paimei gatarniþ ist sunja* (*ἀνθρώπων... ἀπεστερημένων τῆς ἀληθείας*)¹³, in cui troviamo il participio perfetto passivo del verbo *ἀποστερέω* 'privare', che regge il genitivo della cosa di cui si viene privati.

Indipendentemente dalla traduzione del testo greco, anche in anglosassone la preposizione *æt* può significare «in». Per esempio *æt ham* che ricorre diverse volte nel *Beowulf*. D'altronde anche in inglese moderno la stessa preposizione mantiene questo significato in espressioni come: *at home*, *at school*, ecc.

Nei due versetti presi in esame (I Cor 12,15-16) notiamo una triplice variazione sintattico-stilistica (*þis leikis... at þamma leika... us þamma leika*), che con la triplice ripetizione del sostantivo *leiks*, conferisce rilievo alla parola più importante del passo.

Concludendo con una domanda retorica, Ulfila dà un tono più vivo e vibrato all'espressione, perché non tira lui stesso la conclusione, come ha fatto l'autore del testo greco (*οὐ παρά τοῦτο...: non per questo non farebbe più parte del corpo*), ma lascia che siano i lettori o gli ascoltatori del suo testo a tirare la risposta ovvia.

GIOVANNI MIRARCHI

¹² 'Ho deciso questo in me: (di non tornare da voi di nuovo)'.

¹³ 'controversie di uomini corrotti di mente e privi (gr.: lett.: privati) della verità (traduzione letterale del gotico: nei quali la verità è distrutta)'.

RASSEGNA BIBLIOGRAFICA

I COSIDETTI 'VERSI GNOMICI'
 DEL CODICE EXONIENSE
 E DEL MS. COTTON TIBERIUS B I
 UNA RICERCA BIBLIOGRAFICA

Se nel caso degli enigmi del Codice Exoniense, di cui mi sono occupata in un'analoga ricerca¹, la critica ha sempre teso a generalizzare i problemi dei singoli componenti, nel caso dei cosiddetti *Versi Gnomici* assistiamo ad un duplice processo involutivo dei giudizi dei critici: da un lato i *Versi Gnomici* del Codice Exoniense e quelli del Ms. Cotton Tiberius B I sono stati sempre posti su uno stesso piano e giudicati complessivamente, dall'altro, nell'ambito di ogni componimento ci si è preoccupati di operare un'ingiustificata classificazione del contenuto, distinguendo tra materiale precristiano e cristiano, scindendo un nucleo originario di massime di presunta origine 'pagana' da un successivo strato, affatto integrato, opera di un interpolatore, almeno secondo la visione della maggioranza dei critici.

Come invece ebbi a scrivere altrove² sia nei *Versi Gnomici* del Codice Exoniense che in quelli del Ms. Cotton Tiberius B I è rilevabile una sostanziale unità di contenuto. Il primo poema comprende, a mio avviso, una serie di variazioni sul tema dei 'doni di Dio agli uomini', esposte in maniera talvolta originale e personale e frammiste ad alcune brevi divagazioni.

Se il poema del Codice Exoniense è avvicicabile ai *Doni degli Uomini* o ai *Fati degli Uomini*, quello del ms. Cotton Tiberius B I ricorda invece l'*Ordine del Mondo* e, come questo, descrive alcuni aspetti del creato, forse na-

¹ *Gli enigmi del Codice Exoniense. Una ricerca bibliografica* in « AION sez. germ. Fil. Germ. » 19 (1976), pp. 231-329.

² *I 'Versi Gnomici' anglosassoni* in « AION sez. germ. » 14 (1971), pp. 117-138.

turali, animali, uomini, oggetti, ad ognuno dei quali viene attribuito un posto o delle funzioni ben precise, secondo le immutabili leggi della natura e sotto il controllo onnipresente di Dio.

Abbreviazioni

VGC: *Versi Gnomici* del Ms. Cotton Tiberius B I.

VGEx: *Versi Gnomici* del Codice Exoniense.

K-D: edizione dei *Versi Gnomici* del Codice Exoniense o del Ms. Cotton Tiberius B I a cura di Krapp e Dobbie.

La numerazione dei versi che in vari casi segue, tra parentesi, quella data dai singoli AA. è quella dell'edizione di Krapp e Dobbie.

I. Mss., trascrizioni, riproduzioni, edizioni.

ms. Codice Exoniense
fol. 88b-92b

Tra i *Fati degli uomini* e l'*Ordine del mondo*

La prima parola (*Frige* è in lettere maiuscole, la prima delle quali piuttosto grande. La parola *Frost* al fol. 90a (ora v. 71) e *Ræd* al fol. 91a (ora v. 138) sono scritte in maiuscole e hanno fatto ipotizzare una divisione in sezioni del poema.

ms. Ms. Cotton Tiberius B I
fol. 115a-115b

Tra il *Menologio* e una versione della *Cronaca anglosassone* (C)

Il primo verso breve è scritto in lettere maiuscole piccole, (solo la prima è leggermente più grande ma priva di decorazioni); molto più elaborato l'inizio del *Menologio*, il che fa ritenere che lo scriba considerasse i due poemi come un'unica opera.

1 *Antiquæ Literaturæ Septentrionalis libri duo, quorum primus Georgii Hiccesii Linguarum Vett. Septentrionalium Thesaurum Grammatico-Criticum & Archeologicum. Ejusdem de antiquæ Literaturæ Septentrionalis Utilitate Differentiationem Epistolarem et Andreæ Fountaine Equitis Aurati Numismata Saxonica & Dano-Saxonica complectitur. Alter continet Humphredi Wanley Librorum Vett. Septentrionalium qui in Angliæ Bibliothecis extant, Catalogum Historico-Criticum, nec non multorum Vett. Codd. Septentrionalium alibi extantium notitiam, cum totius operis sex Indicibus.* Oxoniæ E Theatro Sheldoniano An. Dom. MDCCV. parte III del primo libro:

GEORGE HICKES, *Lingarum Vett. Septentrionalium Thesauri grammatico-critici et archæologici Pars Tertia seu Gramm. Islandice Rudimenta per Runolphum Jonan Islandum cum Georgi Hiccesii additamentis Aucta et Illustrata.* Oxoniæ E Theatro Sheldoniano An. Dom. MDCCIII.

pp. 203-208: *Calendarium seu Menologium Poeticum*: i vv. 449-581 a pp. 207-208 sono i VGC stampati a versi brevi incolonnati.

p. 221: VGEx, vv. 71-143 scritti senza suddivisione in versi.

2 JOHN J. CONYBEARE, *Illustrations of Anglo-Saxon Poetry edited with additional notes, introductory notices by his brother W. D. Conybeare.* London: Harding & Lepard 1926.

(Rist. New York: Haskel House 1964).

pp. 228-230: VGEx, vv. 71-83a (K-D, vv. 72-84a)

pp. 230-231: VGC, vv. 1-5, 10-13, 50-54.

[introd. e commento]

3 SAMUEL FOX, *Menologium seu calendarium poeticum ex Hiccesiano thesauro or the poetic Calendar of the Anglo-Saxon with an English Translation and notes.* London: Pickering 1930.

pp. 44-55: VGC.

trascr. ROBERT CHAMBERS, *British Museum Transcript of the Exeter Book = Addit. Ms. 9067*, 1831-1832.

Nel 1832 la trascrizione fu collazionata con il ms. da Frederick Madden.

- 4 BENJAMIN THORPE, *Codex Exoniensis. A Collection of Anglo-Saxon Poetry from a Ms. in the Library of the Dean and Chapter of Exeter with an English translation, notes and indexes*. London: The Society for Antiquaries 1842.
pp. 333-346: VGE_x.
[introd.]
- 5 FRIEDRICH W. EBELING, *Angelsaechsisches Lesebuch*. Leipzig: Romberg 1847.
pp. 119-121: VGC.
- 6 LUDWIG ETTMÜLLER, *Engla and Seaxna Scôpas and Bôceras. Anglosaxonum Poetae atque Scriptores Prosaici, quarum partim Integra Opera, partim Loca Selecta*. Quedlinburg-Leipzig: Basse MDCCCL³.
(Rist. Amsterdam: Rodopi 1966).
C. peodvitan: Ealdcvidas I: VGE_x, vv. 71-137.
II: VGC.
III: VGE_x, vv. 138-205.
VI: VGE_x, vv. 61-70.
(si basa sull'ed. di Thorpe).
[introd.]
- 7 SHARON TURNER, *The History of the Anglo-Saxons from their first Appearance above the Elbe to the Norman Conquest*. 7^a ed. London: Codell-Davies 1852.
(La 1^a ed. in 4 vol. è del 1799-1805).
pp. 195-196: VGC.

³ Per numerose annotazioni al testo vedi anche L. ETTMÜLLER, *Vorda Vealhstôd Engla and Seaxna. Lexicon Anglosaxonicum ex Pöetarum scriptorumque prosaicorum operibus nec non Lexicis angloxonicis Collectum cum synopsi Grammatica Edidit*. Quedlinburg-Leipzig 1851.

- 8 KARL W. BOUTERWEK, *Cædom's des angelsachsen biblische Dichtungen I*. Gütersloh: Bertelsmann 1854.
pp. XCVII-XCVIII: VGE_x, vv. 126-138.
- 9 THOMAS MÜLLER, *Angelsächsisches Lesebuch*. Completato intorno al 1855, mai pubblicato.
p. 203: VGE_x, vv. 51-67.
p. 204: VGE_x, vv. 139-170.
- 10 CHRISTIAN W. M. GREIN, *Bibliothek des angelsächsischen Poesie in kritisch bearbeiteten Texten und mit vollständigem Glossar* (Bd I-II: Text). Göttingen: Wigand 1857-1858.
(Rist. Kassel-Göttingen 1863, Rist. 1930).
Vol. II, pp. 339-346: *Versus Gnomici* (Exon.).
pp. 346-347: *Versus Gnomici* (Cotton).
(si basa sull'ed. di Thorpe).
- 11 MAX RIEGER, *Alt- und angelsächsisches Lesebuch nebst altfriesischen Stücken mit einem Wörterbuche*. Giessen: Ricker 1861.
pp. 129-131: VGE_x, vv. 71-137.
(si basa sull'ed. di Thorpe).
[glossario]
- 12 JOHN EARLE, *Two of the Saxon Chronicles parallel*. Oxford: Clarendon Press 1865.
pp. XXXIV-XXXVI: VGC.
- 13 FRANCIS A. MARCH, *Introduction to Anglo-Saxon. An Anglo-Saxon Reader with philological Notes, a brief Grammar and a Vocabulary*. New York: Harper & Bros 1870.
VGE_x, vv. 71-137.
[glossario]
- 14 HENRY SWEET, *An Anglo-Saxon Reader in Prose and Verse*. London: Oxford Univ. Press 1876.
(1879², 1881³, 1884⁴, 1886⁵, 1888⁶, 1891⁷, 1894⁸, 1922⁹ ed. riv. da C. T. ONIONS, 1946¹⁰, 1948¹¹, 1950¹², 1954¹³, 1959¹⁴, 1967¹⁵ ed. riv. da D. WHITELOCK).
pp. 174-176: VGC.
[glossario]

- 15 RICHARD P. WÜLKER, *Bibliothek der angelsächsischen Poesie begründet von C. W. M. GREIN neue bearbeitet, vermehrt und nach eigenen lesungen der Handschriften herausgegeben* (In 3 volumi). Kassel: Wigand 1881-1883.
Vol. I, 1^a Parte, pp. 338-341: VGC.
pp. 341-352: VGEx.
- 16 RICHARD P. WÜLKER, *Kleinere angelächsische Dichtungen, Abdruck der handschriftlichen Überlieferung mit den Lesarten der Handschriften und einem Wörterbuche*. Halle 1882.
pp. 41-43: VGC.
pp. 43-51: VGEx.
[glossario]
- 17 FRIEDRICH KLUGE, *Angelsächsisches Lesebuch zusammengestellt und mit glossar versehen*. Halle: Niemeyer 1888.
(1897², 1902³, 1915⁴).
pp. 141-142: VGC.
[glossario]
- 18 CHARLES PLUMMER, *Two of the Saxon Chronicles parallel with a supplementary Extracts from the Others. A Revised Text edited with Introduction, Notes, Appendices and a Glossary on the Basis of an edition by J. Earle*. Oxford: at the Clarendon Press 1892.
pp. 280-282: VGC.
- 19 LEON KELLER, *Altenglische Spruchweisheit. Alt- und mittelenglischen Autoren entnommen*. Programm der K. K. Realschule zu Wien 1897, 26 pp.
VGEx e VGC.
(si basa su ed. precedenti).
- 20 BLANCHE C. WILLIAMS, *Gnomic Poetry in Anglo-Saxon*. New York: Columbia Univ. Press 1914.
(Rist. New York: Ams Press 1966).
pp. 118-126: VGEx.
pp. 126-129: VGC.
[glossario]

- 21 EDUARD SIEVERS, *Metrische Studien IV. Die alt-schwedischen Upplandslagh nebst proben formverwandter germanischer Sagendichtung*. Abhandlungen der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. 35. Leipzig: Trübner 1918.
1^a parte: pp. 142-151: VGEx.
(testo con scansione metrica).
- 22 ALFRED J. WYATT, *An Anglo-Saxon Reader edited with Notes and Glossary*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1919.
(Rist. 1922, 1925, 1930, 1939, 1947, 1948, 1953, 1959, 1962, 1965).
pp. 137-139: VGEx, vv. 50-99, vv. 118b-131.
[introd., note e glossario]
- 23 WALTER J. SEDGEFIELD, *An Anglo-Saxon Verse Book*. Manchester: at the Univ. Press 1922.
(poi WALTER J. SEDGEFIELD, *An Anglo-Saxon Book of Verse and Prose*. Manchester: at the Univ. Press 1928).
pp. 104-106: VGC.
[introd., note e glossario]
- 24 ALFRED J. WYATT, *The Threshold of Anglo-Saxon*. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1926.
pp. 33-34: VGC, vv. 5-40a.
- 25 GEORGE P. KRAPP - ARTHUR G. KENNEDY, *An Anglo-Saxon Reader*. New York 1929.
p. 141: VGC, vv. 21b-36a.
- 26 GEORGE T. FLOM, *Introductory Old English Grammar and Reader*. Boston-New York 1930.
p. 280: VGC, vv. 38b-57a.
- 27 WILLIAM A. CRAIGIE, *Specimens of Anglo-Saxon Poetry. Vol. III: Germanic Legend and Anglo-Saxon History and Life*. Edinburg: Hutchen 1931.
VGEx.

- 28 fot. *The Exeter Book of Old English Poetry with introductory Chapters* by R. W. Chambers, Max Förster and Robin Flower and a Collotype Facsimile of the *Exeter Book*. Bradford, Percy Hund, Humphries for the Dean and Chapter of the Exeter Cathedral. London 1933. pp. VII+94+266 facsimili.
VGEx.
- 28 W. S. MACKIE, *The Exeter Book Part II, Poems IX-XXXII* (E.E.T.S.). London: Milford, Oxford Univ. Press. 1934.
(Rist. 1958).
p. 32-46: VGEx.
- 29 JAMES W. BRIGHT, *An Anglo-Saxon Reader edited with notes and a Glossary*. New York 1891.
(Rist. 1894, 1917, ed. riv. da J. R. HULBERT 1935, rist. 1959).
pp. 177-178: VGC, vv. 1-45a.
- 30 MARJORIE ANDERSON-BLANCHE C. WILLIAMS, *Old English Handbook*. Houghton, Mifflin Company The Riverside Press, Cambridge (Mass.) 1935.
pp. 287-289: VGC, vv. 1-55.
[introd., note e glossario]
- 31 GEORGE P. KRAPP - ELLIOTT Van K. DOBBIE, *The Anglo-Saxon Poetic Records. A Collective Edition in 6 volumes. Vol. III: The Exeter Book*. London: Routledge. New York: Columbia Univ. Press 1936.
pp. 156-163: VGEx.
[introd., bibliografia e note]
- 32 H. A. ROSITZKE, *The C-Text of the Old English Chronicles*. Bochum: Langendreer 1940.
pp. 9-11: VGC.
- 33 GEORGE P. KRAPP - ELLIOTT Van K. DOBBIE, *The Anglo-Saxon Poetic Records A Collective Edition in 6 volumes. Vol. VI: The Anglo-Saxon Minor Poems*. New York: Columbia Univ. Press 1942.
pp. 55-57: VGC.
[introd., bibliografia e note]

- 34 ROBERT MAC G. DAWSON, *An edition of the Gnostic Poems*. (Diss.) Oxford B. Litt. 1953. Vedi *Index to theses accepted for Higher Degree in the Universities of Great Britain and Ireland* 3 (1952-1953) no. 128.
VGEx.
VGC.
- 35 MARTIN LEHNERT, *Poetry and Prose of the Anglo-Saxons. A Text Book with Introduction, Translations, Bibliography and an Old English Dictionary*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaft 1955.
p. 6: VGC, vv. 1-13 (da Williams).
pp. 6-7: VGEx, vv. 81-106 (da K-D).
[introd., bibliografia e note]
- 36 JACKSON J. CAMPBELL - JAMES L. ROSIER, *Poems in Old English*. New York: Harper & Row 1962.
VGEx.
VGC.
- 37 W. F. BOLTON, *An Old English Anthology*. London: Arnold 1963.
(ed. riv. Evanston 1966).
pp. 41-43: VGC.
[glossario]
- 38 RICHARD HAMER, *A Choice of Anglo-Saxon Verse*. London 1970.
VGC.
- 39 MANFORD HANOWELL, *Maxims I und Maxims II. Untersuchungen zur gedanklichen und formalen Struktur*. (Diss.) Westfälische Wilhelms Universität zu Münster 1971, 268 pp.
VGEx.
VGC.
- 40 J. K. BOLLARD, *The Cotton Maxims* in « *Neophilologus* » 57 (1973), pp. 179-187.
VGC.
per i v. 10, 13, 19, 24, l'A. dopo aver collazionato il ms., ne preferisce la lezione alle emendazioni di K-D.

- 41 T. A. SHIPPEY, *Poems of Wisdom and Learning in Old English*. Cambridge-Totowa (N.J.): Rowman Littlefield 1976.
- II. Traduzioni
- G. HICKES, *cit.* No. 1.
pp. 207-208: *VGC*.
[in latino]
- J. J. CONYBEARE, *cit.* No. 2.
pp. 228-230: *VGEx*, vv. 71-83a (K-D, vv. 72, 84a).
pp. 230-231: *VGC*, vv. 1-5, 10-13, 50-54.
[in latino e in inglese in versi sciolti]
- S. FOX, *cit.* No. 3.
VGC.
- 42 J. P. AREND, *Proeve eener Geschiedenis der Dichtkunst*. Amsterdam 1842.
pp. 92-94: *VGC*.
[in olandese]
- B. THORPE, *cit.* No. 4.
pp. 333-346: *VGEx*.
- S. TURNER, *cit.* No. 7.
pp. 195-196: *VGC*.
- K. W. BOUTERWEK, *cit.* No. 8.
pp. XCVII-XCVIII: *VGEx*, vv. 126-138.
- 43 BERNHARDT A. K. TEN BRINK, *Geschichte der englischen Literatur* (in 2 volumi). Berlin 1877.
(Trad. ingl. H. M. KENNEDY, London - New York 1883; ed. riv. KENNEDY - TEN BRINK, London - New York 1899, il vol. I è stato pubblicato in ed. riv. da ALOIS BRANDL, *Geschichte der englischen Literatur*. Strassburg: Trübner 1899).
pp. 75: *VGEx*, vv. 71-99.
- 44 STOPFORD A. BROOKE, *The History of Early English Literature*. London: MacMillan 1892.
vol. I, p. 194: *VGEx*, vv. 146-151; p. 213: *VGEx*, vv. 181-182; p. 233: *VGEx*, vv. 94b-99.
vol. II: p. 79: *VGEx*, vv. 202-205; pp. 325-326: *VGC*, vv. 1-9, 13-20, 50-55; *VGEx*, vv. 71-78, 81-92, 125-131.

- 45 STOPFORD A. BROOKE, *English Literature from the Beginnings to the Norman Conquest*. London: MacMillan 1898.
pp. 317-318: *VGEx*, vv. 71-78, 81-86, 125-131.
VGC, vv. 1-9, 13-20, 50-55.
- 46 ALBERT S. COOK - CHAUNCEY B. TINKER, *Selected Translations from Old English Poetry*. Boston: Ginn & Co. 1902.
pp. 67-68: *VGC*, vv. 25b-29a, 50-66.
VGEx, vv. 71-77, 81-99.
- 47 FEDERICO OLIVIERO, *Traduzioni dalla poesia anglosassone con introduzione e note*. Bari: Laterza 1915.
p. 63: *VGC*, vv. 4-5, 18-20, 26-27, 43-44, 48-49, 50-53, 57-60.
- 48 FAUST COSETTE - STITH THOMPSON, *Old English Poems translated into the Original Meter together with short selections from Old English Prose*. Chicago 1918. (Rist.: The Folcroft Press 1969).
pp. 56-57: *VGEx*, vv. 71-137.
- 49 JOHN D. SPAETH, *Old English Poetry. Translations into alliterative verse with introductions and notes*. Princeton: Princeton Univ. Press 1921.
pp. 155-157: *VGC*.
VGEx, vv. 54-56, 99-106, 146-151, 165-175a, 184-186.
- 50 ROBERT K. GORDON, *Anglo-Saxon Poetry selected and translated*. London: Dent, New York: Dutton 1926. (1930², 1934³, ed. riv. London: Everyman 1954).
pp. 341-346: *VGEx*.
pp. 346-347: *VGC*.
W. S. MACKIE, *cit.* No. 28.
pp. 33-47: *VGEx*.
- 51 ROBERT H. HODGKIN, *A History of the Anglo-Saxons*. London: Oxford Univ. Press 1935. (1940², 1952³).
Vol. I, pp. 231-232: *VGEx*, vv. 94b-102.

- 52 GAVIN BONE, *Anglo-Saxon poetry: an essay with Specimen Translations in verse*. Oxford 1943.
VGE_x.
VGC.
- 53 CHARLES W. KENNEDY, *The Earliest English Poetry. A Critical Survey of the Poetry written before the Norman Conquest with illustrative translations*. London: Oxford Univ. Press 1943.
(Rist. 1948).
p. 148: VGE_x, vv. 72-78.
VGC, vv. 5-9.
p. 149: VGE_x, vv. 203-204, 81-92.
p. 150: VGE_x, vv. 94-99.
[introd.]
MARTIN LEHNERT, *cit.* No. 35.
pp. 75-76: VGC (da Gordon).
p. 76: VGE_x, vv. 81-106 (da Mackie).
- 54 CHARLES W. KENNEDY, *An Anthology of Old English Poetry translated into alliterative Verse*. New York: Oxford Univ. Press 1970.
pp. 47-48: VGC.
pp. 51-52: VGE_x, vv. 71-106, vv. 201-204.
[introd.]
- 55 DAVID M. ZESMER, *Guide to English Literature from Beowulf through Chaucer and Medieval Drama*. New York: Barnes & Nobles 1961.
pp. 76-77: VGE_x, vv. 94b-104 (da Gordon).
- 56 STANLEY B. GREENFIELD, *A Critical History of Old English Literature*. New York Univ. 1965, Univ. of London Press 1966.
pp. 197-198: VGE_x, vv. 18b-33, 71-77a, 202-205.
- 57 MICHAEL ALEXANDER, *The Earliest English Poems*. Penguin Classics. London: Cox & Wayman 1966.
(1967², 1969³, ne è stata pubblicata anche un'ed. con testo a fronte. Berkeley-Los Angeles: Univ. of California Press 1970).
pp. 88-89: VGE_x, vv. 71-99.
[introd. e note]

- 58 CHARLES L. WRENN, *A Study of Old English Literature*. London: Harrop 1967.
pp. 164-166: VGC, vv. 1-5, 54-66.
R. HAMER, *cit.* No. 38.
VGC.
- 59 KARL H. GÖLLER, *Geschichte der altenglischen Literatur*. Grundlagen der Anglistik und Amerikanistik 3. Berlin: Schmidt 1971.
p. 65: VGC, vv. 1-10.
M. HANOWELL, *cit.* No. 39.
VGE_x.
VGC.
- J. K. BOLLARD, *cit.* No. 40.
VGC.
- III. Critica.
- G. HICKES, *cit.* No. 1.
p. 206: VGC: « Calendario ... subjungitur hoc carmen quasi dithyrambicum ».
p. 221: VGE_x: « In eo autem mores hominum, affectus animatum & inanimatum naturae; res itidem alius generis, civiles, ethicae, theologicae, describantur in gnomis & sententii asyndetis, quarum elegantia, splendor & proprietates Latine, exhiberi non possunt ».
I due poemi vengono messi in rapporto.
- 60 HUMPHREY WANLEY, *Antiquae Litteraturae Septentrionalis Liber Alter. Seu Humphredi Wanleii Librorum Vett. Septentrionalium, qui in Angliae Bibliotecis extant, nec non multorum Vett. Codd. Septentrionalium alibi extantium Catalogus Historico-Criticus*. Oxoniae E. Theatro Sheldoniano. An. Dom. MDCCV.
VGE_x: non ne parla nella descrizione del Codice Exoniense.
VGC: p. 279: descrizione ms. Cotton Tiberius B. I. « carmina quaedam proverbialia (ut videtur) Saxonicæ ».

- 61 FRANZ DIETRICH, *Commentatio de Kynewulfi poetæ ætate aenigmatum fragmento e codice Lugdunensi edito illustrata*. Universitätsprogramm. Marburg 1959-1860.
Attribuisce a Cynewulf i VG.
- 62 JACOB GRIMM, *Geschichte der deutschen Sprache*. 2^a ed. Leipzig: Hirzel 1853.
Vol. II, pp. 668-671: *VGEx*, v. 95.
C. W. GREIN, *cit.* No. 10.
p. 415: *VGEx*, vv. 104b-105.
- 63 F. PIPER, *Die Kalendarien und Martyrologien der Angelsachsen*. Berlin 1862.
pp. 55-57: *VGC*.
- 64 FRANZ DIETRICH, *Disputatio de cruce Rutwellensi addita tabula lapide excursa. Index lectionum*. Marburg, 1865.
Attribuisce a Cynewulf i VG.
- 65 CHRISTIAN W. M. GREIN, *Zur Textkritik der angelsächsischen Dichter* in « *Germania* » 10 (1865), pp. 416-429.
p. 428: *VGEx*, v. 18, 23, 30, 31, 42, 85 (84), 108-109, 155, 164 (163), 184 (183), 195 (194); *VGC*, v. 31 e 44.
- 66 MAX RIEGER, *Über Cynewulf* in « *ZfdPh* » 1 (1869), pp. 322-334.
Attribuisce i VG a Cynewulf in base ad alcune somiglianze col *Navigante*.
- 67 EDUARD SIEVERS, *Collationen angelsächsischer Gedichte* in « *ZfdA* » 15 (1872), pp. 456-467.
p. 466: *Gnomica Cottoniana*, v. 2, 4, 5, 7, 9, 10, 12, 14, 16, 19, 31, 34, 28, 40, 42, 44, 45, 50, 56, 63, 66.
- 68 JULIUS SCHIPPER, *Zum Codex Exoniensis* in « *Germania* » 19 (1874), pp. 327-338.
p. 333: *Versus Gnomici*, v. 7, 13, 22, 40, 42, 81, 101, 106, 114, 116, 165.

- 69 MAX RIEGER, *Die alt- und angelsächsische Verskunst* in « *ZfdPh* » 7 (1876), pp. 1-63.
p. 3: *VGC*, v. 55.
VGEx, vv. 159-163, vv. 167-168.
B. A. K. TEN BRINK, *cit.* No. 43.
pp. 75-77.
- 70 H. KERN, *Angelsächsische Kleinigheden* in « *Taalkundige Bijdragen* » 1 (1887), pp. 193-203.
VGEx, v. 117.
VGC, v. 31.
- 71 PETER J. COSIJN, *Anglosaxonica* in « *Tijdschrift voor nederlandse Taal- en Letterkunde* » 1 (1881), pp. 143-158.
pp. 148-149: *VGC*, v. 13.
VGEx, v. 152, 117.
- 72 EDUARD SIEVERS, *Zur Rhythmik des Alliterationsverses II* in « *PBB* » 10 (1885), pp. 451-545.
II. *Bestimmung über silbenzahl angelsächsischer wörter*, pp. 459-486: *VGEx*, v. 87 (86), 133 (132).
III. *Quantität*, pp. 487-512: *Einzelnes*, pp. 494-512: *VGEx*, v. 32, 115 (114), 80 (79), 96 (95), 18, 159 (158), 154 (153), 119 (118).
VGC, v. 54.
Anhang I: *Bemerkungen zu einzelnen Stellen*, pp. 512-520, p. 519: *VGEx*, v. 91 (90).
- 73 RICHARD P. WÜLKER, *Grundriss zur Geschichte der angelsächsischen Literatur mit einer übersicht der angelsächsischen Sprachwissenschaft*. Leipzig: Von Veit 1885.
pp. 176 e sgg.
- 74 EDUARD SIEVERS, *Zur Rhythmik des germanischen Alliterationsverses III: Der angelsächsische Schwellvers* in « *PBB* » (1887), pp. 454-482.
VGEx, vv. 1-6, 30b, 35-45, 48-54, 57-60, 63 e sgg., 66-71, 99, 102-106, 110-115, 117, 125, 145-147, 148b, 150, 168, 175-176, 182 e sgg., 186-188, 195, 199-200.
VGC, vv. 1-4, 42-45, 47a.

- II. pp. 477-478: v. 30b e sgg., 65 (64), 101 (100), 165 (164), 166 (165), 125a (124a).
- 75 JOSEPH STROBL, *Zur Spruchdichtung bei den angelsachsen* in « ZfdA » 31 (1887), pp. 54-64.
Primo esame del contenuto dei VGE_x e VGC.
- 76 RICHARD M. MEYER, *Die altgermanische Poesie nach ihren formelhaften Elementen beschrieben*. Berlin 1889.
pp. 22 e sgg.
- 77 FRIEDRICH KAUFFMANN, *Die sogenannten Schwellverse der alt- und angelsächsischer Dichtung* in « PBB » 15 (1891), pp. 360-376.
VGE_x, v. 36, 59 (58), 143 (146).
- 78 EDUARD SIEVERS, *Metrik* in HERMANN PAUL (ed.), *Grundriss der germanischen Philologie* (in 3 volumi) Strassburg: Trübner 1891-1893.
Vol. II, 1^a Parte: p. 892: nota nei VG formazioni strofiche simili al *ljóðaháttr*.
S. A. BROOKE, *cit.* No. 44.
pp. 277-279: ne discute tra i poemi attribuiti a Cynewulf o alla sua scuola.
- 79 FERDINAND HOLTHAUSEN, *Rec. di C. M. A. Plummer, Two of the Saxon Chronicles parallel* in « ABbl » 3 (1893), pp. 237-240.
VGC: alcune note al testo.
- 80 HUGO MÜLLER, *Über die angelsächsischen Versus Gnomici*. Inaugural Dissertation der philologischen Fakultät an der Universität. Jena 1893.
VGE_x e VGC: contenuto, attribuzione, metrica.
- 81 EDUARD SIEVERS, *Altgermanische Metrik*. Halle: Niemeyer 1893.
pp. 144-145: VGE_x: formazioni strofiche.
- 82 O. GLÖDE, *Rec. di H. Müller, Über die angelsächsischen Versus Gnomici* in « Englische Studien » 19 (1894), pp. 415-420.

- 83 RUDOLF KÖGEL, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgange des Mittelalters*. Strassburg: Trübner 1894.
Vol. I. Parte I, pp. 66-77.
- 84 FERDINAND HOLTHAUSEN, *Rec. di R. P. Wülker, Bibliothek der angelsächsischen Poesie II Bd. 2. Hälfte* in « ABbl » 5 (1895), pp. 225-234.
pp. 225-226: VGC, VGE_x: note al testo.
- 85 MAX KALUZA, *Die Schwellverse in der altenglische Dichtung* in « Englische Studien » 21 (1895), pp. 337-384.
p. 375: elenco versi ipermetropi VGE_x, vv. 1-6, 30b, 35-45, 46/47, 48-54, 57-60, 63-71, 99, 101-106, 110-115, 117b, 125, 145a, 146, 147, 148b, 150b, 152b, 165, 168, 173, 175, 177b, 182, 186-188, 194a, 195, 198b-200a. VGC, vv. 2b-4, 42, 45, 47a.
- 86 RICHARD P. WÜLKER, *Geschichte der englischen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*. Leipzig-Wien: Bibliographisches Institut 1896.
p. 48.
- 87 BRUNO ASSMANN, *Bibliothek der angelsächsischen Poesie begründet von C. W. M. Grein vermehrt und nach neuen lesungen der Handschriften unter mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von R. P. Wülker*. Bd. III: *Die Handschrift von Exeter* Leipzig: Wigand 1897-1898.
2^a Metà: su una pagina senza numero alla fine del volume (p. 491 ?) ci sono delle note al testo dei VGE_x: v. 40, 54, 97 (96), 104 (103), 83 (82), 129 (128), 145 (144), 146 (145), 170 (169), 176 (175), 206 (205).
S. A. BROOKE, *cit.* No. 45.
pp. 207-208.
- 88 MORITZ TRAUTMANN, *Kynewulf der Bischof und Dichter* in « BBzA » 1 (1898), pp. 43-70.
p. 41: i VG non sono opera di Cynewulf.

- 89 WILLIAM E. MEAD, *Color in Old English Poetry* in « PMLA » 14 (1899), pp. 169-206.
VGC, v. 30b (*hapax*), VGE_x, v. 52, 148.
- 90 RICHARD P. WÜLKER, *Rec. di L. Keller, Altenglische Spruchweisheit* in « ABbl » 9 (1899), pp. 166-167.
VGC e VGE_x.
- 91 ELIZABETH D. HANSCOM, *The Feeling for Nature in Old English Poetry* in « JEGP » 5 (1903-1905), pp. 439-465.
VGC, v. 6, 30-31.
VGE_x, v. 89 (erroneamente scritto VGC), v. 80.
- 92 ERNST A. KOCK, *Interpretations and Emendations of early English Texts III* in « Anglia » 27 (1904), pp. 218-237.
nota n. 70, pp. 229-233: VGC, vv. 51-54.
- 93 FREDERICK KLAEBER, *Studies in the Textual Interpretation of Beowulf. Part I* in « MP » 3 (1905/1906), pp. 235-265.
p. 261: VGE_x, v. 121 (120).
- 94 FERDINAND HOLTHAUSEN, *Zur Textkritik altenglischen dichtungen* in « Englische Studien » 37 (1907), pp. 198-211.
3. *Gnomica Exoniensia*, pp. 199-200: vv. 37-38, 80 (79), 107-108 (106-107), 118 (117), 165 (164), 166-167 (165-166), 175-177 (175-175), 180 (179-180), 184 (183).
- 95 FERDINAND HOLTHAUSEN, *Zu altenglischen Literatur VII* in « ABbl » 19 (1908), pp. 248-249.
p. 248: VGE_x, v. 112.
96. ALOIS BRANDL, *Die Angelsächsische Literatur* in HERMANN PAUL, (ed.), *Grundriss der germanischen Philologie*. 2^a ed. migl. e ampl. in 4 volumi. Strassburg: Trübner 1901-1909. (Ne esiste anche un'ed. separata dal titolo *Geschichte der altenglischen Literatur*. Strassburg: Trübner 1908).
pp. 959-963.

- 97 KARL JOST, *Beon und Wesan. Eine syntaktische Untersuchung*. Anglistische Forschungen 26. Heidelberg: Winter 1909.
(Rist. 1966).
- 98 OTTO B. SCHLUTTER, *Ae. 'lēwesa' inopia* in « Englische Studien » 41 (1910), pp. 328-331.
p. 328: VGE_x, v. 38.
- 99 OTTO B. SCHLUTTER, *Ae. 'gamolian' altern* in « Englische Studien » 41 (1910), pp. 454-455.
VGE_x, v. 11.
- 100 FERDINAND HOLTHAUSEN, *Zu altenglischen Literatur X* in « ABbl » 21 (1910), pp. 154-156.
30. *Zu den Gnomica Exoniensia*, pp. 154-155: VGE_x, v. 31, vv. 37-38, v. 47, vv. 162-164 (161-163).
- 101 FERDINAND HOLTHAUSEN, *Zu altenglischen Literatur XI* in « ABbl » 21 (1910), pp. 174-176.
34. *Zu den Gnomica Exoniensia*: VGE_x, vv. 46 e sgg.
- 102 OTTO B. SCHLUTTER, *Zu 'ABbl' XXI nr. 5 s. 155-156* in « ABbl » 21 (1910), pp. 317-319.
VGE_x, v. 68, 38.
- 103 FERDINAND HOLTHAUSEN, *Erwiderung* in « ABbl » 21 (1910), pp. 319-320.
VGE_x, v. 68.
- 104 MAX F. MANN, *Nachwort des herausgebers*. in « ABbl » 21 (1910), p. 320.
- 105 THEODOR SCHMITZ, *Die Sechstakter in der altenglischen Dichtungen I* in « Anglia » 33 (1910), pp. 1-76.
pp. 64-72: VGE_x, vv. 1-6, 30, 35-45, 47b, 54, 57-60, 63-71, 99, 102-106, 110-115, 117, 125, 145a, 146-147, 148b, 150b, 152b, 165, 166a, 168, 175-176, 182-183, 186-188, 194a, 195, 198b-200a; p. 73: VGC, vv. 1-4, 42-45; pp. 74-75: *Allgemeines zu den Denksprüchen*: l'A. esamina tutti i passi contenenti versi ipermetropi, cercando di individuare un motivo

alla base della loro utilizzazione nei due poemi, cui annette particolare importanza per il suo studio.

- 106 THEODOR SCHMITZ, *Die Sechstakter in der altenglischen Dichtung II* in « Anglia » 33 (1910), pp. 172-218.
Si esaminano gli studi precedenti sui versi ipermetropi. Si traggono conclusioni sulla frequenza, l'utilizzazione e le caratteristiche dei versi ipermetropi nei VG (tabella, pp. 216-217). Si confuta l'attribuzione a Cynewulf anche in base alla irregolarità della versificazione.
- 107 FREDERICK TUPPER, *Notes on old english Poems* in « JEGP » 11 (1912), pp. 82-103.
V. pp. 97-100: *Hand Ofer Heafod: VGEx*, vv. 67-68.
- 108 BLANCHE C. WILLIAMS, *cit.* No. 20.
Descrive e definisce vari tipi di espressioni sentenziose anche al di fuori dell'area germanica. Scarso e poco originale il commento ai VG (da p. 83) che vengono attribuiti ad Alfredo o ad Aldhelm. Note al testo: pp. 130-152.
- 109 FREDERICK KLAEBER, *Rec. di B. C. Williams, Gnostic Poetry in Anglo-Saxon* in « Englische Studien » 49 (1915/1916), pp. 428-430.
Note al testo *VGEx*, vv. 11 e segg., 29, 51 (50), 58 (57), 68 (67), 79 (78), 133 (132).
- 110 P. D. HAWORTH, *Rec. di B. C. Williams, Gnostic Poetry in Anglo-Saxon* in « MLR » 11 (1916), pp. 89-90.
Non accetta alcune conclusioni della Williams. Nota a *VGEx*, vv. 29b-30.
- 111 J. W. RANKIN, *Rec. di B. C. Williams, Gnostic Poetry in Anglo-Saxon* in « JEGP » 15 (1916), pp. 163-165.
Critica l'attribuzione a Alfred o Aldhelm.
- 112 RUNAR PONTÁN, *Three Old English Textual Notes* in « MLR » 12 (1917), pp. 69-72.
1. *Exeter Gnostic* pp. 69-70: *VGEx*, vv. 176b-177 (175b-176).

- 113 ERNST A. KOCK, *Interpretations and Emendations of early English Texts IV* in « Anglia » 42 (1918), pp. 99-124.
nota n. 103, p. 116: discute il valore di *sceal* con il dat.
- 114 ERNST A. KOCK, *Jubilee, Jaunts and Jottings: 250 contributions to the interpretation and prosody of Old West Teutonic alliterative Poetry*. Lunds Universitets Årsskrift N.F. Avd. Bd. 14, nr. 26, und 1918.
pp. 35 e segg.: note al testo *VGEx*, v. 38, 105 (106), 118 (117), 179-180 (178-179); *VGC*, v. 10, 21, 31.
- 115 FERDINAND HOLTHAUSEN, *Rec. di E. A. Kock, Jubilee, Jaunts and Jottings* in « ABbl » 30 (1919), pp. 1-5.
VGC, v. 10; *VGEx*, v. 38, 118 (117), 179-180 (178-179).
- 116 ALBERT KEISER, *The Influence of Christianity on the Vocabulary of Old English Poetry*. University of Illinois Studien in Language and Literature vol. 5, No. 1/2. Urbana 1919.
p. 60: *VGEx*, v. 174 (173), p. 61: *VGC*, vv. 4-5, p. 62: *VGEx*, v. 9.
- 117 ERNST A. KOCK, *Interpretations and Emendations of early English Texts V* in « Anglia » 43 (1919), pp. 298-312.
nota n. 148, p. 309: *VGEx*, vv. 95-96 (94-95).
nota n. 149, p. 309: *VGEx*, vv. 108-109 (107-108).
- 118 ERNST A. KOCK, *Interpretations and Emendations of early English Texts VI* in « Anglia » 44 (1920), pp. 97-114.
nota n. 176, pp. 108-110: *VGEx*, vv. 54 e segg. cita esempi di *ljóðahátttr* del *Hávamál* cui avvicina alcuni passi dei VG.
- 119 ALOIS BRANDL, *Zu Vorgeschichte der 'Weird Sisters' in Macbeth* in *Texte und Forschungen zur englischen*

- Kulturgeschichte. Festgabe für F. Liebermann zum 20. Juli 1921*, pp. 252-270.
p. 254 e sgg. *VGEx*, v. 174; *VGC*, v. 5.
- 120 FERDINAND HOLTHAUSEN, *Zur englischen Wortkunde III* in « *ABbl* » 32 (1921), pp. 17-23.
nota n. 60, p. 22 *VGEx*, v. 38.
- 121 RICHARD JENTE, *Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz: eine Kulturgeschichtliche Untersuchung*. Heidelberg 1921.
- 122 ERNST A. KOCK, *Interpretations and Emendations of early English Texts X* in « *Anglia* » 46 (1922), pp. 173-190.
nota n. 316-318, pp. 185-188: esamina il ritmo di numerosi versi, note al testo di *VGC*, v. 42, *VGEx*, v. 46, 65 (64), 67 (68), 165 (164).
- 123 ERNST A. KOCK, *Plain Points and Puzzles. 60 Notes on Old English Poetry*. Lunds Universitets Årsskrift N.F. Avd. 1 Bd. 17 n. 17 Lund 1922.
VGEx, vv. 31 e sgg.
- 124 FREDERICK KLAEBER, *Rec. di E. A. Kock, Plain Points and Puzzles...* in « *JEGP* » 22 (1923), pp. 313-315.
VGEx, vv. 31 e sgg.
- 125 SAMUEL J. CRAWFORD, *Rec. di W. J. Sedgefeld, An Anglo-Saxon Verse Book* in « *MLR* » 19 (1924), pp. 104-108.
VGC, vv. 43-45.
- 126 CHARLOTTE KRÜGER, *Beiträge zur gnomischen Dichtung der Angelsachsen*. Inaugural Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen Philosophischen Fakultät der Vereinigten Friedrichs-Universität. Halle 1924. 74 pp. (non pubbl.).
Si esamina la tradizione dei 'doni di Dio agli uomini' e i modi in cui questi ne vengono a conoscenza (in particolare le visioni).
Brevi considerazioni sui *VG*, presi in esame a pp. 64-74.

- 127 W. S. MACKIE, *Notes on Old English Poetry* in « *MLN* » 40 (1925), pp. 91-93.
nota n. 1: *VGEx*, vv. 150-152 (148-150).
- 128 ALDO RICCI, *The Chronology of Anglo-Saxon Poetry* in « *RES* » 5 (1929), pp. 257-266.
p. 265.
- 129 ARCHER TAYLOR, *The proverbial formula 'Mann soll...'* in « *Zeitschrift für Volkskunde* » 2 (1930), pp. 152-156.
Esamina lo sviluppo della formula dall'origine agli esiti attuali, cita *VGEx*, v. 51, 57, 63, 94, 123, 115.
- 130 C. C. BATCHELOR, *The Moralistic Poetry of the British Isles and Iceland before 1066* (Diss.) Harvard University 1932.
vedi *Summaries of Theses, Harvard University. Cambridge (Mass.) 1932*, pp. 241-244.
- 131 W. S. MACKIE, *Miscellaneous Notes: Notes on the Text of the Exeter Book* in « *MLR* » 28 (1933), pp. 75-78.
nota n. 3: *VGEx*, vv. 172 e sgg. (171 e sgg.).
nota n. 4: *VGEx*, vv. 177-178 (179-180).
- 132 GUSTAV STERN, *Old English 'Fuslic' and 'Fus'* in « *Englische Studien* » 68 (1933), pp. 162-173.
p. 168: *VGEx*, v. 27.
- 133 ADELINE C. BARTLETT, *The Larger Rhetorical Patterns in Anglo-Saxon Poetry*. Columbia Univ. Studies in English and Comparative Literature, No. 122. New York 1935.
(rist. New York 1966).
pp. 74 e sgg.
- 134 FERDINAND HOLTHAUSEN, *Rec. di W. S. Mackie, The Exeter Book Part II* in « *ABbl* » 46 (1935), pp. 5-10.
p. 8: *Gnomic Verses: VGEx*, v. 3, 5, 6, 13, 26, 31, 40 e sgg., 45, 50, 53, 57, 62, 64, 67, 87, 90, 95, 100, 102, 106, 107, 186 (185), 196 (195).

- 135 KENNETH JACKSON, *Studies in Early Celtic Nature Poetry*. Cambridge 1935.
pp. 128 e sgg.: nota una somiglianza tra i VG e la poesia gnomica celtica.
- 136 EDITH E. WARDALE, *Chapters on Old English Literature*. London 1935.
pp. 22 e sgg.
- 137 FREDERICK BRACKER, *Understatement in Old English Poetry* in « PMLA » 52 (1937), pp. 915-934.
VGEx: su vv. 206 se ne riscontrano 7 casi, frequenza molto alta, tipica degli « early pagan and heroic poems ».
- 138 ALOIS BRANDL, *Vom kosmologischen Denken des heidnisch-christlichen Germanentums: der früh ags. Schicksalsspruch der Handschrift Tiberius B I und seine Verwandtheit mit Boethius*. Sitzungsberichte der preussliche Akademie der Wissenschaft. Phil Hist. Kl. XVI. Sonderausgabe Berlin 1937.
pp. 116-121: VGC.
- 139 WILLY KROGMANN, *Altenglisches* in « Anglia » 61 (1937), pp. 351-360.
nota n. 3, pp. 355-356: VGEx, v. 107 (106), *passim* v. 95.
- 140 HERTHA MARQUARDT, *Die altenglischen Kenningar. Ein Beitrag zur Stilkunde altgermanischer Dichtung*. Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft 14 Jahr. Geistes Wissenschaftliche Klasse Heft 3. Halle: Niemeyer 1938.
p. 146: VGEx, v. 106, p. 156; VGEx, v. 76; pp. 176-177: VGEx, v. 73; p. 261: VGEx, v. 198.
- 141 CARLETON BROWN, 'Poculum mortis in Old English' in « Speculum » 15 (1940), pp. 389-399.
VGEx, vv. 78-80: si individua nel passo il *topos* del 'poculum mortis'.
- 142 KEMP MALONE, 'Freawaru' in « ELH » 7 (1940), pp. 39-44.
p. 41: VGEx, v. 79.

- 143 HANS GALINSKI, *Sprachlicher Ausdruck und Künstlerische Gestalt Germanischer Schicksalauffassung in der angelsächsischen Dichtung* in « Englische Studien » 74 (1940/41), pp. 273-323.
II. pp. 279-283: VGC.
- 144 BENNO J. TIMMER, *Wyrð in Anglo-Saxon Poetry* in « Neophilologus » 26 (1940/1941), pp. 24-27, 27-33, 213-226, 226-228.
pp. 219-220: VGC, vv. 3b-5a; VGEx, vv. 8b-10a.
- 145 JOHN C. POPE, *The Rhythm of Beowulf. An Interpretation of the normal and hypermetric verse-form in old english poetry*. Yale Univ. Press. New Haven, London 1942.
(ed. riv. 1966).
p. 102: elenco dei versi ipermetrici: VGEx, vv. 1-6, 30b, 35-45, 46, 47-53, 56-59, 62-64, 65-70, 98, 100-105, 109-114, 116, 124, 144-146, 147b, 149b, 151b (?) 164, 167, 174 e sgg., 181 e sgg., 183 (oscuro), 184-186, 192 e sgg., 196b-198. Registra inoltre dei versi brevi isolati con duplice allitterazione v. 54 e sgg., 168, 178-180, 188-190, 191 (?) = 145-152 verses. p. 104: VGC, vv. 1-4, 42-45, 47a = 17 verses.
- 146 FERDINAND HOLTHAUSEN, *Zu alt- und mittelen-gliichen Texten* in « ABbl » 54/55 (1943), pp. 27-34.
nota n. 1: VGEx, v. 177.
nota n. 2: VGEx, v. 179.
- 147 KEMP MALONE, *Notes on Gnostic Poem B of the Exeter Book* in « Medium Ævum » 12 (1943), pp. 65-67.
VGEx, vv. 71-138: analisi accurata, molti suggerimenti interessanti.
- 148 KEMP MALONE, *Notes and Observations: Plurilineal Units in Old English Poetry* in « RES » 19 (1943), pp. 201-204.
I VG sarebbero stati rimodellati da « clerical writers », ma conservano ancora tracce di « 1 or 2 lines units ».

- 149 BENNO J. TIMMER, *Heathen and Christian Elements in Old English Poetry* in « Neophilologus » 29 (1944), pp. 180-185.
Prende in esame il valore assunto da *dom*, *lof* e *wyrd* nei due poemi.
*VGE*x, v. 81 (79b-80), 117 (116), 141 (139b-140a), 174 (173).
VGC, vv. 1-4, 5, 63b-66.
- 150 L. WHITBREAD, *The Frisan Sailor Passage in the Old English Gnostic Verses* in « RES » 22 (1946), pp. 215-219.
*VGE*x, vv. 93-107: il passo descriverebbe a « regularly repeated, traditional proceeding ».
- 151 ALBERT C. BAUGH (ed.) *A Literary History of England*, KEMP MALONE, *The Old English Period*. London: Routledge & Kegan Paul 1948.
(ed. riv. 1967).
pp. 43-44.
- 152 L. WHITBREAD, *Two Notes on Minor Old English Poems* in « Studia Neophilologica » 20 (1948), pp. 192-198.
nota n. 1: lo scriba pensò che il *Menologio* potesse costituire una valida prefazione alla *Cronaca* e poiché questo era seguito, nel testo da cui copiava, dai *VGC*, dopo un sommario esame, giudicò che anche questi rispondessero allo scopo.
- 153 GEORGE K. ANDERSON, *The Literature of the Anglo-Saxon*. London, Princeton Univ. Press 1949.
(rist. New York: Russel & Russel 1962).
p. 170-171.
- 154 GEORGE K. ANDERSON, *Old and Middle English Literature from the Beginnings to 1485*. Oxford Univ. Press 1950.
(rist. The Collier Paperbacks, New York 1962).
p. 39.

- 155 BENNO J. TIMMER, *Expanded Lines in Old English Poetry* in « Neophilologus » 35 (1951), pp. 226-230.
I *VGE*x comprendono 22-23 versi lunghi ipermetropi, i *VGC* 8 e ½: tale frequenza è dovuta alla loro « emphatic... nature ».
- 156 KARL HELM, *Altgermanische Religionsgeschichte. II. Die nachrömische Zeit. Teil 2. Die Westgermanen*. Heidelberg: Winter 1953.
p. 284 e sgg.: basa le sue note sul fatalismo germanico sui *VGC*, vv. 1-5, interpretati alla maniera di Brandl (cit. No. 119) e Williams (cit. No. 20).
- 157 ERIC G. STANLEY, *Old English Poetic Diction and the Interpretation of the 'Wanderer', the 'Seafarer' and the 'Penitent's Prayer'* in « Anglia » 73 (1955), pp. 413-466.
p. 426: *VGE*x, vv. 25-29, p. 432: *VGE*x, vv. 74-75, p. 442: *VGE*x, vv. 146-151 e *VGC*, vv. 18-19, p. 444: *VGE*x, vv. 50-58.
- 158 BENNO J. TIMMER, *A Note on Beowulf ll. 2526b-2527a and. l. 2295* in « English Studies » 40 (1959), pp. 49-52.
*VGE*x, v. 174 (173b).
- 159 G. KELLERMANN, *Wandlung und Fortwirken des germanischen Weltbildes in den religiösen Vorstellungen der angelsächsischen Stabreimdichtung*. Sonderabr. « Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft » 4. Münster 1960.
D. M. ZESMER, cit. No. 55.
pp. 76-77.
- 160 ALAN J. BLISS, *The Metre of Beowulf*. Oxford 1958.
§ 110.
- 161 ROBERT MAC GREGOR DAWSON, *The Structure of the Old English Gnostic Poems* in « JEGP » 61 (1962), pp. 14-22.
Si mettono in rilievo le associazioni operanti, a livello semantico e fonetico, nell'ambito dei due poemi.

- 162 DOREEN GILLAM, *The Connotation of Old English 'fæge'* in « *Studia Germanica Gandensia* » 4 (1962), pp. 165-223.
VGEx, v. 27: l'esame viene esteso anche ai versi precedenti e successivi.
- 163 BRUCE MITCHELL, *Adjective Clauses in Old English Poetry* in « *Anglia* » 81 (1963), pp. 298-322.
 p. 302, *VGEx*, v. 135.
- 164 LEWIS E. NICHOLSON, *Oral Techniques in the Composition of the expanded anglo-saxon Verses* in « *PMLA* » 78 (1963), pp. 287-292.
- 165 WILLY KROGMANN, *Stabreimverse friesischer Herkunft* in « *It Beaken* » 26 (1974), pp. 334-346.
VGEx, vv. 93-99: si propone che si tratti di una traduzione da un originale frisone.
- 166 BRUCE MITCHELL, *Pronouns in Old English Poetry. Some Synctactical Notes* in « *RES* » 15 (1964), pp. 129-141.
 nota n. 1, pp. 129-130: *VGEx*, v. 93 e sgg. e v. 103.
 nota n. 2, pp. 130-131: *VGEx*, v. 183.
 nota n. 7, p. 134: *VGEx*, v. 37, v. 38.
 nota n. 11, p. 138: *VGEx*, v. 135 *passim*.
- 167 KEVIN CROSSLEY-HOLLAND, *The Frisian Wife* in « *REL* » 6 (1965), p. 101.
VGEx, vv. 93-107.
 S. B. GREENFIELD, *cit.* No. 56.
 pp. 196-199.
- 168 BRUCE MITCHELL, *The Status of 'hwonne' in Old English* in « *Neophilologus* » 49 (1965), pp. 155-160.
 p. 157: *VGEx*, vv. 103-106.
- 169 ERIC G. STANLEY, *The Search for Anglo-Saxon Paganism VII* in « *N & Q* » 12, no. 6 (1965), pp. 203-207.
 p. 206: *VGEx*, v. 132.

- 170 ERIC G. STANLEY, *The Search for Anglo-Saxon Paganism VIII* in « *N & Q* » 12, no. 8 (1965), pp. 285-293.
VGEx, v. 132, 173, *VGC*, v. 4.
- 171 ERIC G. STANLEY, *The Search for Anglo-Saxon Paganism IX* in « *N & Q* » 12, n. 9 (1965), pp. 322-327.
VGC, v. 4.
 Il problema delle ipotetiche tracce di paganesimo viene affrontato in maniera realistica e vengono messe in luce le esagerazioni della critica precedente.
- 172 PATRICK L. HENRY, *The early English and Celtic Lyric*. London: George Allen & Unwin 1966.
 pp. 93-103: *VGEx* e *VGC*.
- 173 FRED C. ROBINSON, *Notes and Emendations to Old English Poetic Texts* in « *NM* » 67 (1966), pp. 356-364.
 nota n. II, pp. 359-360: *VGEx*, vv. 54-56.
- 174 WOLFGANG KÜHLWEIN, *Die Verwendung der Feindseligkeitsbezeichnungen in der altenglische Dichtersprache*. Neumünster: Wachholtz 1967.
VGEx, v. 20, 61, 83, 84, 128, 131, 181, 186, 192, 193, 199.
VGC, v. 13, 15, 16, 17, 31, 52, 53, 54, 55.
- 175 A. L. MEANEY, *Woden in England: A Reconsideration of Evidence* in « *Folklore* » 77 (1967), pp. 105-115.
VGEx, v. 132.
- 176 JOSEPH E. PRICE, Jr., *Some Aspects of the Gnostic Elements in Anglo-Saxon Poetry* (Diss.) University of Tennessee 1967.
 vedi *DA* 38 (1967) 4607A 08A.
 Elenca ed analizza, secondo i criteri della teoria orale-formulaica 586 espressioni gnomiche da lui individuate nella poesia ags., compresi tutti i versi dei due poemi.
- 177 FRIEDRICH SCHUBEL, *Englische Literaturgeschichte. I Die alt- und mittelenglische Periode*. Berlin: De Gruyter 1967.
 p. 31.

- 178 EWALD STANDOP - E. MERTNER, *Englische Literaturgeschichte*. Heidelberg 1967.
pp. 19 e sgg.
- 179 L. WHITBREAD, *The Doomsday Theme in Old English Poetry* in « PBB » 89 (1967), pp. 452-481.
p. 470: VGC, vv. 60-61.
- 180 B. K. MARTIN, *Aspects of Winter in Latin and Old English Poetry* in « JEGP » 68 (1969), pp. 375-390.
VGE_x, vv. 71-77.
- 181 CONSTANCE B. HIEATT, *A new Theory of Triple Rhythm in the Hypermetric Lines of Old English Verse* in « MP » 67 (1969), pp. 1-8.
- 182 PAUL B. TAYLOR, *Heroic Ritual in the Old English Maxims* in « NM » 70 (1969), pp. 387-407.
Si prendono in esame i vv. 71-137 dei VGE_x, parte del poema che viene definita « a sort of handbook on ritual ... the rituals of nature ... the rituals of men » in cui si vogliono descrivere e definire le cose create (nei versi con *bið*) e spiegare quali sono le loro funzioni (nei versi con *sceal*).
- 183 GERD W. WEBER, *Wyrd. Studien zum Schicksalbegriff der altenglischen und altnordischen Literatur*. Bad Hamburg-Berlin-Zürich: Gehlen 1969.
pp. 72-73: VGE_x, vv. 8b-10.
pp. 105-114: ritiene di individuare dei paralleli tra i VGC ed alcuni passi del *De Consolatione Philosophiæ*.
- 184 THOMAS D. HILL, *Notes on the Old English 'Maxims' I and II* in « N & Q » 17 no. 12 (1970), pp. 445-447.
VGE_x, v. 35a: viene avvicinato a *Prov.* 11, 30.
VGE_x, v. 35b: ricorda il commento di Beda a tale versetto dei *Prov.*
VGE_x, vv. 122b-123: si può avvicinare ad Isidoro, *Etim.* XI, 1, 27 e al *Liber de Numeris*.
VGC, vv. 50-57: sarebbe una parafrasi di *Eccl.* 33, 15.

- 185 ALAN J. BLISS, *Single Half-Lines in Old English Poetry* in « N & Q » 18, no. 12 (1971), pp. 442-448.
Quasi interamente dedicato alle particolarità metriche dei VGE_x e VGC.
- K. H. GÖLLER, *cit.* No. 59.
pp. 63-64.
- M. HANOWELL, *cit.* No. 39.
L'A., alunno dello Schneider sviluppa la tesi esposta da questi nell'art. cit. No. 189. I VGC vengono divisi in due parti: i vv. 1-13 rappresenterebbero un « ae. Spruchkalendar », opera di un sacerdote pagano in cui le caratteristiche di ogni mese vengono descritte allusivamente; nei vv. 14-66 si possono individuare dodici unità concettuali collegabili tra loro. I VGE_x si possono dividere in quattro sezioni (vv. 1-70, 71-80, 81-137, 138-204) nel cui ambito sono individuabili 19 formazioni strofiche e altro non sarebbero che un dialogo tra un pagano e un cristiano che espongono alternativamente il loro credo.
- 186 WILLY KROGMANN, *Altfriesische Literatur* in L. E. SCHMITT (ed.) *Kurzer Grundriss der germanischen Philologie bis 1500*. Bd. II: *Literaturgeschichte*. Berlin: De Gruyter 1971.
pp. 165-167: Ritenendo che i vv. 93-99 dei VGE_x siano una traduzione dal frisone, ne effettua la retroversione per restituire la presunta « friesische Vorform ».
- 187 PATRIZIA LENDINARA, *I 'Versi Gnomici' anglosassoni* in « AION sez. germ. » 14 (1971), pp. 117-138.
I VGE_x contengono una serie di variazioni sul tema dei doni di Dio agli uomini. I VGC costituiscono un piccolo poema sulle meraviglie del creato.
- 188 LYNN L. REMLY, *The Anglo-Saxon Gnomes as Sacred Poetry* in « Folklore » 82 (1971), pp. 147-158.
I VG rappresenterebbero una forma di 'esperienza del sacro' intesa alla maniera di Mircea Eliade.

- 189 KARL SCHNEIDER, *Dichterische getarnte Begriffsrunden in der ae. Spruchdichtung* in « AION sez. germ. » 15, 1 (1972), pp. 89-126.
VGC, vv. 1-13, VGEx, vv. 71-80: alla base di ognuna delle considerazioni che compongono questi due gruppi di versi sarebbe una delle 24 rune del *fupark*.
- 190 PATRIZIA LENDINARA, *Rec. di M. Hanowell, Maxims I und Maxims II* in « AION sez. germ. » 15, 3 (1972), pp. 218-219.
- 191 T. A. SHIPPEY, *Old English Verse*. London: Hutchinson Univ. Libr. 1972.
- 192 PATRIZIA LENDINARA, *Maxims I, 146-151: a Hint of Funeral Lamentation* « NM » 74 (1973), pp. 214-216.
VGEx, vv. 146-151.
J. K. BOLLARD, *cit.* No. 40.
Introduzione, note al testo. I VGC sono un poema « about the existence and nature of the world and its inhabitants ». Lo scriba, che ne comprese il valore, li pose deliberatamente tra il *Menologio* e la *Cronaca*.
- 193 PATRIZIA LENDINARA, *Un'allusione ai Giganti: Versi Gnomici exoniensi 192-200* in « AION sez. germ. » 16, 2 (1973), pp. 85-98.
VGEx, vv. 198-200.
- 194 J. K. BOLLARD, *A Note on the Cotton Maxims lines 43-45* in « Neophilologus » 59 (1975), pp. 139-140.
VGC, vv. 43-45.
- 195 STANLEY B. GREENFIELD - RICHARD EVERT, *Maxims II: Gnome and Poem in Anglo-Saxon Poetry: Essays in Appreciation for John C. McGallinard* ed. L. E. Nicholson - D. Warwick Frese. Notre Dame - London 1975, pp. 337-354.

- 196 W. G. EAST, *A Note on 'Maxims' II* in « NM » 77 (1976), p. 205.

La presenza di versi ipermetropi all'inizio e ai vv. 42 e sgg. dei VGC indica una divisione in « verse-paragraphs or strophes » una di 41 versi e una di 25.

Le prime due sezioni della bibliografia si commentano da sole: editori e traduttori hanno operato nel profondo disprezzo dell'unità dei due componimenti, presentando brani monchi e poco significativi e continuando a riproporre al lettore sempre le stesse scenette, più o meno toccanti, come quelle del ritorno a casa del marinaio frisone. I brani presentati nelle antologie sono scarsamente indicativi della vera natura dei componimenti e, insieme ai sommari commenti dedicati ai *Versi Gnomici* nelle varie 'Storie della letteratura anglosassone' costituiscono l'impalcatura dell'immagine deformata che è andata prendendo corpo.

Spesso ai VGEx e ai VGC sono state accostate le espressioni sentenziose che compaiono nel *Beowulf* e in altri poemi anglosassoni (Williams, Krüger...). La voga di individuare 'passi gnomici', che venivano fatti risalire ad una fonte comune di materiale aforistico popolare⁴, non poteva che avere riflessi negativi sulla visione unitaria dei *Versi Gnomici* già seriamente compromessa dalle scelte degli editori di antologie, dai traduttori e da un certo numero di critici.

È altresì da imputarsi al rifiuto di una visione organica dei componimenti il processo per cui l'interesse della critica si è a lungo polarizzato su elementi che, nei poemi, non vengono in alcun modo messi in risalto. È questo il caso di 'wyrd' del v. 5 dei VGC che ha finito per coinvolgere il poema nell'alterna vicenda per cui al vocabolo sono stati attribuiti tutti i valori che vanno da 'destino', in quanto divinità cieca e feroce a 'divina Provvidenza'.

⁴ Tutta la letteratura dedicata esclusivamente a questo argomento è stata deliberatamente esclusa dalla bibliografia.

Da questa rassegna dei lavori, pubblicati nei centocinquant'anni che ci separano dal volume in cui Conybeare pubblicò la prima selezione dei *Versi Gnomici*, emergono una serie di validi contributi a livello di critica testuale e di metrica, quest'ultimi piuttosto numerosi visto le tante particolarità dei poemi: irregolarità dell'allitterazione, alta percentuale di versi ipermetropi, versi brevi isolati che fanno pensare a formazioni strofiche.

Alle descrizioni generali di Strobl e Müller, della Williams e della Krüger, superate le prime, superficiali le seconde, hanno fatto seguito una serie di articoli dedicati a piccole sezioni dei componimenti — tra i migliori vanno segnalati quelli di Malone e quello di Brown —, solo negli ultimi anni ci sono stati dei tentativi di analisi globale dei *VGE_x* e *VGC*, primo tra tutti quello di Dawson, ultimo quello di Bollard.

Resta ancora molto da fare, specialmente per quanto riguarda i *Versi Gnomici* exoniensi ai quali — anzi al quale visto che si tratta di un poema e non di una raccolta di versi — va definitivamente riconosciuta quell'organicità, omogeneità e coerenza che la critica, almeno quella più specialistica, ha già, anche se da poco, restituito ai *Versi Gnomici* cottoniani.

PATRIZIA LENDINARA

SCHEDE E RECENSIONI

JOHANNA BELKIN / JÜRGEN MEIER: *Bibliographie zu Otfrid von Weissenburg und zur altsächsischen Bibeldichtung (Heliand und Genesis)*, Erich Schmidt Verlag, Berlin 1975, (Bibliographien zur deutschen Literatur des Mittelalters, hrsg. von Ulrich Pretzel und Wolfgang Bachofer, Heft 7).

1. *Zur gegenwärtigen Lage der Heliand- und Otfridforschung.* — Die von der älteren germanistischen Forschung teilweise stiefmütterlich behandelte und teilweise mit inadäquaten Methoden angegangene altdeutsche Biblepik der karolingischen Epoche ist neuerdings von verschiedener Seite mit Vehemenz in den Blickpunkt mediävistischer Literaturbetrachtung gerückt worden. Nach den Untersuchungen J. Rathofers, W. Hubers und U. Schwabs¹ zum as. Heliand und den Studien von W. Haubrichs, W. Kleiber, R. Hartmann und U. Ernst² zum Liber Evangeliorum Otfrids von Weissenburg erscheint diese Dichtungsgattung in völlig neuem Licht, was sich nicht zuletzt in dem Umsturz traditioneller Forschungspositionen und literarkritischer Wertungen manifestiert.

Im Hinblick auf das as. Heliandepos wurde das doppelte Klischee von einem laikalen Volkssänger und einem sich in der Dichtung ausprägenden synkretistischen 'germanischen Christentum' gründlich zerstört, die allen Akkommodationstendenzen zum Trotz weitreichende und tiefgehende Verwurzelung der Dichtung in der

¹ J. RATHOFER, *Der Heliand, Theologischer Sinn als tektonische Form, Vorbereitung und Grundlegung der Interpretation*, Köln/Graz 1962, (Niederdeutsche Studien 9). J. RATHOFER, *Zum Aufbau des Heliand* (1964), in: *Der Heliand*, hrsg. von J. Eichhoff / I. Rauch, Darmstadt 1973, (WdF 321), S. 344-399. W. HUBER, *Heliand und Matthäusexegese, Quellenstudien insbesondere zu Sedulius Scottus*, München 1969, (Münchener Germanistische Beiträge 3). U. SCHWAB, *Zur zweiten Fittte des Heliand*, in: *Mediaevalia litteraria*, Fs. für H. de Boor, München 1971, S. 67-117.

² W. HAUBRICHS, *Ordo als Form, Strukturstudien zur Zahlenkomposition bei Otfrid von Weissenburg und in karolingischer Literatur*, Tübingen 1969, (Hermaea, N.F. 27). W. KLEIBER, *Otfrid von Weissenburg, Untersuchungen zur handschriftlichen Überlieferung und Studien zum Aufbau des Evangelienbuches*, Bern/München 1971, (Bibliotheca Germanica 14). R. HARTMANN, *Allegorisches Wörterbuch zu Otfrids von Weissenburg Evangelienendichtung*, Münster 1975, (Münstersche Mittelalter-Schriften 26). U. ERNST, *Der Liber Evangeliorum Otfrids von Weissenburg, Literarästhetik und Verstechnik im Lichte der Tradition*, Köln/Wien 1975, (Kölner Germanistische Studien 11).

orthodoxen karolingischen Theologie aufgewiesen, die Quellenforschung durch Untersuchungen zur Diatessaron-Überlieferung und Kommentartradition vorangetrieben, die artifizielle Komposition der Dichtung in vier Bücher und eine zentrale triskaidekadische Fittengruppe im Rückgriff auf die hs. Überlieferung thesenhaft aufgezeigt und schließlich der schwer gangbare Pfad zur konkreten multiperspektivischen Textinterpretation beschritten.

Ähnlich wie das Bild des Helianddichters hat die Gestalt Otfrids von Weissenburg, mit der sich in der älteren Germanistik die Vorstellung vom inferioren Kompilator und ungewandten Formsucher verband, eine neue Physiognomie und gleichsam neue Dimensionen erhalten. Minuziöse Quellenanalysen haben die Weite seines Bildungshorizonts und die Eigenständigkeit seiner Stoffverarbeitung dargetan; Explorationen der Weissenburger Handschriftenbestände des 9. Jahrhunderts haben sein komplexes Wirken als umsichtiger Bibliothekar und verantwortungsbewußter *magister scholae*, als eifriger Glossenschreiber und gelehrter lateinischer Bibelkommentator transparent gemacht. Die Studien zur zahlensymbolischen Tektonik seines monumentalen Werkes haben die spirituelle Signifikanz und den artistischen Charakter der poetischen Mikro- und Makrostrukturen aufgehellt und zur Debatte über die Bedeutung der Zahlensymbolik in mittelalterlicher Literatur überhaupt herausgefordert. Die Untersuchung der literarästhetischen Partien des Liber Evangeliorum hat demonstriert, in welchem Umfang der Weissenburger die dichtungstheoretische Topik der Antike unter den Brechungsgesetzen mittelalterlicher *interpretatio christiana* rezipiert und durch die Idee einer Symbiose von Dichtung und Exegese und die Proklamation volkssprachiger Dichtung auf dem Hintergrund einer reichstheologischen Konzeption ein eigenes Profil gewinnt. Schließlich steht das Werk des Weissenburgers im Mittelpunkt anhaltender Kontroversen um die Genese der europäischen Endreimdichtung, wobei seine Stellung als Begründer und Wegbereiter der neuen zukunftssträchtigen Formensprache immer plastischer hervortritt. Bei aller kreativen Potenz, die man ihm attestieren muß, bleibt zu berücksichtigen, daß seine ästhetische Doktrin, seine Auffassung von der Symbolkraft der Zahlen, seine moral- und geschichtstheologische Konzeption³ und seine durch das Homoioleuton geprägte Verssprache unter dem mächtigen Einfluß der Kirchenväter, vor allem Augustins, stehen, einem Einfluß, der in den Augen des heutigen Betrachters als das Integrationsprinzip aller Strukturen des Liber Evangeliorum erscheint.

Je mehr die Forschung sich in den letzten Jahren mit dem

³ Vgl. die Arbeit von W. KRAUS, *Gottesbürgerschaft und Teufelsbürgerschaft, Otfrids Evangelienbuch im Horizont der Schöpfungs- und Geschichtstheologie Augustins*, Phil. Diss. Köln 1973.

as. Heliand und dem ahd. Evangelienbuch befaßt hat, um so manifestester zeichnet sich die individuelle Verschiedenheit beider Dichterpersönlichkeiten und beider Werke ab, die deshalb so groß ist, weil Otfrid mit seiner Dichtung offenbar den Heliand einerseits übertreffen und andererseits sich von ihm antipodisch abheben wollte⁴. Während der Helianddichter dem Diatessaron Tatians folgt und eine Evangelienharmonie entwirft, orientiert sich der Weissenburger an den vier Einzelevangelien, wobei er eine Präferenz für den Evangelisten Johannes bekundet, der schon in der Patristik gegenüber den Synoptikern als Pneumatiker gilt⁵. Während der Helianddichter die traditionelle expressive Stabreimmetrik zu einem virtuos gehandhabten, maniert-überladenen Spätstil ausgestaltet, kreiert der Weissenburger das neue Formprinzip des Endreims, zu dem er sich im Anfang seines poetischen Schaffensprozesses mühsam durchringt und das er immer souveräner zu beherrschen lernt. Verbirgt sich der Verfasser des Heliand gleichsam hinter der Fiktion der vier Evangelisten⁶, und läßt er poetologischen Reflexionen in seinem Epos keinen Lauf, so entwickelt Otfrid in breiten Partien seines Werkes eine eigene Dichtungstheorie und tritt als literarästhetischer Programmatiker hervor. Ist der Helianddichter Vertreter einer personalen Erzählhaltung, so bevorzugt Otfrid die auktoriale Erzählform, wobei der Begriff des Erzählens in der *sacra poesis* nicht von der geläufigen Auffächerung in Erzähler und Autor oder gar von der modernen Vorstellung der Fiktionalität, sondern von dem mittelaltergemäßen Modell einer existentiell fundierten *ars praedicandi* her zu verstehen ist. Wiewohl sich offenbar beide Autoren zu einer exegetischen Literaturtheorie bekennen⁷, bietet der Helianddichter vornehmlich eine künstlerisch geformte, paraphrasierende und amplifizierende Nacherzählung des Tatian in Versform, während Otfrid vor allem eine spirituelle exegetische Durchdringung seiner Stoffvorlage intendiert. Schließlich gehen beide Dichter in der Großgliederung ihrer Werke getrennte Wege: Disponiert der Sachse sein Epos nach dem Vorbild der *quatuor evangelia* und der Evangeliendichtung des Juvenecus in 4 Bücher, so verteilt Otfrid den Stoff seiner Dichtung auf 5 Bücher und

⁴ Vgl. W. FOERSTE, *Otfrids literarisches Verhältnis zum Heliand* (1948/50), in: *Der Heliand*, hrsg. von J. Eichhoff und I. Rauch, Darmstadt 1973, (WdF 321), S. 93-131.

⁵ Vgl. *Otfrids Evangelienbuch*, hrsg. von O. ERDMANN, 6. Aufl. von L. WOLFF, Tübingen 1973; V, 8, 15 ff.

⁶ Vgl. *Heliand und Genesis*, hrsg. von O. BEHAGHEL, 8. Aufl. von W. MITZKA, Tübingen 1965, Vers 9 ff.

⁷ Praefatio A: ... *iuxta historiae veritatem quaeque excellentiora summam decerpens, interdum quaedam ubi commodum duxit, mystico sensu depingens*. Otfrid, Ad Liutbertum 25: *interdum spiritalia moraliaque verba permiscens*.

führt für seine Kompositionsform eine eigene zahlensymbolische Begründung an, die auf der von Origenes initiierten Lehre von den geistlichen Sinnen des Menschen aufbaut⁸.

Angesichts der radikalen Neueinschätzung und fortschreitenden individuellen Konturierung beider Dichtungen und Dichterpersönlichkeiten erscheint es wenig glücklich, daß das jüngst erschienene und zur Rezension vorliegende Werk von J. Belkin und J. Meier Bibliographien zu Otfrid von Weissenburg und zu den as. Bibeldichtungen Heliand und Genesis vereint, wobei schon der Titel die Vermengung von Personal- und Werkbibliographie indiziert. Die mangelnde Stringenz der Bandkonzeption dokumentiert nichts so deutlich wie die Tatsache, daß man seitens der Verfasser und Herausgeber die historische Reihenfolge der behandelten Werke nicht beachtet hat, so daß die Otfrid-Bibliographie skurrilerweise vor der Heliand (Genesis)-Bibliographie erscheint, (wofür die Initialen der Verfasser zwar ein Motiv, nicht aber einen Sachgrund bieten!). Sinnvoll erscheint allenfalls die gemeinsame Behandlung des Heliand und der Genesis, da beide Dichtungen sprach- und formgeschichtlich in enger Affinität zueinander stehen und in der Verhandlung, ob die Genesis dem Helianddichter zu- oder abzusprechen ist, noch keine endgültige Entscheidung gefallen ist. Sofern man sich seitens der Editoren nicht zu Einzelpublikationen (Otfrid; as. Bibeldichtung) entschließen wollte, hätte sich die andere Möglichkeit geboten, das Werk unter Einbeziehung des Wessobrunner Schöpfungshymnus, des Muspilli und der ahd. Endreimgedichte als Bibliographie zur altdeutschen Bibeldichtung der Karolingerzeit anzulegen. In jedem Fall ist es zu bedauern, daß das hinter den drei ausgewählten Dichtungen stehende gattunspoetische Kontinuum der europäischen Bibelepik, das D. Kartschoke jüngst im Rekurs auf die spätantike lateinische *sacra poesis* und die ags. Buchepik umrißhaft dargestellt hat, in der Bibliographie nicht berücksichtigt worden ist⁹.

2. Zur *Otfrid-Bibliographie* J. Belkins. — Der an die Adresse der Herausgeber gehende 'Vorwurf' mangelnder Gesamtkonzeption, die auch an dem Fehlen einer beide Teile umfassenden Einleitung sichtbar wird, kann indes, so wird jeder einwenden, einer Spezies

⁸ Ad Liutbertum 47 ff. Vgl. U. ERNST, *Der Liber Evangeliorum Otfrids von Weissenburg*, S. 73 ff.

⁹ D. KARTSCHOKE, *Bibeldichtung, Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvenius bis Otfrid von Weissenburg*, München 1975. Die Kategorie der 'epischen Bibelparaphrase' greift allerdings für einige der von Kartschoke behandelten Dichtungen nicht und wäre durch die Kategorie der Exegese zu ersetzen, die auch methodisch den besseren Ausgangspunkt bietet.

wissenschaftlicher Literatur keinen Abbruch tun, der es primär um genaue Registratur und übersichtliche Darbietung von Realien geht und die vornehmlich an diesem pragmatischen Ziel gemessen sein will. Mustern wir deshalb zunächst kritisch die Otfrid-Bibliographie J. Belkins, die als Auswahlbibliographie angelegt ist, was zweifellos legitim ist, wenngleich die Begründung, welche die Verfasserin dafür im Vorwort anführt, die Schwäche der Konzeption deutlich macht und eher wie eine Entschuldigung anmutet:

«Obwohl eine vollständige Otfrid-Bibliographie seit Pipers Übersicht der Otfrid-Literatur, die bis 1887 reicht, nicht in Angriff genommen wurde, soll auch vorliegendes Bändchen eine *Auswahlbibliographie* sein» (S. 7)¹⁰.

Findet man sich dennoch mit dem Charakter der Auswahlbibliographie ab, so kann man den von der Verfasserin verfochtenen methodischen Prinzipien — Auswahl aufgrund kritischer Prüfung, besondere Berücksichtigung der jüngeren Sekundärliteratur, starke Selektion bei den Rezensionen, Verzicht auf populäre Literaturgeschichten, Einbeziehung auch der «versteckten» Forschungsliteratur, Erhebung aller Titel durch Autopsie — vorbehaltlos Beifall spenden. Auch die kapitelweise Zusammenstellung des Materials nach Sachaspekten und die chronologische Anordnung der Titel in den einzelnen Kapiteln ist gutzuheißen, zumal Nachteile des Systems durch Querverweise und ein Verfasser- und Rezensentenverzeichnis hinlänglich kompensiert werden.

Indes wird das präsentierte Ergebnis auch nach den selbstverordneten Richtlinien und selbstgesteckten Arbeitszielen zu beurteilen sein. Nach kritischer Durchsicht der Otfrid-Bibliographie, bei der Stichproben gemacht wurden, vermerke ich folgende Korrekturen und Ergänzungen:

Codex Vindobonensis (S. 13): 4 Bilder, 2. H. des 9. Jhs. — Codex Palatinus (S. 13): fol. 3 r - 191 v, 2. H. des 9. Jhs. — Codex Frisingensis (S. 13): Cgm 14, Perg., quart, um 900. — Codex Discissus (S. 13): 12 Doppelblätter, 5 halbe Blätter, Mitte des 10. Jhs. — Die von W. Kleiber mit großer Mühe ans Licht gezogenen lateinischen Otfrid-Autographe sind allesamt nicht verzeichnet. — Otfrid von Weissenburg, Evangelienharmonie. Vollständige Faksimile-Ausgabe des Codex Vindobonensis 2687 der Österreichischen Nationalbibliothek. Einführung von Hans Butzmann (= Codices Selecti Vol. 30). Graz 1972 (Nr. 18): Diese Angabe (samt Hinweis auf die Rezension von Schröder) steht fälschlich unter der Rubrik «Zur Heidelberger Hs.»; sie gehört in den Abschnitt «Zur

¹⁰ Auf die Notwendigkeit einer vollständigen Otfrid-Bibliographie macht W. KLEIBER, a.a.O., S. 340, aufmerksam.

Wiener Hs.». — Hermann Herbst (Nr. 38): 117-125. — Zum Codex Discissus (S. 15 f.): B. Bischoff, Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit, FMSt 5 (1971), S. 104 f., nicht erwähnt. — Zu den Weissenburger Handschriften und deren Schreibern (S. 17): Kein Querverweis auf die Untersuchung von W. Kleiber (Nr. 13). — Nachbildungen und zu den Zeichnungen der Wiener Hs (S. 17): vier farbige Bilder in V; unerwähnt bleiben die Abbildungen bei Ludwig Wolff, Das deutsche Schrifttum bis zum Ausgang des Mittelalters, Bd. 1, Göttingen 2 1951, Tafel 2 (Kreuzigungsbild) und H. Klingenberg, Zum Grundriß der ahd. Evangeliendichtung Otrfrids (II), ZfdA 101 (1972), S. 229 ff., Abb. 1-3 (Labyrinth, Einzug Christi in Jerusalem und Kreuzigung). — Nr. 50: Gebete des (Ps. ?)-Sigihart. — Horst D. Schlosser (Nr. 73): Althochdeutsche Literatur, Mit Proben aus dem Altniederdeutschen. Ausgewählte Texte mit Übertragungen und Anmerkungen. — V. Zur Biographie (S. 25): Nicht erwähnt: Paul Piper, Das Leben Otrfrids von Weissenburg, Paderborn 1877. — Rez.: Erdmann (Nr. 151): (1875). — Karl Helm (Nr. 181): Die Sprechpausen. — Teresa Gervasi (Nr. 197): Studi. — Bruno Engelbert (Nr. 208): psychologisch-rhythmischen. — Rudolf Stephan (Nr. 220): Titel gehört in das Kapitel: 7. Metrik und Poetik. — Rez.: Haubrichs (Nr. 223): AfdA 81. — Rez.: Erdmann (Nr. 241): (1888). — Rez.: Koegel (Nr. 248): 318-32. — Friedrich Kauffmann: Dreihebige Verse. — Georg Baesecke (Nr. 263): Otfried. — Samuel Singer (Nr. 276): II, 243-258. — E. Jammers (Nr. 287): Wiederabdruck in: E. J., Schrift Ordnung Gestalt, Gesammelte Aufsätze zur Musikgeschichte, Bern/München 1971 (Neue Heidelberger Studien zur Musikwissenschaft 1). S. 105-171. — Friedrich Mauer (Nr. 291): Titel ist nach dem zugrundegelegten chronologischen Prinzip falsch eingeordnet, gehört nach Nr. 282. — Roswitha Wisniewski (Nr. 303): PBB 94 (Tübingen 1972), Sonderband. — G. Michaelis (Nr. 330): Liutbertum. — Oskar Erdmann (Nr. 341): ZfdPh 5 (1874) 338-49; 6 (1875) 446-449. — Ernst Ludwig Dümmler (Nr. 342): 115-18. — Wieland Schmidt (Nr. 361): Otfried. — Ulrich Ernst (Nr. 370): 'Liber Evangeliorum'. — Gilbert de Smet (Nr. 423): Die Ausdrücke für *leiden* im Altdeutschen. Ihre Verbreitung und Geschichte. — Gertraud Becker (Nr. 424): Untersuchungen. — Folgende Titel bis zum Stichjahr 1975 fehlen u.a. und wären bei einer 2. Auflage nachzutragen: K. H. Bertau, Epenrezitation im deutschen Mittelalter, Études Germaniques 20 (1965), S. 1-17. — S. Beyschlag, Altdeutsche Verskunst in Grundzügen, Nürnberg 1969. — E. R. Curtius, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, München 7 1969, S. 454, 496, 498. — E. Dahlhaus-Berg, nova antiquitas et antiqua novitas, Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Theodulf von Orléans, Köln 1975, (Kölner historische Abhandlungen 23), S. 146-161. — R. Gasser, Propter lamentabilem vocem hominis, Zur Theorie der Volkssprache in althochdeutscher Zeit, Diss. Zürich, S. 49 ff., Freiburg (Schweiz) 1970. — A. Georgi, Das lateinische und deutsche Preisgedicht des Mittelalters in der Nachfolge des genus demonstrativum, Berlin 1969 (Philologische Studien und Quellen 48), S. 56-62. — Ingrid Hahn, Raum und Landschaft in Gottfrieds Tristan, München 1963, S. 123. — W. Haug, Funktionsformen der althochdeutschen binnengereimten Langzeile, in: Werk - Typ - Situation, Fs. für H. Kuhn, Stuttgart

1969, S. 20-44. — Ernst Hellgardt, Zum Problem symbolbestimmter und formalästhetischer Zahlenkomposition in mittelalterlicher Literatur, Mit Studien zum Quadrivium und zur Vorgeschichte des mittelalterlichen Zahlendenkens, München 1973, (MTU 45), S. 71 ff. und 112 ff. — W. Hempel, Übermuot diu alte ..., Der Superbia-Gedanke und seine Rolle in der deutschen Literatur des Mittelalters, Bonn 1970, (Studien zur Germanistik, Anglistik und Komparatistik 1), S. 86 ff. — U. Hennig, Untersuchungen zur frühmittelhochdeutschen Metrik am Beispiel der 'Wiener Genesis', Tübingen 1968 (Hermaea 24), S. 148-186. — J. Kroll, Gott und Hölle, Der Mythos vom Descensuskampfe, Leipzig 1932 (Reprint: Darmstadt 1963), S. 146 f. — H. de Lubac, Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture, Bd. 14, Paris 1959-1961, Bd. 1, S. 161; Bd. 2, S. 542. — A. Masser, Bibel, Apokryphen und Legenden, Geburt und Kindheit Jesu in der religiösen Epik des Mittelalters, Berlin 1969. — F. Maurer, Die Formen der religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts, in: F. Maurer (Hrsg.), Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts, I, Tübingen 1964, S. 3-60 (Einführung). — F. Maurer (Hrsg.), Vorwort zu: Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts, III, Tübingen 1970, S. VII-XXXL. — F. Maurer, Zur geschichtlichen Entfaltung altdeutscher Vers- und Strophenformen, in: Über Literatur und Geschichte, Fs. für G. Storz, Frankfurt 1973, S. 72-86. — G. Meissburger, Grundlagen zum Verständnis der deutschen Mönchsdichtung im 11. und im 12. Jahrhundert, München 1970. — F. Ohly, Synagoge und Ecclesia, Typologisches in mittelalterlicher Dichtung, in: Miscellanea Mediaevalia 4 (1966), S. 367 f. — J. Rathofer, Der Heliand, Theologischer Sinn als tektonische Form, Köln 1962, (Niederdeutsche Studien 9); (s. Register S. 591). — H. Rupp, Über das Verhältnis von deutscher und lateinischer Dichtung im 9. bis 12. Jahrhundert, GRM 39 (1958), S. 19-34. — P. A. Salzer, Die christlich-römische Hymnenpoesie und Otfried von Weissenburg, Brünn 1883. — W. Schröder, Noch einmal zu Friedrich Maurers Neuedition der deutschen religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts, PBB 93 (Tübingen 1971), S. 109-138. — W. Schröder, Kontinuität oder Diskontinuität in der Frühgeschichte der deutschen Literatur? Zu Gerhard Meissburger, Grundlagen zum Verständnis der deutschen Mönchsdichtung im 11. und 12. Jahrhundert, ZfdA 100 (1971), S. 195-213. — U. Schwab, Rezension zu W. Haubrichs: Ordo als Form, Studi Medievali 12, 1 (1971), S. 277-300. — G. Schweikle, Ezzos Gesang und Memento Mori, Textphilologische und formkritische Studien - ausgehend vom frühen deutschen Reim, Phil. Diss. (Masch.), Reutlingen 1955. — S. Sonderegger, Reflexe gesprochener Sprache in der althochdeutschen Literatur, FMSt 5 (1971), S. 176-192. — H.-J. Spitz, Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns, Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends, München 1972, (Münstersche Mittelalter-Schriften 12), S. 83 f., 151 ff., 171 ff. — H. Steger, Philologia Musica, Sprachzeichen, Bild und Sache im literarisch-musikalischen Leben des Mittelalters: Lire, Harfe, Rotte und Fidel, München 1971, (Münstersche Mittelalter-Schriften 2); s. Register (Otfried), S. 168. — M. Wehrli, Sacra Poesis, Bibleepik als europäische Tradition, in: Die Wissenschaft von deutscher Sprache und Dichtung, Fs. für F. Maurer, Stuttgart 1963, S. 262-283. — An neueren Titeln seien weiter

genannt: U. Ernst / P.-E. Neuser (Hrsg.), Die Genese der europäischen Endreimdichtung, Darmstadt 1977, (WdF 444), (Darin Originalbeitrag von U. Ernst / P.-E. Neuser: Bausteine zu einer Geschichte der Reimtheorie, Dokumentation und Analyse, S. 432-486). — A. Greule, Vorüberlegungen zu einer neuen Otfrid-Grammatik, Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik 42 (1975), S. 146-169. — R. Hartmann, Die sprachliche Form der Allegorese in Otfrieds von Weissenburg 'Evangelienbuch', in: Verbum et signum, Fs. für F. Ohly, Bd. 1. München 1975, S. 103-141. — W. Kleiber (Hrsg.), Otfried von Weissenburg, Darmstadt 1977, (WdF 439), (Darin Originalbeitrag von W. Haubrichs: Prosopographische Skizzen zu Otfried von Weissenburg). — B. Murdoch / J. S. Groseclose, Die althochdeutschen poetischen Denkmäler, Stuttgart 1976 (Slg. Metzler 140). — F. Rädle, Otfrieds Brief an Liutbert, in: Kritische Bewahrung, Fs. für W. Schröder, Berlin 1974, S. 213-240. — W. Schulze, Bindungen von Versfolgen im Altenglischen und Althochdeutschen, in: Kritische Bewahrung, Fs. für Schröder, Berlin 1974, S. 185-212.

Wie zu konstatieren ist, enthält die Otfried-Bibliographie nicht nur einzelne Versehen und unvollständige Angaben, (was bei der großen Zahl der Titel nicht sonderlich ins Gewicht fällt,) sondern läßt vor allem wichtige mediävistische Werke vermissen, die auf Otfrieds Evangelienbuch expressis verbis eingehen und sein Verständnis mehr fördern als mancher älterer Beitrag, der aus wohlmeinendem antiquarischem Interesse — trotz der Bibliographien von P. Piper und C. Soeteman (vgl. Nr. 60 und Nr. 213) — hier nochmals thesauriert ist. Was der auf Totalität abzielenden Bibliographie zum Lob gereicht, muß der kritischen Auswahlbibliographie zwangsläufig auf der Seite der Passiva verbucht werden; denn derjenige, der eine Forschungschronik schreiben will, wird weiterhin zu den älteren Bibliographien greifen müssen; derjenige, der Rezeptionsgeschichte treiben will, muß das weite Umfeld literarischer Äußerungen über Otfried auf eigene Faust erkunden; wer schließlich an der Lösung der vielfältigen aktuellen Probleme des Werkes mitarbeiten will, dem werden durch die vorliegende Bibliographie Irrwege nicht erspart, und mancher direkte Zugang bleibt ihm vermauert¹¹.

Wie eine Diagnose des *status quaestionis* zeigt, bilden neben *nova recensio*, Otfried-Grammatik, Glossar und Reimwörterbuch vor allem Kommentare und Interpretationen zu einzelnen Kapiteln des Liber Evangeliorum ein wichtiges Forschungsdesiderat¹², das sich

¹¹ Auch die wenig differenzierten, teils erläuternden, teils wertenden Zusätze der Verfasserin zu einzelnen Titeln können den Mißstand nicht beheben.

¹² Erste Versuche in diese Richtung unternahmen: W. HAUBRICHS, Otfrieds Verkündigungsszene, ZfdA 97 (1968), S. 176-189. U. ERNST, Die Magiergeschichte in Otfrieds 'Liber Evangeliorum', AION, Se-

indes ohne intensives Eindringen in die exegetische Tradition der Kirchenväter nicht beseitigen läßt. Dringend erforderlich sind auch Untersuchungen zur Komposition des Werkes, vor allem zur Provenienz des durch Initialen und Marginalien gebildeten Gliederungssystems, die ohne breite Kenntnis der hs. Überlieferungen der lateinischen Biblepen des Frühmittelalters steril bleiben dürften. Das Gleiche gilt für die nötige Analyse der Bilder des Cod. Vind. 2687, die ohne Beachtung der theologischen Textstrukturen und Erkundung der frühmittelalterlichen Ikonographie kaum weiterführende Einsichten erbringen wird¹³. Als Resümee bleibt zu ziehen: Was die Lösung dieser und analoger Probleme betrifft, so dient die Bibliographie mehr negativ dazu, Leerstellen der Forschung festzustellen, als daß sie positiv hilft, Lücken zu schließen.

3. Zu J. Meiers Bibliographie zur as. Bibeldichtung. — Nach der ausführlicheren Rezension der Otfried-Bibliographie dürfen wir unsere Besprechung der methodisch ähnlich angelegten Bibliographie Jürgen Meiers zur as. Bibeldichtung kürzer fassen. Wie die totale Ausklammerung der Tatianforschung und die mangelnde Heranziehung der anglistischen Sekundärliteratur zur Genesisdichtung demonstrieren, kommen komparatistische Perspektiven kaum zum Tragen; auch weist der Verfasser schon im Vorwort prophylaktisch darauf hin, daß die in die Rechtsgeschichte hineinführende Handgemal-Problematik und die vornehmlich von den Historikern reflektierte Frage des germanischen Gefolgschaftswesens nicht näher berücksichtigt werden konnten. Den Nachteil, daß Heliand und Genesis nicht separat behandelt werden, hat der Verfasser nach seinen Worten durch eigene knappe Erläuterungen zu den ambivalenten Titeln auszugleichen versucht. Leider macht J. Meier — das Gleiche gilt für J. Belkin — im Vorwort nicht darauf aufmerksam, daß mehrfach Titelnormalisierungen (Beseitigung ursprünglicher Kleinschreibung, Auflösung von Abkürzungen) vorgenommen sind (z. B. Nr. 113) und verschiedentlich der komplette Seitenumfang eines Zeitschriftenaufsatzes nicht angegeben ist, sondern nur der Part aus dem Beitrag, der gezielt auf den Heliand oder die Genesis eingeht (z. B. bei dem Aufsatz von Franz Jostes, S. 70 f.), eine

z. B. bei dem Aufsatz von Franz Jostes, S. 70 f.), eine zione Germanica, 15, 2 (1972), S. 81-138. U. ERNST, Poesie als Kerygma, Christi Geburt im 'Evangelienbuch' Otfrieds von Weissenburg, PBB 95 (Tübingen 1973), S. 126-161.

¹³ H. KLINGENBERG, Zum Grundriß der ahd. Evangeliendichtung Otfrieds (II), ZfdA 101 (1972), S. 239, läßt es bei seiner Deutung des Bildes vom Einzug Christi in Jerusalem an methodischer Vorsicht fehlen, wenn er mittels pseudogematischer 'Interpretationen' ein Selbstportrait Otfrieds auf der Miniatur ausmachen will. Es scheint an der Zeit, daß die Ikonographie des Liber Evangeliorum auf eine wissenschaftlich tragfähige Grundlage gestellt wird.

Praxis, die künftigen Fehlzitationen Vorschub leisten kann. Im übrigen scheint mir die Heliand-Bibliographie sorgfältig gearbeitet zu sein, was wohl seinen Grund auch darin haben dürfte, daß U. Pretzel dem Verfasser « stets freundlich Zugang zu seiner Bibliothek gewährt und auf diese Weise zahlreiche Beschaffungen über den auswärtigen Leihverkehr erspart hat » (Vorwort, S. 64).

Folgende Berichtigungen und Ergänzungen notiere ich:

Codex Cottonianus (S. 70): statt Kapitel besser Fitten. — Prager Bruchstück (S. 70): H. Lambel, Zum Prager Bruchstück des Heliand, *Germania* 26. — Bernhard Biscoff (Nr. 8): FMST.-Kapitel IV. Übersetzungen (S. 78): Es fehlt der Hinweis auf H. D. Schlosser, *Althochdeutsche Literatur*, Ausgewählte Texte mit Übertragungen, Mit Proben aus dem Altniederdeutschen, Frankfurt a. M. 1970. — Nr. 80-83: Chronologische Abfolge der Beiträge nicht eingehalten (richtig: 81, 80, 83, 82). — Hermann Jellinghaus (Nr. 98): 61-73. — Wolfgang Haubrichs (Nr. 168): Untertitel: Ein Zeugnis der Religions- und Bildungspolitik Ludwigs des Deutschen. — Gustav Grau (Nr. 199): Rez.: G. Ehrismann, *AfdA* 35 (1911), 188-196 und K. Guntermann, *ZfdPh* 41 (1909), 408-415. — F. Böckelmann, (Nr. 205): und *ZfdKde*, 38 (1924), 78. — Gemma Manganella (Nr. 531 und Nr. 575): Sezione Germanica. — Burkhard Taeger (Nr. 541): ... Hincmar - und im 'Heliand'?. — Bei einer Neuauflage wären u.a. folgende Titel nachzutragen: S. Beyschlag, *Altdeutsche Verskunst in Grundzügen*, Nürnberg 1969. — U. Ernst, *Der Liber Evangeliorum Otfrids von Weissenburg*, *Literarästhetik und Verstechnik im Lichte der Tradition*, Köln/Wien 1975; s. Register (Heliand), S. 500. — W. Haubrichs, *Veriloquium nominis*, Zur Namensexegese im frühen Mittelalter, Nebst einer Hypothese über die Identität des 'Heliand'-Autors, in: *Verbum et signum*, Fs. für F. Ohly, I, München 1975, S. 231-266. — E. Hellgardt, Zum Problem symbolbestimmter und formalästhetischer Zahlenkomposition in mittelalterlicher Literatur, Mit Studien zum Quadrivium und zur Vorgeschichte des mittelalterlichen Zahlendenkens, München 1973, (MTU 45). — D. Hofmann, Die Frage des musikalischen Vortrags der altgermanischen Stabreimdichtung in philologischer Sicht, *ZfdA* 92 (1963), S. 83-121. — D. Hofmann / E. Jammers, Zur Frage des Vortrags der altgermanischen Stabreimdichtung, *ZfdA* 94 (1965), S. 185-195. — D. Kartschoke, *Altdeutsche Bibeldichtung*, Stuttgart 1975, (M 135) (Zum Heliand und zu Otfrid, S. 39 ff.). — A. Masser, *Bibel- und Legendeneplik des deutschen Mittelalters*, Berlin 1976, (Grundlagen der Germanistik 19) (Zum Heliand und zu Otfrid, S. 19 ff.). — H. Pollak, Zur altsächsischen epischen Sprache, *ZfdA* 104 (1975), S. 259-273. — H. Pollak, *Miszellen zu Heliand und Genesis*, *ZfdPh* 95 (1976), S. 100-102. — J. Rathofer, *Heliand sassone antico*, in: *Dizionario critico della Letteratura Tedesca*, Turin 1976, Bd. I, S. 480-85. — J. Rathofer, *Realien zur altsächsischen Literatur*, *Nddt. Wort* 1977 (in Druck). — L. Scheffczyk, *Das Marienheimum in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, Leipzig 1959 (Erfurter theologische Studien

5), S. 133 f., S. 274. — H. Schottmann, Die Darstellung des Sündenfalls in der Altsächsischen Genesis, *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 13 (1972), S. 1-11. — U. Schwab, *Ansätze zu einer Interpretation der altsächsischen Genesisdichtung*, *AION*, Sezione Germanica, 17 (Sonderbd.), 1974, S. 111-186.

Weniger wegen kleinerer Mängel und Versehen als wegen des prinzipiellen methodischen Vorgehens kann auch die Heliand-Bibliographie nur beschränkt Plattform für die künftigen Forschungsdiskussionen sein, in deren Brennpunkt gewiß noch lange basale philologische Probleme (Verfasser, Heimat, Datierung und Sprache des Werkes) und Fragen der zahlensymbolischen Gliederungsstruktur stehen dürften.

Die Verfasserproblematik hat W. Haubrichs aktualisiert, deutet er doch in seinem jüngsten Beitrag die Wendung *non ignobilis vates* der Praefatio A als Namensrätsel, hinter dem sich ein Fingerzeig auf den *notarius* Adalleod der karolingischen 'capella regis' in den Jahren 833-838 verberge¹⁴. Ob damit das Geheimnis der Identität des Helianddichters endgültig gelüftet ist, bleibt dahingestellt; denn einige Indizien weisen nach wie vor auf den Sachsen Gottschalk, der die notwendige poetische und intellektuelle Potenz für eine Dichtung dieses Formats mitbrachte und sich zudem als Befürworter der Volkssprache ausgewiesen hat¹⁵. Er war bekanntlich in Fulda Schüler Hrabans, auf den nach W. Haubrichs der echte Kern der Heliand-Praefatio zurückgeht¹⁶, und geriet später durch seine Prädestinationsanschauung in Kollision mit seinem Lehrer, der ihn mit dogmatischer Härte verfolgte, eine Tatsache, die erklären würde, warum Hraban in der Praefatio den Namen unterschlagen hat und die Identität des Autors legendarisch mystifiziert worden ist. Die fehlende Autorangabe erscheint erst in ihrer ganzen Tragweite, wenn man bedenkt, daß sich später Otfrid, der den Heliand gewiß in Fulda kennenlernte, siebenmal in den Akrosticha und Tituli der Widmungsschriften seines Werkes nennt. Zudem hat die Forschung immer wieder — trotz aller Divergenzen — auf eine zumindestens vage Gemeinsamkeit zwischen der Schick-

¹⁴ W. HAUBRICHS, *Veriloquium nominis*, Zur Namensexegese im frühen Mittelalter, Nebst einer Hypothese über die Identität des 'Heliand'-Autors, in: *Verbum et signum*. Fs. für F. Ohly, I, München 1975, S. 263 ff.

¹⁵ W. SCHRÖDER, *Kontinuität oder Diskontinuität in der Frühgeschichte der deutschen Literatur?*, Zu Gerhard Meißburger, *Grundlagen zum Verständnis der deutschen Mönchsdichtung im 11. und 12. Jahrhundert*, *ZfdA* 100 (1971), S. 206.

¹⁶ W. HAUBRICHS, *Die Praefatio des Heliand*, Ein Zeugnis der Religions- und Bildungspolitik Ludwigs des Deutschen (1966), in: *Der Heliand*, hrsg. von J. Eichhoff / I. Rauch, Darmstadt 1973, (WdF 321), S. 432-435.

salsvorstellung des Heliand und dem Prädestinationsgedanken Gottschalks hingewiesen¹⁷.

Da Hraban selbst einen durchgängig gereimten Rhythmus *De fide catholica* geschrieben hat und Gottschalk als Meister des leoninischen Hexameters und zusammen mit Otfrid als Nestor karolingischer Reimpoesie zu gelten hat, drängt sich der Gedanke an den Fuldaer Dichterkreis auf, wenn man konstatiert, daß in großem Umfang gerade die *Versus de poeta et interprete huius codicis* leoninisch gereimt sind, die man wegen dieser formalen Eigenart bisher an das Ende des 9. Jahrhunderts rückte. Die Verbindung von Vers- und Prosapraefatio, von historisierender Auftragsstopik und jenseitsorientiertem Inspirationsmodell begegnet im übrigen auch bei Otfrid und darf a priori nicht als Argument für Interpolationen herhalten¹⁸. Den gleichen formal überladenen, 'manierierten' Spätstil, den der Heliand im Gebrauch des Stabreimverses verrät, dokumentiert Gottschalks Prosa in der Applikation des Homoioteleutons¹⁹. Daß die Verwendung des Endreims in lateinischer Lyrik und die des Stabreims in volkssprachiger Epik sich nicht zwangsläufig auszuschließen brauchen, erklärt sich aus der Zweisprachigkeit der Epoche, und das demonstriert auch das Beispiel Otfrids: Vorausgesetzt, das Evangelienbuch sei anonym überliefert, wer würde schon ohne weiteres glauben, daß der lateinische Bibelkommentator Otfrid, den W. Kleiber jüngst in das Rampenlicht der Forschung gestellt hat, ein ahd. Epos in 7104 gereimten Langzeilen gedichtet hat? —

Wie auch immer die Frage nach dem Autor des Heliand, welche in der Forschung sicher noch lange virulent bleiben wird²⁰, zur Entscheidung kommt, eines ist inzwischen abgeklärt: Seitdem B. Bischoff festgestellt hat, daß R. Drögereits Versuch, die Entstehung des Heliand nach Werden zu verlegen, gescheitert ist²¹, muß man von der Annahme ausgehen, daß der Heliand in Fulda entstanden ist, da sich hier einzig die Vorlage der Dichtung, Tatians Evangelienharmonie, befand; denn J. Rathofer hat zwingend dargelegt, daß der Cod. Sangall. 56 (= Tahd) per Autopsie in Fulda aus dem Codex Fuldensis abgeschrieben worden ist. Damit wird der seit langem durch die Forschung geisternde altlateinische Harmonie-

¹⁷ Vgl. A. HAGENLOCHER, *Schicksal im Heliand, Verwendung und Bedeutung der nominalen Bezeichnungen*, Köln 1975, S. 184 ff.

¹⁸ Ad Liutbertum 5 ff.; 1, 2, 3 ff.

¹⁹ Vgl. U. ERNST, *Der Liber Evangeliorum Otfrids von Weißenburg*, S. 389.

²⁰ Die Beantwortung dieser Frage hängt mit Problemen der Datierung und der Person des Anregers (Ludwig der Fromme oder Ludwig der Deutsche) zusammen, deren genauere Darstellung hier nicht vorweggenommen werden soll.

²¹ B. BISCHOFF, *Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit*, FMSt 5 (1971), S. 104 f.

text als Phantom entlarvt und allen Spekulationen über eine andere Diatessaron-Rezension, die der Helianddichter benutzt haben soll, der Boden entzogen²². Somit kristallisiert sich heraus, daß Hrabanus Maurus im Rahmen eines bestimmten Programms veranlaßt hat, daß der Codex Fuldensis, der als Reliquie des Hl. Bonifatius hohes Ansehen genoß, in der Fuldaer 'Bonifatiusabtei'²³ nach dem ihm vertrauten Modell des *opus geminatum*²⁴ einmal in Prosa (ahd. Tatian) und einmal in Versform (as. Heliand) in die Volkssprache übertragen wurde. Da wir von Otfrids Evangelienbuch wissen, daß es zumindestens in Freising zur monastischen Tischlesung benutzt wurde²⁵, steht zu vermuten, daß schon der Heliand bei ähnlicher Gelegenheit im Fuldaer Konvent verlesen wurde. Daß dieses in der Art, auf jeden Fall aber nach dem Exemplum des Gregorianischen Gesangs geschehen ist, darauf deuten die signifikanten musiktheoretischen Termini in der Heliand-Praefatio und in den Versus hin, welche die Forschung in ihrer Relevanz bisher nicht erkannt hat²⁶.

Durch die Bindung des Heliand an Hraban und Fulda gewinnt auch die Annahme einer zahlensymbolischen Gliederung des Heliand in Mikrostruktur (Stabreimvers) und Makrostruktur (Buchgliederung in 'Kreuzform') an Wahrscheinlichkeit. Schließlich hatte schon Bonifatius, der von den Mönchen mit religiöser Hingabe verehrt wurde, ein Figurengedicht verfaßt, das tektonisch in Kreuzform konstruiert ist und dessen metrische Strukturen nach seiner eigenen Erklärung zahlensymbolische Verweiskraft besitzen²⁷. Das Vorbild von Hrabans zahlensymbolisch strukturiertem *Liber de laudibus s. crucis*, der von den Zeitgenossen mit größtem Beifall aufgenommen wurde²⁸, die auffälligen verbalen Hinweise

²² J. RATHOFER, *Zur Heimatfrage des Althochdeutschen Tatian*, AION, Sezione Germanica, 14 (1971), S. 94-97.

²³ Vgl. K. SCHMID, *Die Mönchsgemeinschaft von Fulda als sozialgeschichtliches Problem*, FMSt 4 (1970), S. 174.

²⁴ Danach ist sein *Liber de laudibus s. crucis* gestaltet.

²⁵ Vgl. U. ERNST, *Der Liber Evangeliorum Otfrids von Weißenburg*, S. 341 f.

²⁶ Praefatio A: *divina lectio, sacra divinorum praeceptorum lectio, lectiones*; Praefatio B: *pronunciatio, lector*; Versus 24 f.: *cantus, recitare*. Vgl. U. ERNST, a.a.O., S. 366.

²⁷ MGH, Poet. lat. 1, S. 17.

²⁸ Vgl. die *Annales Fuldenses* (zum Jahre 844), die das Werk folgendermaßen charakterisieren: *Hrabanus quoque, sophista et sui temporis poetarum nulli secundus, librum, quem de laude sanctae crucis Christi, figurarum varietate distinctum difficili et mirando poemate composuit* (*Quellen zur karolingischen Reichsgeschichte*, 3. Teil, hrsg. von R. RAU, Darmstadt 1969, S. 32). Über die rasch einsetzende und sich weit verbreitende hs. Überlieferung des Werkes unterrichtet H.-G. MÜLLER, *Hrabanus Maurus — De laudibus sanctae crucis* —, (Beihefte zum 'Mittelalterlichen Jahrbuch' 11), Düsseldorf 1973, S. 29 ff. Zur Gattung der Figurengedichte vgl. U. Ernst,

auf die künstlerische *dispositio* des Werkes in der Praefatio und den Versus²⁹ und auch die vielfältigen Gliederungssignale der Hss. (durchgezählte und paläographisch abgehobene Fitten, stilistisch und paläographisch markierte Buchanfänge, Relikte einer ursprünglichen Langzeilenabteilung in P, *capitula* nach Art und Zahl entsprechend der Ausstattung Fuldischer Evangeliare)³⁰ deuten klar eine Richtung kompositorischen Gestaltens an, die Otfrid mit seinem unbestritten tektonisch gebauten Liber Evangeliorum später noch konsequenter eingeschlagen hat.

Im Hinblick auf die Möglichkeiten zahlensymbolischer Gliederung im Heliand ist von Gegnern wie von Befürwortern der tektonischen Interpretationsmethode zu postulieren, daß die künftige Diskussion nicht von vorgefaßten Meinungen, sondern von einer differenzierten, theologisch fundierten Textanalyse ihren Ausgang nimmt, die im Augenblick deshalb so schwer zu erstellen ist, weil es immer noch an einer philologisch zuverlässigen Edition und einem *commentarius criticus et exegeticus* mangelt. E. Hellgardts pauschale Wendung gegen eine solche Gliederung des Heliand und seine Versuche, zwischen dem Philosophen und dem Exegeten Augustin einen Gegensatz zu konstruieren und auch zwischen Zahlenästhetik und Zahlensymbolik eine Trennwand aufzurichten, erscheinen aus frühmittelalterlicher Sicht ebenso verfehlt wie das Bemühen B. Taegers, die karolingische Zahlensymbolik auf figurierte Texte einzuschränken³¹. Gerade Akrosticha, Mesosticha und Telesticha, aus denen sich die *carmina figurata* in dieser Zeit aufbauen, begegnen in andern Dichtungen in sehr großer Zahl — nicht zuletzt in Otfrids Versepisteln — und zeigen deutlich, daß die Technopagnien in dieser Zeit keineswegs eine völlig isolierte Gattung darstellen, wie B. Taeger glauben machen will³². Ebenso wie die visuellen Darbietungsmittel waren auch

Die Entwicklung der optischen Poesie in Antike, Mittelalter und Neuzeit, GRM, N.F., 26 (1976), S. 379 ff.

²⁹ Praefatio A: *composuit, distinxit*; Praefatio B: *compositoris, singulis sententiis, capitula*; Versus: *ex ordine* (25).

³⁰ Vgl. J. RATHOFER, *Der Aufbau des Heliand*, a.a.O., S. 344 ff. Ders., *Realien zur altsächsischen Literatur*, a.a.O.

³¹ B. TAEGER, *Zahlensymbolik bei Hraban, bei Hincmar und im 'Heliand'?*, *Studien zur Zahlensymbolik im Frühmittelalter*, München 1970, (MTU 30), S. 195 ff.

³² Methodisch bedeutet Taegers Buch einen Rückschritt in der mediävistischen Literaturanalyse der vergangenen Jahre und Jahrzehnte. Statt die mittelalterliche Dichtung aus ihren eigenen Voraussetzungen historisch-genetisch zu erklären, trägt er seine subjektive geistige Befindlichkeit an die Texte heran und verfällt den Vorurteilen der älteren Forschung auf seine Weise. Daß er dabei trotzdem — gleichsam wider Willen — tektonische Strukturen bei Hraban aufspürt, macht einzig den Wert seiner Darstellung aus. Zur antiken und mittelalterlichen Zahlensymbolik vgl. das

zahlensymbolische Aufbauprogramme auf andere *genera* zu übertragen. Im übrigen hat W. Haubrichs eine Reihe von Stellungnahmen karolingischer Autoren angeführt, die sich expressis verbis und unmißverständlich zu der zahlensymbolischen Struktur ihrer Versdichtungen und Prosawerke äußern³³, Zeugnisse, welche die Forschung langsam zur Kenntnis nehmen sollte³⁴.

Was künftig in diesen Forschungsprozessen weiterhilft, sind genaue Autorstudien und Werkanalysen auf komparatistischer Basis, d.h. mit dem Blick auf die europäischen Nachbarliteraturen und unter Zuhilfenahme von Hilfswissenschaften und Nachbardisziplinen wie Paläographie und Prosopographie, Soziologie und Theologie. Eine solche Konzeption sollte Konsequenzen für die bibliographische Methode zeitigen, die sich von obsoleten Schemata lösen müßte³⁵; denn die literaturwissenschaftliche und linguistische Forschung der Zukunft ist mehr denn je auf gezielte bibliographische Vorarbeit angewiesen.

Eine kritisch-selektive Bibliographie sollte nicht Mausoleen errichten und Ahnengalerien vorführen, sondern sie sollte — Produkt umfassender Kenntnis der Forschungslage — zu einem Werk, einer Gattung oder einer Epoche dem Unkundigen einen unmittelbaren Zugang bahnen. Sie sollte sich nicht darin erschöpfen, Forschung festzuschreiben, und sie zu reproduzieren helfen, sondern auch konkret dazu dienen, sie voranzutreiben. Wo sich inzwischen alle Wissenschaften um Kontakt mit den Nachbardisziplinen bemühen, sollte die bibliographische Forschung nicht im Elfenbeinturm verharren. Die Bibliographien von J. Belkin und J. Meier, so nützlich sie in vielen Belangen sein mögen, sind auf diesem Wege Ausgangspunkt, nicht Meilenstein.

Wuppertal

ULRICH ERNST

umfassende Quellenkompendium von *Petrus Bungus, Numerorum mysteria*, Nachdruck der Ausgabe Paris 1617, Mit einem Vorwort von U. Ernst, Hildesheim 1978 im Druck).

³³ W. HAUBRICHS, *Ordo als Form*, S. 105 ff.

³⁴ Mit Recht ist W. SCHRÖDER unermüdlich gegen die übertriebene und unkritische Handhabung der 'tektonischen Deutungsmethode' zu Felde gezogen. Eine unhaltbare Position hat er indes bezogen, wenn er — ausgerechnet aufgrund der Ausführungen B. Taegers — selbst die 'Möglichkeit zahlensymbolischer Tektonik in mittelalterlicher Dichtung praktisch für widerlegt hält'. Rezension zu B. Taeger, PBB 94 (Tübingen 1972), S. 291. Die Untersuchung von H. MEYER, *Die Zahlenallegorese im Mittelalter*, München 1975 (Münstersche Mittelalter-Schriften 25), dürfte die Diskussion wieder in sachliche Bahnen lenken.

³⁵ In vorbildlicher Weise berücksichtigt die mittellateinische Literatur H. KRATZ, *Frühes Mittelalter, Vor- und Frühgeschichte des deutschen Schrifttums*, Bern 1970, (Handbuch der deutschen Literaturgeschichte, Zweite Abteilung: Bibliographien, Bd. 1).

Il primo trattato grammaticale islandese, Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di F. ALBANO LEONI, Bologna, Il Mulino, 1975, 117 pp.

La comparsa di questo lavoro, quinto volume degli « Studi Linguistici e Semiologici », a breve distanza di tempo da altri dedicati alla cultura scandinava¹ non sembra casuale, ma indica forse un consolidarsi, nel dominio della Filologia Germanica in Italia degli interessi per il nordico, che pur coltivati² non occupavano, fino a qualche tempo fa, una posizione confrontabile a quella di altre fasi linguistiche germaniche antiche, quali ad es. il gotico e l'anglosassone.

Il lavoro è strutturato in cinque sezioni: la prima dedicata alla storia e alla fortuna del testo; la seconda alla terminologia, alle fonti e al metodo; la terza alla composizione del testo; la quarta all'aspetto fonico; la quinta infine al testo, alle note, alla traduzione del primo trattato. Quasi a giustificare la scelta dell'opera e la sua importanza, anche nel dominio degli interessi linguistici moderni, e quindi la sua attualità, l'A. nella *Premessa* (p. 5) richiama due studi del '72 dedicati al trattato, passa poi ad illustrare sinteticamente la storia e le vicende del ms., unico a tramandarci l'opera (*Codex Wormianus*, AM 242 fol. della Biblioteca Universitaria di Copenhagen), che viene datato attorno alla metà del secolo XIV (p. 7). Una precisazione terminologica circa 'islandese' in luogo di 'norreno' consente di far luce sulle divergenze a livello fonologico e ortografico fra tratti 'islandesi' e tratti 'norvegesi' (p. 8), ossia lontanissime anticipazioni soprattutto a livello fonetico e grafico delle diverse direzioni assunte poi nel tempo dalle singole lingue scandinave. Se la prima stampa del codice risale al 1818 col Rask, fu la prima edizione autonoma del trattato nel 1866 (Dahlerup e Jónsson) a far convergere sul lavoro l'attenzione dei linguisti. L'opera sostanzialmente consiste in un programma di riforma ortografica o meglio in un insieme di proposte piuttosto organico, volto ad adeguare l'alfabeto latino al sistema fonologico islandese e in quanto tale non rappresenterebbe di per sé una novità. Infatti la necessità di riformare un alfabeto, ritenuto insufficiente o inadatto, non è cosa nuova e vanta numerosi esempi (due fra gli altri sono le note riforme ortografiche dell'imperatore Claudio e del re franco Cliperico). Ciò che spiega l'attenzione dei linguisti per questo lavoro

¹ Ricorderò a titolo d'esempio due recentissime edizioni dell'Ed-da, una di G. CHIESA ISNARDI, pubblicata da Rusconi, l'altra, edita da Adelphi, di G. DOLFINI.

² Si pensi soprattutto al lavoro dedicato sempre ai 'carmi norreni' dal Maestrelli di anni fa, agli studi precedenti il volume in esame dell'Albano Leoni e al recente lavoro sul lessico norreno di N. Francovich Onesti.

è il fatto che qui permangono ben conservate le tracce delle riflessioni che hanno condotto l'anonimo autore alla riforma (p. 29). Quanto al problema dell'orizzonte culturale in cui inquadrare la genesi dell'opera si può affermare che esso risulta dal convergere di tre ben individuati filoni: una tradizione grammaticale e grafica indigena islandese, l'influsso della relativamente vicina civiltà anglosassone e l'attrazione esercitata dalla recente acquisizione della cultura latina. Il testo rappresenta infatti l'elaborazione di termini ortografico-grammaticali in una tradizione che ne era priva (p. 11) o comunque carente, contemporaneamente all'accettazione del cristianesimo e all'adozione dell'alfabeto latino in luogo delle rune. Anzi non è da escludere che l'opera a noi tramandata sia la latinizzazione parziale d'un precedente tentativo locale, ma questa traccia, seppure interessante, si fonda su indizi estremamente fragili, né peraltro ulteriori ricerche sembrano potersi ripromettere risultati più consistenti in questo senso.

L'influsso latino però, se da un lato è evidente ed emerge ad ogni passo (p. 12), dall'altro, come l'A. pone in risalto, è generico e stereotipato, di modo che è impossibile risalire ad una scuola o ad un grammatico in particolare, anche perché l'anonimato dell'autore complica non poco il problema delle fonti (p. 20). Comunque appare chiaramente da più d'un segno che l'influsso latino è dovuto al *commune bonum* di un momento culturale assai esteso nel tempo e nello spazio (p. 21) e quindi non riferibile ad un momento e ad un luogo circoscritto. Due soli casi indicano un'esplicita filiazione: l'interpretazione paretimologica di *títull* risale a Remigio di Auxerre e la discussione sui grafemi *c/k/q*, quali varianti grafiche dell'occlusiva velare sorda a Prisciano, ambedue raggiunti con molta probabilità per tramite anglosassone (p. 21-22). Comunque il problema delle fonti è tale che ricerche future difficilmente potrebbero eliminarne la sostanziale oscurità. Infatti si tratta d'un testo molto breve, prodotto in un'area periferica e in un'epoca nella quale l'acquisizione della cultura europea era recentissima (p. 22). Per cui l'A. afferma che « ritenere d'aver identificato una fonte sulla base d'una corrispondenza isolata significa privilegiare arbitrariamente il poco che talvolta possiamo riconoscere sul molto che almeno per ora ignoriamo » (p. 23). Di chiara ispirazione latina sono comunque i calchi *samhlióðandi* 'consonante' e *raddarstafr* 'vocale' anche se poi assumono valori divergenti dai corrispondenti latini; accanto a questi due poi non ne mancano altri, anche se meno evidenti (pp. 17-18). Inoltre per la nozione di *grein* 'distinzione' si mutua dalla latinità un metodo già largamente collaudato, cioè quello delle coppie di parole che si distinguono per un tratto solo (p. 29).

Quanto all'influsso della cultura anglosassone, è possibile rilevare tracce evidenti a vari livelli: a livello lessicale esso si manifesta in *stafr* 'lettera' e *stafróf* 'alfabeto' (pp. 15-16) e poi in

halfmætti 'semipotenza'; ma più nei singoli tratti che qua e là emergono, mi pare che la civiltà anglosassone sia importante in quanto tramite privilegiato fra la cultura europea e quella nordica. Inoltre la cultura anglosassone agisce come modello a cui l'anonimo autore si richiama espressamente in molti casi (pp. 17, 21, 43, 63-64, 73). A livello grafico ricorderò che *y* è di derivazione sicuramente anglosassone e che l'equivalenza fra *y* e *ui* è già presente nell'*Ormulum* (colonna 109, linea 4320). Quasi inesistenti o comunque scarsissime le sopravvivenze della cultura runica: *run* 'lettera' ricorre due sole volte (p. 16) e *réttraeðr* 'adatto ai suoni d'una lingua' alcune volte (p. 18); infine *mál* 'discorso, dichiarazione, lingua', già in epoca runica vivo e produttivo in questo senso (p. 20). Più importante invece è la cultura islandese in genere, per cui anche certi procedimenti attribuiti erroneamente quali segno d'intuizione linguistica al primo trattato, sono in realtà patrimonio comune della tradizione islandese (p. 41). Da un punto di vista metodologico il 'primo trattato islandese' può essere analizzato da tre punti di vista principali definibili nel modo seguente: uno fonetico-storico, uno filologico-testuale ed uno fonologico-strutturale. L'A. riesce a tener conto di tutti e tre e ne risulta così una analisi accurata; tende però a ridimensionare fortemente il terzo sulla base di fondate ed attente considerazioni. Infatti, secondo una interpretazione che risale al Haugen (1950), ma seguita poi dal Benediktsson (1972) ed altri, il trattato avrebbe il merito tutt'altro che trascurabile d'essere una lontana ed originale anticipazione di concetti e tematiche fonologiche di tipo praghese-trubeckojano (p. 10). Secondo l'A. tale interpretazione è eccessivamente generosa nei confronti del trattato e comunque non sorretta da alcuna vera prova. Per dimostrarne la sostanziale infondatezza, l'A. adduce varie considerazioni. Per es. *stafr* corrispondente al latino *littera*, ha un valore che oscilla fra quello grafico e quello fonico (pp. 15-16), il che è evidentemente incompatibile con una chiara visione dell'aspetto fonetico-fonologico-grafemico d'una lingua. È vero che quando si parla di suoni si dice che «quelli che devono essere indicati sono solo quelli importanti perché producono differenze di significato» (p. 23), ma ciò non oltrepassa i limiti delle conoscenze medievali sull'argomento; prova ne sia il fatto che la tecnica dell'opposizione di parole che differiscono per un solo suono (ossia quelle che correntemente si dicono coppie minime), era largamente nota ed è riscontrabile in numerosi testi precedenti il 'trattato islandese'.

Inoltre tale teoria afferma l'affinità di *stafr* e di 'fonema', di *grein* e di 'opposizione distintiva'; secondo l'A. tali paralleli sono discutibili perché l'elemento essenziale dell'analogia, cioè l'astrattezza non è sufficientemente provata. Poi, sempre secondo i sostenitori della teoria 'fonologica', le premesse si troverebbero già nella tradizione grammaticale latina-medievale, che analizzata alla luce della teoria trubeckojana e poi di quella glossematica (pp. 25-26) mostra

la propria inadeguatezza; infatti anche con le vette più elevate, come Donato e Prisciano si resta su di un piano puramente sostanzialistico (p. 27). Infine degna di riflessione è la posizione di *mál of stafróf* 'lingua e alfabeto', in cui i sostenitori dell'importanza fonologica del trattato, hanno voluto vedere una traccia di 'sintagma e paradigma' (p. 52); ricorrendo in tutta l'opera occasionalmente una sola volta, è impossibile attribuirgli un valore centrale. Negare però il carattere di anticipazione delle moderne teorie fonologiche al trattato non significa misconoscere che certe sue parti, quali la descrizione del vocalismo, siano estremamente corrette dal punto di vista fonetico-fonologico (p. 70); si ricordi al riguardo la corretta individuazione dell'allofono (o fonema?) nasale della occlusiva velare sonora, peraltro già noto in epoca runica. Proprio però alla luce di questa correttezza d'osservazione risalta l'inconsistenza dei presunti presupposti 'fonologici'. La correlazione di nasalità è un ottimo esempio di come il trattatello non abbia individuato neanche a livello inconscio, l'opposizione 'distintiva' in quanto il carattere fonico-acustico in questione viene posto in risalto sia nel caso della pertinenza sia in quello della ridondanza (p. 72). Anche per quel che concerne l'applicazione di modelli d'analisi glossematici, l'A. è convinto che solo un'interpretazione parziale della glossematica può autorizzare un'esegesi volta ad accertare un'analogia (p. 27).

Quanto al problema della composizione del testo, il parere degli studiosi è concorde nell'attribuire il trattatello, come testo omogeneo ed originale ad un autore sconosciuto, ma ben collocato nello spazio e nel tempo (p. 33). Le tappe salienti della critica (Arnsmagnæna 1848, Lyngby 1861, B. M. Olsen 1883, Holtsmark 1936, M. Olsen 1937, Haugen 1950, Benediktsson 1972) spesso presentano posizioni fantasiose ed intuizionistiche, prive d'un vero fondamento, ma tutte riaccostate dal minimo comun denominatore d'un giudizio sostanzialmente positivo. Un fatto rilevante che i critici generalmente non sembrano aver tenuto in grande considerazione, consente all'A. di utilizzare l'anonimato del grammatico islandese in una direzione interessante. Infatti «mentre l'ignoranza dell'identità storica del 'primo grammatico' è stata sempre considerata deprecabile, ma non pregiudizievole per l'esegesi, essa non è mai stata assunta come possibile indizio di una realtà diversa da quella generalmente prospettata e accettata, come indizio cioè della mancanza di un autore almeno nel senso moderno della parola» (p. 34). Una altra posizione critica non condivisa dall'A. è l'attenzione preferenziale dedicata al primo trattato a danno degli altri. L'A. contesta questa polarizzazione, apparentemente motivata, ma sostanzialmente infondata, e propone un'inversione di tendenze che porti a riequilibrare i rapporti fra le quattro parti, anche ai fini d'una migliore intelligenza della prima. Infatti importante quanto il primo trattato è sicuramente il secondo, dall'esame del quale (pp. 36-39) si deduce

che « questo testo nasce in una tradizione non solo radicalmente diversa da quella del primo trattato, ma anche, per molti aspetti, indipendente da quella tardo-latina e medievale ». Ciò indica la probabile esistenza d'una tradizione islandese autonoma semidotta indipendente da quella latina e infatti il secondo trattato rispetto al primo parrebbe più arcaico e meno latinizzato.

Dopo un accurato confronto fra i due trattati e le indicazioni che ne emergono l'A. condensa la sua opinione circa l'opera nella seguente formulazione: « il trattatello, nella forma in cui ci è pervenuto, è il risultato di un lavoro complesso, che ha avuto luogo all'interno di una scuola o di uno *scriptorium*, nel quale sono confluite considerazioni, nozioni, metodi diversi, nel quale si è venuta ad inserire la conoscenza della tradizione latina e nel quale le prime formulazioni sono state arricchite da glosse, commenti, spiegazioni, a volte in contraddizione fra di loro, ma che mettevano a frutto le nuove conoscenze linguistico-grammaticali che arrivavano in Islanda » (p. 52). E tale formulazione, sia per l'accurata indagine che l'A. ha condotto sul testo del trattato e sulla letteratura che lo riguarda, sia per il rigore con cui i dati sono stati esaminati, presenta notevoli caratteri di coerenza e logicità, pur se alcune affermazioni rimangono nell'ambito delle ipotesi. Al lavoro vanno infine riconosciuti due meriti: quello d'essere un'ottima edizione del 'primo trattato' grammaticale islandese, tale da soddisfare esigenze specialistiche e l'altro non minore di presentarsi come un valido strumento per introdurre il lettore meno esperto e soprattutto lo studente che si dedica alla germanistica, all'interessante ma generalmente mal noto mondo della filologia nordica e della cultura scandinava.

FRANCO IVAN NUCCIARELLI

THOMAS L. MARKEY, *Germanic Dialect Grouping and the Position of Ingvaenonic*. Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Band 15. Innsbruck 1976, pp. 91 (con 5 carte), öS. 169.

La divisione dialettale del germanico è un problema sempre dibattuto. Anche negli ultimi anni non sono mancate proposte per risolvere questo complesso problema; si pensi p. es. al volume di Karen R. Bahnick, *The Determination of Stages in the Historical Development of the Germanic Languages by Morphological Criteria* (1973) o al contributo di H. L. Kufners al volume collettivo *Toward a Grammar of Proto-Germanic* (1972). Thomas L. Markey, Professor of German and Linguistics all'Università del Michigan, già noto attraverso una serie di articoli di linguistica germanica, presenta ora la sua proposta osservando il problema dal punto di vista particolare del cosiddetto 'ingevone'.

L'A. esamina dapprima le isoglosse che comunemente vengono ricordate per provare l'esistenza di un gruppo nord-orientale o 'gotonordico' ('Verschärfung'; incoativo / passivo in *-na-*; 2^a sg. pret. in *-t*; assenza di forme 'contratte' come *gān, stān*; partic. femm. pres. in *-in*), giungendo alla conclusione che « a bipartite Northeast — West Germanic grouping is thereby deprived of its primary support » (p. 16). Conseguentemente egli passa ad esaminare la consistenza dell'ipotesi di uno sviluppo comune nordico-occidentale dopo la partenza dei Goti dalla Scandinavia, elencando stavolta 10 casi di innovazione o conservazione comuni al germ. settentr. e occid. (* $\bar{e}^1 > \bar{a}$; pron. dimostr. con *-s*: run. *sasi, fasi* e aat. *dese*; (gen. plur. in *-ōnō-*); **-z* > *-r*, ma got. *-z*; mancanza dei preteriti a raddoppiamento; mancanza del medio-passivo; mancanza della 3^a sg. e plur. di imperat. (got. *-adau, -andau*); semplificazione dei nessi triconsonantici; **h^(w) → f / a, o, u — l, n, r*; **g^(w) → w / a, o, u, — m*). A ciò si aggiungono 4 esempi di coincidenza nordico-occidentale negli 'Auslautsgesetzen' e il trattamento di **ai, au* atoni in opposizione al gotico. « Bipartite division of Common Germanic into Northwest and East Germanic is thus apparently assured by morphological and phonological data » (p. 24).

Si considera poi la suddivisione del germanico nordico-occidentale nei due gruppi, nordico e occidentale. Le prove sono date da 4 isoglosse principali: **-z* > nord. *-r*, occid. *-r* ma \emptyset in posiz. atona; ridistribuzione delle spiranti sonore germaniche; gerundivo occid. *-annja-*; la 2^a rotazione consonantica — che però differenzia contemporaneamente il german. sudoccident. (alto tedesco) da quello del Mare del Nord ('ingevone'). « From the relative chronology of the developments listed above, we infer that Northwest Germanic divided into two major speech communities definable as West and North Germanic c. 300-450 A.D. » (p. 31).

Per quanto riguarda l'ingevone e la sua definizione in rapporto agli altri gruppi, Markey, dopo un rapido schizzo storico degli stanziamenti germanici lungo le coste del Mare del Nord, procedendo ancora col metodo delle liste di isoglosse, elenca 36 caratteristiche ingevoni. Il numero è alto poiché si comprendono nella lista anche tratti non condivisi dal frisone e tratti frisoni non presenti negli altri 'dialetti' ingevoni. In effetti, delle 36 caratteristiche qui citate solo tre vengono considerate per così dire 'protoingevoni' (desinenza unica nel plur. dei verbi; perdita(?) di *-r* nei pronomi monosillabici; caduta della nasale davanti a spirante; ma perché non considerare alla stessa stregua p. es. il pron. di 3^a pers. sing. *he, hi* o l'innalzamento di *a* ad *o* davanti a nasale? Cfr. P. Ramat, *Das Friesische*, Innsbruck 1976, 66 e *Gramm. dell'ant. sassone*, §§ 9, 10 e 92 c). Per le altre si pensa che « many of the features common to these dialects in the early period are probably the result of continued and intimate cultural and linguistic contact » (p. 70). I dialetti ingevoni del continente costituiscono un blocco

intermedio fra il germ. settentr. e l'alto ted. Inglese e frisone sono i 'dialetti' che maggiormente conservano il loro carattere ingevone, mentre il medio basso ted. e il medio neerlandese persero progressivamente l'ingevonità. Oggi l'ingevone continentale 'in the strictest and purest sense' si limita al frisone.

Come si vede, si tratta di conclusioni in gran parte coincidenti con le teorie oggi più affermate; non emergono certamente dall'indagine conclusioni rivoluzionarie. Tuttavia, malgrado la conferma che queste conclusioni possono apportare al diffuso 'consensus' dei germanisti (cfr. Bahnick, Kufner, Ramat, opp. citt.), non si possono qui tacere alcune riserve di ordine metodologico.

Per negare l'esistenza di un particolare legame goto-nordico, oltre a dover sopporre un complicato sviluppo parallelo ma indipendente delle forme preteritali in *-t* (got. *bart* = aisl. *bart!*), si ignorano importanti coincidenze (= isoglosse) quali la formazione del pronome interrogativo come tema in *-j-*: got. *hwarjis*, aisl. *hverr*, assente nel germ. occid., oppure la 1ª sg. ott. pres. got. *bairau* aisl. *bera*, diversa dal *bere* occid. (cfr. Vi. M. Schirmunski, *Über die altgerm. Stammesdialekte*, «Acta Linguist. Hung.» 15/1965, 18 sg.). Le isoglosse che collegano il gotico al nordico non possono essere ignorate; solo che risalgono ad un periodo precedente la partenza dei Goti dalle originarie sedi scandinave.

Più grave mi pare dal punto di vista teorico il seguente rilievo. A comprovare l'esistenza di un periodo comune nordico-occidentale (che, si noti bene, qui non si vuol mettere minimamente in dubbio) si ricordano anche casi di perdita di caratteristiche ancora presenti in gotico, quali i preteriti a raddoppiamento, il mediopassivo e la 3ª sing. e plur. dell'imperat. Ma conservazione o perdita di caratteristiche sono fatti che riguardano la diacronia e la storia di una lingua, non possono essere addotte come prova per affermare o negare l'esistenza di determinate situazioni sincroniche di contatto interlinguistico. Il fatto che il portoghese conservi il modulo della risposta affermativa latina, pressoché abbandonato nelle altre lingue romanze (*dar-mo-ás?* «me lo darai?» — *Darei* «sì»), non costituisce la prova di un particolare legame di italiano, provenzale, sardo ecc. Markey tende a parare l'obiezione che a questo punto viene ovviamente spontanea, cioè che il gotico è documentato soltanto in un periodo più antico delle lingue settentrionali e occidentali, richiamandosi alla documentazione runica (p. 22). Ma le iscrizioni runiche, scarse e relativamente monotone, sono di per sé poco adatte ad attestare eventuali divergenze tra nordico e german. occid.; esse rappresentano una lingua letteraria, ricca di formule e stereotipi, per la quale si è a giusto titolo parlato di *koiné* letteraria (vd. E. A. Makaev, *Jazyk drevnejšix runičeskix nadpisej*, Moskva 1965, 20). Inoltre anche le lingue occidentali conservano chiaramente relitti di fasi linguistiche precedenti come p. es. nel caso dei preteriti a raddoppiamento, presenti con evidente carattere di arcaismo nella

poesia anglosassone (W. Meid, *Das germ. Praeteritum*, Innsbruck 1971, 92).

Il fatto è che manca un criterio unitario per la valutazione dei fatti linguistici addotti. Ludwig Rösel, avvertendo l'inadeguatezza di tutti i tentativi precedenti, si era proposto di raggruppare le lingue germaniche in base ai fatti emergenti dal sistema flessivo (*Die Gliederung der german. Sprachen nach dem Zeugnis ihrer Flexionsformen*, 1962); Karen A. Bahnick (op. cit.) ha più recentemente tentato di determinare le fasi dello sviluppo delle lingue germaniche analizzando le strutture sintagmatiche generate dalla grammatica a struttura di frasi e confrontandole poi con le forme realmente attestate (queste derivano da quelle mediante regole di trasformazione). Tentativi di questo tipo possono essere criticati nei dettagli e lo stesso Markey critica — a mio parere troppo duramente — il lavoro del Rösel (p. 32: gli antenati di Angli e Sassoni, nelle loro sedi dello Jütland, possono esser ben stati vicini a Goti e altri Germani settentrionali!). Tuttavia essi presentano il vantaggio di avere un punto di vista unitario e un filo conduttore nella valutazione dei fatti esaminati (ed è importante notare che i risultati raggiunti confermano a grandi linee l'impostazione oggi ampiamente diffusa: prima differenziazione è quella del gotico: il che non esclude una sua più antica vicinanza al nordico (ed eventualmente al futuro 'anglo-sassone'); esistenza di un germanico nord-occidentale, dopo la partenza dei Goti, abbastanza indifferenziato sino al V sec. d.C.; divisione del cosiddetto 'germ. occid.' in 'ingevone' (North Sea Germanic), 'istevone' (Rhein-Weser Germanisch) ed 'erminone' (Elbgermanisch): gli ultimi due costituiranno l' 'alto tedesco'). Nel volume qui recensito invece, malgrado che alle diverse isoglosse si riconosca un peso differente, i fatti vengono elencati senza un ordine preciso, mischiando fenomeni di natura morfologica a fatti fonetici e anche lessicali (la formazione delle diecine 70-100: p. 68), senza che vengano esplicitati i criteri per cui alcuni fenomeni sono detti più importanti di altri ai fini della classificazione.

Nella premessa l'A. scrive che questa monografia risulta da uno studio preliminare per un 'reader' sull'ingevone e un volume sul frisone in corso di stampa; ed effettivamente si ha l'impressione, leggendo l'elenco delle isoglosse enumerate, di una serie di schede non ancora criticamente elaborate. Le conoscenze bibliografiche dell'A. sull'argomento sono indubbiamente assai vaste, ma anche in questo campo sembra necessaria un'ulteriore discussione critica. Come si può affermare semplicemente che la metafora reciproca (afris. **skipu* > dial. di Wangerooge *schüpu*, aisl. *hoku* > dial. nord. occid. *huku*) sono 'of course' sviluppi paralleli e indipendenti, come l'armonia vocalica e il 'vowel balance', quando conosciamo bene da studii recenti il grosso influsso esercitato dal nordico sul frisone, e proprio nel vocalismo, con fatti che non possono essere trattati separatamente dalla metafora e armonia vocaliche? (cfr.

H. T. J. Miedema, *Van York naar Jorwerd*, Rede, Groningen 1966 per i dittonghi ascendenti *jā, jō*: Markey, p. 58 — e più in generale sugli influssi nordici in Frisia in «Naamkunde» 4/1972, 1-20; vd. Ramat, *Das Fries.*, cit., § 3.3.). Del pari risulta azzardata o necessaria per lo meno di ben più ampia discussione l'asserzione che in antico sassone il fenomeno dell'affricazione delle velari era originariamente ristretto ai testi letterari e che si estese poi solo spadicamente alla lingua parlata (p. 61 sg.) quando vi è per contro un diffuso consenso sul fatto che la lingua scritta presenta forti tracce di tedeschizzazione (influsso meridionale) con progressiva perdita delle caratteristiche ingevoni, fra cui appunto la palatalizzazione. (cfr. Ramat, *Gramm. ant. sass.*, § 51).

Non è mia intenzione discutere qui nei dettagli i singoli punti di dissenso o di consenso non sufficientemente motivato (per quanto le imprecisioni siano molte, anche sul piano storico: non è esatto che Plinio e Tacito dividano il germ. occid. in Erminoni, Istevoni e Ingevoni; Plinio parla, come è noto, di «Germanorum genera quinque» comprendendovi tutti i Germani, tranne gli Scandinavi, senza distinzione di orientali o occidentali: vd. Fr. Engels, *Storia e lingua dei Germani*, a c. di P. Ramat, Roma 1974, 49 sg., 82 sgg.). Mi limiterò, per chiudere, a un rilievo di carattere generale. Giustamente Markey considera tra i fatti che danno luogo a raggruppamenti linguistici secondo affinità non solo la parentela genetica e l'influsso interlinguistico ma anche lo sviluppo indipendente e parallelo, ciò che la linguistica americana chiama 'drift', deriva, o tendenza. A questa 'tendenza' vengono attribuiti, oltre alla già ricordata assimilazione metafonetica, fatti quali la cosiddetta frattura vocale in antico frisone e anglosassone (p. 58), la metatesi di *r* (p. 49 sg.), il passaggio *-eg (-æg) > -ei (-æi)* (p. 50 sg.), ecc. Ma anche in questo caso non viene detto esplicitamente perché l'ipotesi dello sviluppo parallelo si fa preferire a quella della diffusione — più o meno intensa — da un centro innovante. Se l'ipotesi di uno sviluppo parallelo sembra esser preferibile nel caso della metatesi di *r* (e di *l*), poiché in sassone essa è attestata dopo che in anglosassone (cfr. Ramat, *Das Fries.*, 53), non si vede perché la palatalizzazione e successiva affricazione (zetacismo) delle velari davanti a vocali palatali, «despite assertions to the contrary» (p. 60), non possa esser considerata un fenomeno ingevone comune: le oscillazioni grafiche nei testi sassoni dell'XI sec. provano solo la posizione bifronte del sassone, originariamente ingevone ma sempre più esposto agli influssi dell'alto ted., che non conosce la palatalizzazione. Si noterà che per cambiamenti decisamente indipendenti si ritrovano gli stessi esiti a distanza di secoli (cfr. alem. *fif, gōs* come in ingl. *five, goose*: vd. Kufner, op. cit., 93), mentre una volta terminata l'ondata palatalizzante nella Bassa Germania, fenomeni di zetacismo non si sono più riprodotti.

In conclusione, troppi problemi sono stati affrontati in forma

cursoria in questo breve saggio perché fosse possibile andare in profondità e perché il lettore potesse rendersi conto criticamente dei motivi delle opzioni fatte tra ipotesi alternative, là dove queste esistono. Non resta che attendere con impazienza, date le indubbie capacità e conoscenze dell'A., i volumi annunciati nella premessa, nei quali certamente Markey avrà modo di affrontare più diffusamente e con maggiore profondità l'insieme degli interessantissimi problemi qui accennati. [L'Editore J. Benjamins (Amsterdam) annuncia ora di T. L. Markey, *Germanic and its dialects: A grammar of Proto-Germanic*, in tre volumi.

PAOLO RAMAT

ALBRECHT HAGENLOCHER, *Schicksal im Heliand. Verwendung und Bedeutung der nominalen Bezeichnungen*. Köln-Wien: Böhlau 1975, pp. 235 (Niederdeutsche Studien, 21).

L'argomento è quanto mai arduo, eppure invitante: dopo aver affascinato in passato generazioni di studiosi, anche italiani, è stato affrontato da Albrecht Hagenlocher che ne ha fatto materia della sua dissertazione all'università di Friburgo nel 1971, lavoro che ci viene riproposto ora in versione ridotta e in parte rielaborata¹.

L'A. cerca di aggirare la difficoltà di una ricostruzione quanto meno illatoria di un concetto di destino germanico, precedente alla conversione al Cristianesimo, limitando la sua ricerca ad un solo poema, il *Heliand*, dove prende in esame i contesti in cui ricorrono i seguenti termini: *giscapu* (5 casi), *metod* (2), *metodogiscapu/giscaft* (3), *regan(o)giscapu* (2), *uurd* (7) e *uurd(i)giscapu/giscaft* (5), di cui esamina l'uso e, parzialmente, il significato. Mentre, infatti, viene dedicato ampio spazio a molti dei passi² in cui ricorrono tali vocaboli, solo a p. 210, nella conclusione, viene spiegato che 'destino' non intende essere che una *Hilfbezeichnung*, essendo impossibile una traduzione generale e poiché le parole as. si rendono più appropriatamente con delle perifrasi, oscillando la possibilità tra 'decisione fatale' ed 'evento fatale' (p. 216) e tenendo presente che né l'una, né l'altro vanno ricondotti ad un determinato autore. La parola ted. *Schicksal* ha il vantaggio di non distinguere tra evento ed autore, ma non vale 'decisione', l'A. però non ce ne propone nessun'altra in alternativa, anzi cerca sempre

¹ Il titolo del volume non è incluso nella bibliografia di J. Meier, dove viene invece registrato, come n. 325a, un articolo dell'A., apparso su «PBB» (Tübingen) 1974, pp. 33-58.

² I brani sono in tutto 21 (3 di essi comprendono due vocaboli). La tabella riassuntiva a p. 105 contiene un errore: il secondo gruppo comprende 4 casi, leggi quindi II (4) e non II (3).

di aggirare il problema non corredando di traduzione né i passi in esame, né le altre citazioni.

Il discorso che ne risulta rischia così di cadere nel vago, né giovano le numerose ripetizioni, mutate forse allo stile del *Heliand* (p. 28, p. 108), ma di ben altro effetto. L'analisi non si fa mai incisiva, gli stessi argomenti vengono ripresi più volte, ampi brani hanno scarsa attinenza col tema del libro, la conclusione infine non sembra tratta da quanto la precede e introduce nuovi problemi, lasciando insoluti altri. Ma se tutto ciò può dipendere dalla natura originaria del libro — più per i criteri cui deve ancor'oggi atternersi una tesi, che per l'inesperienza dell'autore — molto più gravi sono da ritenersi le contraddizioni e le inesattezze rilevabili nei capp. A e B che, a detta dell'A., sono stati successivamente rimaneggiati.

Tema del primo una problematica molto più ampia di quella cui si accenna nella premessa (p. VII): l'A., nel tentativo di chiarire il valore del destino nel *Heliand* vorrebbe propedeuticamente affrontare il problema della germanizzazione del Cristianesimo, visto che i due argomenti sono a suo avviso indissolubilmente legati (p. 1). Riassume così in una rapida carrellata l'origine, gli eccessi e la varia fortuna di questo concetto, a partire da A. Bonus, mettendo in evidenza come la maggior parte degli studiosi abbia offerto un quadro del problema non conforme alla realtà storica, prospettando due culture autonome in contrapposizione. Lo schema dualistico, affermatosi col passare degli anni si ritrova non solo nelle opere più generali, ma anche in quelle specifiche sul poema as., dove persiste anche l'errore di voler distinguere tra elementi cristiani e germanici, non mettendoli a confronto nell'ambito del *Heliand*, ma comparandoli con un'ipotetica tradizione precedente. In realtà è impossibile ricostruire un quadro unitario e prettamente germ. del destino e, limitatamente all'as. non si può ipotizzare la prosecuzione ininterrotta della pura tradizione pagana, seguita da una rottura improvvisa dovuta alla conversione, visto i rapporti esistenti tra i Sassoni e gli altri Germani, in particolare i Franchi. L'A. propone quindi una ricerca basata sull'esame dei singoli passi in cui si allude al destino, da cui giungere ad un'interpretazione globale del poema. Una simile analisi permetterà di individuare se le caratteristiche del destino presentano degli sviluppi, mentre ogni interpretazione del *Heliand* ha innegabilmente un suo valore storico.

Rifiutata e confutata ogni analisi di tipo etimologico l'A., basandosi su quello che chiama consenso generale (p. 24) limita la sua indagine ad un gruppo di parole, ritenendo inutile chiarire la sua posizione riguardo al concetto di campo lessicale (nota n. 68, p. 25) e limitandosi a scrivere che il suo lavoro si basa sull'ipotesi che parole dalle caratteristiche comuni hanno anche una certa unità di contenuto (p. 25). Risolto così il problema della scelta del materiale, l'A. inizia a discuterne le connotazioni nel cap. B, dove

esamina gli usi caratteristici di alcuni termini per destino, in particolare di *uurd*. Si trova così a valutare una dizione formulaica, sicuramente ipotizzabile anche per la poesia as., ma le cui caratteristiche l'A. sembra ignorare e non credo volutamente come fanno molti studiosi tedeschi. Ci vengono così proposte scoperte tipo l'individuazione di un uso stereotipo di *uurd* o dei legami tra questa ed altre parole che ricorrono nelle stesse formule (sic), ignorando il concetto di sistema formulaico e non accennando mai ai requisiti metrici (solo a p. 40 si parla di allitterazione).

Nello stesso capitolo viene introdotto anche il concetto di 'grado di attualità' di un termine, rappresentato dal rapporto sintattico e semantico della frase con il contesto in cui ricorre e con le intenzioni del poeta ivi riconoscibili. In base a tale nozione dovremmo preferire i dati tratti da un uso 'attuale' e non tradizionale di un termine. Una distinzione tra uso formulaico e libero è però, secondo l'A., impossibile e anche inutile visto che le associazioni insite nelle formule vengono attualizzate a livello storico. Tale concetto non viene però ripreso più avanti, forse perché le modifiche si fermano al secondo capitolo.

Quanto segue è decisamente migliore, l'analisi si fa più puntuale e piuttosto valida, visto che l'A. rifiuta ogni valutazione preconcepita dei contesti per valutare le forze e gli eventi temporali e naturali cui è associato il destino e solo su questa base giudicarne il valore. Si mette innanzi tutto in risalto come il tempo (C, 1) sia una componente essenziale dell'esperienza del destino e che in origine un evento poteva dirsi fatale solo se faceva parte di un decorso temporale³. Nel *Heliand* accanto a passi che rispecchiano ancora questa situazione (in particolare nella Passione) ve ne sono altri in cui è evidente un indebolimento e quindi una risoluzione del rapporto col tempo (C, 2). Il processo di astrazione del dato temporale va in due direzioni: in una serie di passi il tempo svolge ancora un ruolo importante, ma non più in relazione ad un solo avvenimento, ma ad una serie di eventi fondamentali della vita⁴. Viene accentuato in questi casi il rapporto deterministico per cui il corso dell'esistenza dipende dalla legge della natura e in molti passi si rappresenta la morte di un uomo (il marito di Hanna, Erode, il fanciullo di Nain, il ricco epulone) o vi sono allusioni alla morte (discorso della montagna, vv. 1330 e sgg., parabola della ziz-

³ *uurd* (vv. 4619b-20a) e *metodogiscapu* (vv. 4827b-28a) vengono variati con *tid*, *reganogiscapu* (vv. 3347b-50a); *uurd* (vv. 5394b-95b) con *dag*.

⁴ In questi contesti i termini per destino variano con quelli per vita e alcuni di essi come *aldarlagu*, *gilagu*, *erdlibgiscapu* sono addirittura divenuti sinonimi di 'vita', perdendo tutte le connotazioni caratteristiche dei vocaboli per destino (cfr. anche a p. 215 e a p. 233 per i motivi per cui l'A. li ha esclusi dalla sua ricerca).

zania, vv. 2593 e sgg., la donna accusata di adulterio, vv. 3882 e sgg.) mentre la prospettiva da cui vengono osservati questi episodi è quella degli uomini che subiscono passivamente. Inoltre, e questo fa ritenere più primitive queste manifestazioni, non si accenna mai a Dio, anche se si riconosce implicitamente il suo potere che viene invece messo in evidenza nell'altro gruppo di episodi (il viaggio dei Magi, il ritorno dall'Egitto), dove si prescinde dal dato temporale e dove il corso degli avvenimenti viene subordinato al volere divino. Questi episodi, secondo l'A., dimostrano come il destino si sarebbe allontanato dalle associazioni originarie sotto l'influsso della concezione deterministica cristiano-teistica (p. 62).

Un'altra caratteristica del destino è il legame con la vita umana (C, 3), di solito un evento importante quale la nascita o la morte: in quasi tutti i passi esaminati viene rappresentata un'esperienza personale, anche nei brani in cui il fattore tempo risulta indebolito o eliminato (vv. 1330 e sgg., vv. 3882 e sgg., vv. 4150 e sgg., vv. 5344 e sgg.), mentre in tre passi (vv. 547 e sgg., vv. 778 e sgg., vv. 4064 e sgg.) manca sia il riferimento al tempo che alla vita umana, attuandosi in pieno lo spostamento di prospettiva che viene a mettere in primo piano, non l'evento, ma il controllo divino su di esso.

Ma se da un lato (quello degli uomini) l'azione fatale vuol dire subire una forza, destino è anche l'esercitarsi di questa forza, espressa con una terminologia ricorrente che viene esaminata al cap. D, 1. La forza del fato, così come viene rappresentata nel *Heliand* è irrevocabile e implacabile, ma non è mai astratta, né cieca (D, 2). Il destino si manifesta sempre come effetto concreto e conforme ad una legge. È il diverso grado di consapevolezza dei personaggi, del poeta e dei lettori a far sì che solo a quest'ultimi sia evidente la legalità delle manifestazioni, mentre l'effetto epico viene favorito dalla rappresentazione del destino come evento singolo, subito passivamente. Una consapevolezza del destino da parte degli uomini farebbe assumere loro una posizione di forza nei confronti del fato, mentre nel poema non v'è mai contrapposizione tra uomini e destino, ma solo talvolta, come nel miracolo di Nain, tra destino e volere divino.

Il fato nel *Heliand* non è mai una forza singola, isolata, ma è sempre inserito in un contesto determinato dal fattore tempo (D, 3) e natura (D, 4). Accanto alla legge del tempo e della natura c'è infine la legge di Dio (D, 5) rispetto alla quale il destino può agire parallelamente, contrapporsi o farsi integrare. Nelle manifestazioni più avanzate (vv. 196-197, vv. 336-337 e vv. 367-368) assistiamo ad una graduale sostituzione del destino con la forza divina, parallela ad un indebolimento dei rapporti col tempo e con la natura. Nella Passione il destino non è più subordinato a Dio, ma diventa parte del suo volere ed infine al livello più avanzato di astrazione e di identificazione non esprime più un'esperienza reale ma solo un'esperienza dell'autorità di Dio che si manifesta in modo soprannaturale

(tramite i profeti, vv. 569 e sgg., l'apparizione della stella, vv. 590 e sgg., l'annuncio dell'angelo, vv. 767 e sgg.). Secondo l'A. lo sviluppo può dirsi completo al v. 4064 dove con *hēlagon giscapu* il poeta tenta di esprimere addirittura un concetto teologico (si veda anche pp. 120-121).

Dopo aver messo in evidenza gli elementi da cui non possono prescindere le manifestazioni del destino, l'A. nel cap. E tenta una classificazione dei passi in esame e cerca di chiarire in base a quali criteri il poeta introduca il fato in questi contesti. Esamina quindi il ruolo del destino nella nascita di Giovanni e in quella di Gesù: in entrambi gli eventi viene dato particolare rilievo alla forza di Dio che piega le immutabili leggi della natura al suo piano, cui viene subordinato anche il destino che diventa parte della volontà divina. In tutta la prima parte del *Heliand* il fato, pur subordinato condivide l'autorità di Dio ed esige dagli uomini ubbidienza assoluta (come nel viaggio dei Magi o nella morte di Erode).

Una situazione del tutto diversa si verifica nei miracoli (cap. F), dove il destino e Dio non agiscono più parallelamente, ma in contrapposizione, anche se a differenziarli non è tanto la quantità, ma la qualità della forza esercitata. La resurrezione del fanciullo di Nain (Fitte 26) occupa una posizione particolare tra i miracoli, in quanto propone una situazione limite, in cui l'esistenza umana non è solo minacciata, ma è già stata annientata. Il poeta invece di descrivere, come negli altri casi (*Fitten* 24, 25, 27, 28) la dipendenza degli uomini dalla natura accentua il ruolo del destino, facendone una forza antitetica alla vita, intensificando ad arte gli elementi negativi della situazione. La posizione centrale di questo miracolo, non derivata da Taziano ma determinata dalla scelta del poeta, conferisce notevole valore al destino e dimostra come il fato non sia mai equiparabile alla natura, ma rappresenti sempre un punto estremo del rapporto tra uomo e natura.

Gli uomini, il destino e Cristo hanno un ruolo nel miracolo di Nain: i primi sono sottoposti all'autorità del fato e di Gesù, ma mentre subiscono la prima, nel miracolo si realizza per loro la possibilità di riconoscere il divino e quindi di credere. La posizione del destino è apparentemente contraddittoria: nella prima parte del poema rappresentava un'autorità ed ora è ridotta ad oggetto, in realtà cambia solo la sua sfera d'azione poiché quando era associato a Dio il potere del destino diveniva illimitato, mentre ora agisce solo nell'ambito naturale ed è per questo sottoposto al potere soprannaturale di Cristo.

Il rapporto di autorità è caratteristico della situazione fatale e nella Passione (cap. G) il destino è subordinato a Dio, ma superiore a Cristo. Secondo l'A. la posizione del poeta nei riguardi del rapporto tra natura divina ed umana di Cristo non è perfettamente ortodossa, anche se in parte suggerita da Rabano. È interessante notare come nella Passione confluiscono i due aspetti del de-

stino che prevalgono nella parte iniziale e nei miracoli. Il fato è insieme un'autorità sulla natura umana di Cristo, ma è anche integrato nella volontà divina. Se Gesù quindi si trova in una situazione parallela a quella degli uomini (somigliante anche nella subordinazione al tempo e nel carattere particolare dell'evento) vi è in lui consapevolezza del piano divino, Gesù vede avvicinarsi il suo destino ma ne conosce l'inevitabilità e la necessità per cui non vi è contrasto tra la sua volontà e quella di Dio.

Ancora diversa è la posizione del destino in due passi del 45° *Fitte*, esaminati nel cap. H: nel primo (vv. 3691 e sgg.) Cristo allude con *uurdegiskefti* al futuro di Gerusalemme, nel secondo (vv. 4580 e sgg.), alla fine dell'Ultima Cena, accenna con *uurdi* all'avvicinarsi di eventi quali il tradimento di Giuda e la propria morte. È questo l'unico caso in cui *uurd* ricorre all'acc. e al pl., allontanandosi dall'uso formulaico (e dalle associazioni connesse) per assumere un carattere incolore aperto a nuove possibilità di significato. Anche *uurdegiskefti* è un acc. pl. e dipende da un verbo *sentendi* che suggerisce una consapevolezza del destino, un rapporto attivo. La prescienza divina, espressa nella profezia riesce a ribaltare la relazione carica di tensione tra destino e vittima: il fato diventa oggetto di una forza e materia di osservazione per gli uomini. È questo uno stadio più avanzato rispetto alla Passione, perché non si allude più ad un fatto singolo, ma ad un insieme di avvenimenti. Si riferisce però ancora al corso della vita di una persona (Giuda) o al futuro di una città che viene personificata (cfr. *thu*, v. 3691). Nel primo caso riguarda un singolo evento importante e nel secondo descrive l'esercitarsi di un'autorità anche se la dipendenza si trasforma da fisica in etica. È proprio questa connotazione etica che differenzia i due passi da tutti gli altri. Si può individuare un rapporto causale per cui gli eventi di Gerusalemme corrispondono alla punizione divina, mentre nel secondo caso il destino viene legato alla colpa degli uomini e il concetto di fatalità finisce in uno schema di colpa ed espiazione.

Ogni autonomia spirituale viene invece negata agli uomini nel brano in cui si giustifica il comportamento dei discepoli dopo l'imprigionamento di Cristo (vv. 4931b-4936a). Nel passo, preso in esame nel cap. J, C. A. Weber aveva individuato resti di un primitivo concetto germ. di destino e per questo l'A. decide di mettere alla prova questo assunto che se verificato proverebbe uno sviluppo ancora più avanzato della nozione di destino, che si sarebbe tanto allontanato dalle associazioni originarie da non essere più nominato. Ma non sono queste le conclusioni cui giunge Hagenlocher, secondo il quale il brano ha in comune coi passi relativi al destino solo la rappresentazione deterministica, mentre il motivo della predestinazione, evidente in questo brano è assente dai passi sul fato. La discussione conduce così l'A. a prendere posizione sul problema della predestinazione e del libero arbitrio. Egli nota alcune con-

traddizioni del poeta giustificabili nel respiro epico del *Heliand*, nega qualsiasi parallelismo con Gottschalk e ritiene che le analogie siano riconducibili a comuni fonti teologiche. Nel poema la vita ultraterrena non rientra nelle competenze del destino, né questo sprona mai gli uomini ad agire. Né è possibile parlare di libero arbitrio quando l'avvenimento fatale tocca solo la natura fisica degli uomini, indipendentemente dalla loro volontà, né nei passi in cui il destino esprime il volere divino e neanche nella Passione, dove Cristo non deve agire ma sottostare al piano di Dio.

Giunto così alla fine del suo lavoro l'A. cerca di risolvere il già più volte iniziato discorso sul rapporto tra la *uurd* as. e la *wyrd* ags. Le conclusioni vengono però tratte solo sulla base della traduzione del *De Consolatione* e con riferimento costante alle opinioni espresse da G. Weber nel suo libro (*Wyrd ...* 1969). Alle caratteristiche di chiara derivazione boeziana della *wyrd*, quali la volubilità, il continuo influsso su tutta l'esistenza umana e la netta contrapposizione con la provvidenza, fanno riscontro nel *Heliand* staticità, effetto limitato a eventi singoli, parallelismo o confluenza nella volontà divina. Esaminate da questa prospettiva le due tradizioni sembrano del tutto diverse e poiché in questo campo non è riscontrabile alcun influsso ags. l'A. si schiera tra gli avversari di Heusler (pp. 207-208). Non potendo però attribuire al solo poeta l'elaborazione di una concezione del destino così complessa come quella del *Heliand* l'A. si trova costretto ad ammettere l'esistenza di una tradizione precedente, orale o scritta (p. 209). Tradizione di cui aveva prima negato l'esistenza o almeno la ricostruibilità (p. 11, 13, 17, 19 ...) e che invece ora (p. 220 e sgg.) tenta di delineare, chiamando in aiuto anche le allusioni di Bonifacio a certi culti della natura e partendo dalla constatazione che la natura è innegabilmente il campo d'azione originario del destino, come testimonia l'uso formulaico di *uurd* e come si può desumere dall'unico tratto comune alla *wyrd* ags., l'associazione costante alla vita terrena. Secondo l'A. la natura nel poema as. non possiede più il significato religioso originario, perduto nell'allargamento della visione del mondo prodotta dal cristianesimo. Lo sviluppo del concetto di destino da evento naturale ad evento della vita trae origine da questo valore primitivo e sono queste associazioni, trascurate da G. Weber che portano l'A. a concludere che il significato 'evento' non è quello originario, ma rispecchia già un'evoluzione.

Nel nuovo sistema di valori introdotto dalla nuova religione il destino non occupa più una posizione centrale e il suo campo d'azione è limitato alla temporalità, alla vita umana e alle circostanze naturali ed anche quando agisce parallelamente a Dio è sempre solo espressione dell'esperienza di questa forza in un singolo avvenimento concreto. Il destino esce così ridimensionato dall'analisi di Hagenlocher, in compenso ben definito nelle sue caratteristiche e finalmente spogliato dei travestimenti più o meno demo-

niaci che gli venivano attribuiti. Questo ha permesso all'A. di realizzare ottime analisi di alcuni contesti, sfortunatamente frammentarie e sparse nel corso del volume, ma che ne rappresentano a mio avviso la parte più valida.

PATRIZIA LENDINARA

ELMER H. ANTONSEN, *A Concise Grammar of the Older Runic Inscriptions*. Tübingen: Niemeyer 1975. XII+111 pp. DM. 28.00 (Sprachstrukturen. Reihe A: Historische Sprachstrukturen 3).

Se, come ritiene l'A., è possibile identificare la lingua delle più antiche iscrizioni runiche con il germanico nord-occidentale (opinione espressa nel suo saggio *The Proto-Germanic Syllabics (Vowels)* in *Toward a Grammar of Proto-Germanic* ed. F. v. COETSEM-H. L. KUFNER, 1972, p. 118) è anche ammissibile una sistemazione e codificazione dei dati linguistici desumibili da un corpus di iscrizioni. Questo è quanto si propone Antonsen in *A Concise Grammar of the Older Runic Inscriptions*, inserita appunto nella serie 'Historische Sprachstrukturen' della Niemeyer.

Poiché l'indagine è volutamente ristretta all'aspetto linguistico, l'A. si limita a presentare brevemente la serie runica, accennando al valore fonologico delle singole rune e alla loro traslitterazione, senza entrare nel merito della loro origine (si accenna solo ad una relazione con «Mediterranean alphabets», p. 1), al loro nome o alla loro datazione (l'A. sembra comunque propendere per una origine remota, p. 6). Antonsen che nel saggio già citato aveva traslitterato ʏ con R (uniformandosi agli altri capitoli del volume) ritiene qui «meaningless to speak of an 'intermediate stage R'» e traslittera con z. Alla runa ʀ viene dato il valore /æ/ con una scelta motivata in maniera ineccepibile.

L'A. esamina quindi la tipologia dei singoli grafemi e discute alcune delle variazioni presenti nelle iscrizioni (2) e le caratteristiche della loro ortografia (4). Passa quindi ad analizzare fonologia (5), morfologia (6) e sintassi (7) deducendola dal corpus delle iscrizioni riportate nella seconda parte del volume.

La lingua di novantatré di queste iscrizioni viene definita germanico nord-occidentale dall'A. che già in altri lavori si era schierato con Kuhn e Adamus, concordando in ciò con E. A. MAKAEV (*Jazyk drevnejšix runičeskix nadpisej...* Moskva 1965). Tale unità si ritiene interrotta verso la metà del sec. VI.

Cinque iscrizioni (il fermaglio di Næsbjerg, la lamina della guaina di Vimose, la punta di lancia di Kowel, l'anello di Pietroassa e la fibbia di Szabadbattyán) vengono attribuite al germanico orientale non solo in base alla presenza della spirante sorda /s/

in posizione finale, ma anche alla caduta di */a/ non rad. e alla neutralizzazione del «voice contrast» davanti a /s/. Otto iscrizioni (n. 99-106) presentano invece le caratteristiche del germ. occ. e quindici (n. 107-121) quelle del germ. sett.

Di ogni iscrizione — ricalcando seppure in maniera semplificata lo schema di Krause — si registra il nome, il luogo del ritrovamento, la probabile datazione; si dà quindi il testo in traslitterazione seguito da annotazioni sulle particolarità grafiche e il testo suddiviso in lessemi, ognuno dei quali viene analizzato dal punto di vista morfologico ed etimologico. Chiude la scheda un elenco dei lavori dove l'iscrizione è stata precedentemente presa in esame.

A differenza di Krause e degli altri l'A. ritiene che il segno base della runa *sōwilō sia < e designa così come invertiti tutti i segni > che incontra nelle iscrizioni runiche. A parte un giudizio su tale scelta — aleatoria come l'altra — questo tipo di distinzione non mi sembra necessario visto che questa ed altre rune, come 𐌺, 𐌻 e 𐌼 alternano già nelle più antiche iscrizioni con le corrispondenti 𐌺, 𐌻 e 𐌼 e la scelta di una o dell'altra forma non sembra dipendere dalla direzione della scrittura¹. Ritengo pertanto accessorie le varie annotazioni sulla direzione della runa 𐌺 (n. 4, 7, 26, 27, 31, 40; ecc.), 𐌺 (n. 14, 15, 17, 20, 23, 24, ecc.) e 𐌻 (n. 15, 21, 23, 26, 27, 31 ecc.). Come ho detto vengono inoltre annotati tutti i casi di supposta irregolarità della runa < che insieme alle forme 𐌺 e 𐌻 viene ritenuta 'regolare' dall'A. (n. 10, 26, 27, 28, 34, ecc.). Sono però da registrarsi alcuni errori: nella pietra di Kalleby (n. 25) la runa 19^a s = 𐌺 non è 'reversed', visto che nell'iscrizione, sinistrorsa, troviamo 𐌺 > 𐌻. Nella pietra di Kylver (n. 30) la runa I, 16^a non è s = 𐌺 ma 𐌻 e è anche errato II, 1,5 s = < poiché la prima runa è >. Nella descrizione della punta di lancia di Kowel (n. 96) non viene annotata la direzione sinistrorsa dell'iscrizione.

Le rune individuate dall'A. in talune iscrizioni non sono quelle proposte da Krause e per numerose parole si presentano nuove interpretazioni. Questa parte, secondo quanto scrive Antonsen (p. VII) ha dovuto subire notevoli tagli, in quanto secondaria nell'ambito del lavoro e verrà ripresa dettagliatamente altrove.

PATRIZIA LENDINARA

¹ Nella pietra di Berga la runa 1^a s = > alterna con la runa 7^a s = < ; nella pietra di Kylver la runa 1^a s = > e la runa 5^a s = < .

FÉLICIEN de TOLLENAERE and RANDALL L. JONES, *Word-Indices and Word-Lists to the Gothic Bible and Minor Fragments*, Leiden, E. J. Brill, 1976, pp. XVI-583.

Il lavoro che recensiamo, frutto della collaborazione del germanista belga Félicien de Tollenaere, dell'Università di Leiden, e del germanista americano Randall L. Jones, dell'Università di Ithaca, è dedicato al gesuita italiano P. Roberto Busa S. J., precursore dell'automazione nel campo dell'analisi testuale, autore di un lavoro gigantesco di spoglio elettronico dell'*opera omnia* di San Tommaso d'Aquino. Non si tratta, come gli autori precisano nell'introduzione, né di un dizionario né di una concordanza. Si tratta invece di indici e di elenchi di parole, generati dai computers dell'IBM Research Center di Yorktown Heights, New York, sotto la direzione di Philip H. Smith Jr. Per *words* si intende ogni forma come di fatto compare nei testi, per cui le varie forme di un nome o di un verbo costituiscono lessemi distinti. La fonte diretta di tutti i lessemi non sono i manoscritti, ma le edizioni a stampa curate rispettivamente da Wilhelm Streitberg (5ª edizione a cura di Ernst Ebbinghaus), William Holmes Bennett, Félicien de Tollenaere, Elfriede Stutz. Sono presi in esame tutti i testi biblici superstiti, compreso il *fragmentum Spirense*, rinvenuto da Franz Haffner nel 1970, le glosse marginali, la *Skeireins*, il calendario gotico, il testo del manoscritto di Salisburgo-Vienna, i documenti di Napoli e di Arezzo, i *marginalia* del manoscritto veronese. Gli indici sono sei, e precisamente: 1. Alphabetical Word-Index; 2. Index of Word Fragments; 3. Index of Number Symbols; 4. Index of Words with Diacritics; 5. Index of Words Emended by Streitberg; 6. Index of Spurious Readings in Streitberg's *Skeireins*. Gli elenchi sono pure sei: 1. Reverse Sorted Word-Lists; 2. Word Frequency Lists (2.1. Alphabetically Ordered Word Frequency List, 2.2. Ranking List of Frequencies); 3. Word Length List; 4. List of Constituents in Hyphenated Words; 5. Medial Grapheme Cluster Lists (5.1. List of Medial Grapheme Vowel Clusters, 5.2. List of Medial Grapheme Consonant Clusters); 6. List of Differences in Parallel Texts. Seguono due appendici: 1. Deviations from the Streitberg Text; 2. Text of the Speyer Fragment. Infine, conclude il lavoro una bibliografia, purtroppo assai scarna.

La vastità e capillarità del presente spoglio del lessico gotico procurerà la più grande gioia al ricercatore che si occupa di questo settore. Ogni studioso di gotico sa bene per esperienza quanto più d'una volta il pur eccellente *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache* di Sigmund Feist sia carente per quanto riguarda le citazioni testuali. Finora non rimaneva che affidarsi al vecchio Schulze (1848) e al vecchio e farraginoso Diefenbach (1851),

anteriori ambedue all'edizione di Uppström (1854-1868). Ora, finalmente, consultando il Tollenaere-Jones, il ricercatore ha immediatamente davanti agli occhi tutta la topografia di ogni lessema gotico, compresi i lessemi integrati per congettura. È un grande servizio che l'elettronica ha recato al progresso degli studi gotici.

FERNANDO BOTTO

RUPERT BRUCE-MITFORD, *Aspects of Anglo-Saxon Archaeology. Sutton Hoo and other Discoveries*. London: Gollancz 1974, 356 pp.

In attesa di offrirci l'edizione definitiva di *The Sutton Hoo Ship Burial*, annunciata da anni, sotto multiforme aspetto (le ultime notizie parlano di quattro volumi), e ricercata invano da studiosi di oltremare (cfr. «OEN» 9, 1976, p. 31). Rupert Bruce-Mitford ha raccolto sotto il titolo *Aspects of Anglo-Saxon Archaeology* sedici suoi articoli, dodici dei quali già apparsi in varie riviste, riveduti ed aggiornati a livello di bibliografia e corredati da illustrazioni e riproduzioni fotografiche. Il volume che ci aiuterà ad ingannare l'attesa — forse ancora lunga — della pubblicazione di *The Sutton Hoo Ship Burial*, edita dal British Museum, ma curata dallo stesso A. viene presentata come un ausilio indispensabile a questa opera, eppure ci riesce difficile considerarla tale, non si vede infatti la possibilità di una lettura complementare dei due lavori, giacché quanto riguarda Sutton Hoo sarà sicuramente ampliato e gli argomenti qui esposti risulteranno molto probabilmente superati.

Al ritrovamento di Sutton Hoo vengono dedicati, oltre al capitolo iniziale (una buona introduzione alla problematica della scoperta) i capp. IV, V, VII, VIII, IX e XII. Nei primi vengono riferite due campagne di scavi, quella di Basil Brown nel 1938-39 e quella del 1967 in cui fu preso lo stampo in gesso dell'imbarcazione. È interessante notare non tanto la differenza del metodo dei lavori, logicamente sempre più avanzato, ma dell'atteggiamento degli archeologi. Ed è a mio avviso affascinante la prima descrizione, ripresa direttamente dal diario di Brown, ancora inedito, dove la scoperta, nella sua totale imprevedibilità, viene narrata in stile stringato, mai trionfalistico, da un uomo che, come confessa candidamente, al momento di partire per gli scavi «selected appropriate literature, as far as was able to judge on Bronze Age, early Iron Age, Roman and Anglo-Saxon» (p. 142).

I capp. VII e VIII sono dedicati a due degli oggetti ritrovati a Sutton Hoo che hanno attratto particolarmente la curiosità degli studiosi: la lira e l'elmetto: un simbolo di pace e uno di guerra, oggetti che le tante descrizioni contenute nella poesia ags.

ci avevano già reso familiari e che la scoperta ha ora materializzato. Di entrambi non restano che dei piccolissimi frammenti che gli studiosi hanno riunito in foggie di volta in volta diverse, quasi che ognuno volesse dar corpo all'immagine che si era formato nella mente. Mentre nel 1948 dai frammenti di strumento musicale ritrovati a Sutton Hoo si era ricostruita un'arpa (cfr. R. Bruce-Mitford, in « Archaeological Newsletter », 1948 e in « Proc. of the Royal Institution of Great Britain » 34, 1949), la nuova ricostruzione ha avuto come risultato una lira circolare, difesa dall'A. in questo articolo del 1970, ora cap. VII. Secondo lo studioso l'arpa, strumento musicale creato con molta probabilità in Inghilterra è nato molto più tardi della lira, tra il IX e il X secolo. E quindi divenuto lo strumento a corde per eccellenza in territorio ags. e ha così preso il nome *hearpe* che originariamente designava la 'lira'. Lo strumento descritto nel *Beowulf* è quindi la lira e non l'arpa — a dispetto di tutti quegli studiosi che avevano basato sulla prima ricostruzione le loro speculazioni¹. Certo i numerosi cambiamenti subiti dai singoli strumenti musicali nel corso dei secoli e la scarsa precisione con cui questi vennero designati dagli scrittori medievali rende particolarmente arduo l'argomento, ma l'A., a sostegno della sua ipotesi, fa riferimento a « no fewer than fifteen lyres ... from before the Viking Period » (p. 193); includendo tra queste i frammenti di Taplow Barrow². Pare ignota all'A. una stupenda descrizione della 'lira' tramandataci dalla poesia ags. Si tratta dell'enigma n. 28 del Codice Exoniense, dove, secondo la leggenda, si descrive la fabbricazione della lira dal guscio di testuggine, e dove il poeta mediante un abile uso della rima riesce a ricreare la musicalità dello strumento a corde, con una scelta così sottile che può nascere solo da una conoscenza diretta e non essere frutto di reminiscenze letterarie.

Un'altra conferma all'ipotesi dell'A. viene dai dati linguistici, che però qui non vengono assolutamente chiamati in causa: i vocaboli ags. *hearpe*, *hærpe*, as. *harpa*, an. *harpa*, aat. *harpha*, *harfa* (da cui derivano le forme romanze) risalgono infatti tutti ad un germ. *xarpō < ie. *korbā da ie. * (s)kerb(h) — / *(s)kreb(h) — 'piegare' con riferimento alla forma ricurva dello strumento

¹ Cfr. ad esempio C. L. WRENN, *Two Anglo-Saxon Harps* in « CL » 14 (1962), pp. 118-128 e id., *Sutton Hoo and Beowulf* in *Mélanges de linguistique et de philologie Fernand Mossé in Memoriam*, Paris 1959, pp. 495-507; J. B. BESSINGER, *Beowulf and the Harp at Sutton Hoo* in « UTQ » 27 (1958), pp. 148-168 e id., *The Sutton Hoo Harp Replica and O.E. Musical Vers in Old English Poetry*, Providence, 1967, pp. 3-26.

² Recentemente R. BAILEY ha dato notizia di un'incisione su pietra a Masham, N. Riding, Yorkshire che rappresenta una lira: *Another Lyre* in « Antiquity » 46 (1972), pp. 145-146.

(secondo Pokorny) o alla posizione delle dita del suonatore (secondo Kluge). Tali vocaboli che d'altronde troviamo glossati in ags. con *cithara* e in aat. con *cythara*, *psalterium*... tutti strumenti più vicini alla 'lira' che all'arpa, possono quindi essere stati riferiti in primo tempo ad uno strumento modellato sulla lira greco-romana e quindi al nuovo strumento nato in suolo ags. l'arpa'.

Anche la ricostruzione dell'elmetto portata a termine nel 1945 si è rivelata errata ed è stata notevolmente modificata nel 1971-72: l'elmo in questa nuova versione è più grande e offre maggiore protezione. Un altro elmetto, forse ancora più famoso viene esaminato nel cap. XI: *The Bentley Grange Helmet* (pubbl. per la prima volta). È questo infatti l'elmo sormontato da quella caratteristica figura di ferro che così bene risponde a talune descrizioni presenti nella poesia germ. Altri elmi ritrovati in Inghilterra vengono presi in esame nella seconda parte del capitolo.

Certo nonostante le profferte dell'A. la collaborazione tra archeologia e altre discipline risulta piuttosto scarsa e queste vengono chiamate raramente a collaborare con i dati archeologici (se si eccettua il dettagliato esame tipologico della fibula di Fuller). Alcuni passi di poesia ags. vengono citati in maniera anedddotica, inoltre non credo risponda alle aspettative di Wrenn e degli altri studiosi di letteratura ags., che con tanto entusiasmo avevano guardato alla scoperta di Sutton Hoo, il cap. XII, già — poco felicemente — pubblicato in appendice alla nuova ed. di R. GIRVAN, *Beowulf and the Seventh Century*. London 1971 e di cui ho già scritto in « AION sez. germ. » 15, 3 (1972), pp. 211-212.

Un piccolo saggio di quanto potrebbe sortire da una collaborazione tra archeologia e filologia viene invece offerto nel cap. IX: *A Note on the Word 'Wala' in 'Beowulf'*. Lungo la parte superiore dell'elmo ritrovato a Sutton Hoo correva infatti (dalla fronte alla nuca) una spessa cresta di metallo che doveva avere uno scopo, non solo ornamentale, ma anche difensivo. Questo elemento corrisponde perfettamente al particolare dell'elmo descritto ai vv. 1030-1034 del *Beowulf* e al quale si allude con un improbabile *walan* del ms., già emendato da Ettmüller (seguito da Grein, Wyatt, Holthausen, Chambers, Schücking, Klaber, Kock e von Schaubert) in *wala* e da Sievers (seguito da Bugge, Trautmann, Sedgefield e Krapp) in *walu*.

Il volume comprende inoltre un capitolo (II) sulla parrocchia di Rendlesham, quattro miglia a nord di Sutton Hoo e uno (III) sull'imbarcazione dissepolta nel 1862-63 a Snape, un altro villaggio del Suffolk. C'è poi un interessante studio sulle polene a forma di testa d'animale, quelle sculture più o meno stilizzate, comunque feroci, che ci fanno identificare a prima vista le navi vichinghe. Tre di queste sculture, ritrovate lungo il corso della Schelda, rispettivamente a Moerzeke-Marickerke, Zele e Appels, sottoposte

all'esame del radiocarbonio risultano risalire al periodo delle migrazioni germ. e portano a ritenere queste figure di prua una caratteristica comune a tutte le navi germaniche (cap. VI).

Nel cap. X vengono prese in esame le quattro lamine di bronzo trovate a Torslunga (Olanda) di cui l'A. mette in risalto i caratteri comuni e le discordanze, non solo nella forma, dimensione e composizione, ma anche nel tipo di incisione, nel colore e nella patinatura. Tre capitoli sono dedicati all'esame di alcuni gioielli ags.: nel cap. XIII l'A. descrive una serie di quelle stupende creazioni a reticolo *cloisonné* e dall'incredibile policromia, quindi (cap. XIV) la croce pettorale rinvenuta nella tomba di S. Cuthbert e infine (cap. XV) una serie di fibule circolari del tardo periodo ags. Conclude il volume un capitolo (XVI) ancora inedito su un vasetto di vetro blu del tipo 'squat jars' ritrovato nel 1970 a Neal, nel Kent.

PATRIZIA LENDINARA

M. SANDRA COLETSOS BOSCO, *Storia della lingua tedesca. Origini e alto tedesco antico*. Bottega D'Erasmus, Torino, 1977, 200 pp.

Il proposito di delineare una storia della lingua tedesca dal periodo preletterario all'alto tedesco antico, anche se limitata a dare solo « un'idea della formazione e dell'aspetto dell'aat., mettendone in evidenza i caratteri linguistici essenziali » (v. pref.), si rivela subito molto arduo: ciò appare chiaramente nella trattazione del germanico come lingua indoeuropea, alla quale è dedicata la prima parte del libro. L'impostazione è ben definita: viene effettuata un'indagine diacronica dal germanico fino allo sviluppo fonetico, morfologico e lessicale dell'a.t.a.

Tuttavia la difficoltà di dover offrire, in un'esposizione volutamente sintetica, anche solo un panorama dei sistemi fonetici e delle principali leggi che li regolano, conduce a formulazioni talvolta generiche e approssimative, talvolta imprecise e lacunose. E proprio l'eccessiva schematicità rilevata nella prima parte, e dovuta forse al proposito di voler semplificare alcuni problemi di ampia portata, costituisce anche il limite del lavoro.

Pur rispondendo a un criterio di praticità, un'esposizione molto sintetica rischia di diventare, per i non specialisti, spesso incomprendibile, talvolta può condurre perfino a errore. Così a p. 16: anche senza voler trattare delle particolarità del verso germanico e della metrica allitterante, mi sembra un po' troppo semplicistico e certamente inesatto definire l'allitterazione « rima fatta con la consonante o vocale iniziale, anziché con la finale ».

A p. 18: il passaggio ie. *u* > germ. *o* non è provocato soltanto

dalla presenza della vocale *a* nella sillaba seguente, ma anche di *o* ed *e*, mentre viene impedito dal nesso *n+cons.* Questa chiarificazione farebbe meglio comprendere l'alternarsi delle vocali *u* e *o* nel participio passato dei verbi forti. (p. 91).

Molto drasticamente l'A. definisce « errato quanto è affermato nella maggior parte dei trattati di fonetica » (p. 19) che ritengono *ǣ* una ulteriore evoluzione, un innalzamento avvenuto in ambito ags. della vocale germanica occidentale *ā* < ie. *ē*, soltanto in base alla diversa teoria di Peeters che riporta l'ags. *ǣ* al protogermanico *ǣ* < *ie. *ē*, da cui derivano got. *ē* e nord. e germ. occ. *ā*.

A p. 23 l'A. sostiene: « la *b* sembra essere molto rara in ie. tanto che alcuni studiosi ne negano addirittura l'esistenza ». Il problema è diverso: la consonante *b* è rara in ie., ma solo in posizione iniziale, perché secondo alcuni studiosi già in periodo pregermanico viene sostituita da *p* (cfr. Kluge, *Urgermanisch*, Strassburg, 1913, p. 50); per altri invece, il passaggio di *b* in *p* avviene soltanto nel germanico (cfr. C. C. Uhlenbeck, *Indogermanisches b und Germanisches p im Anlaut*, « PBB » 18, 1894, pp. 236-242).

A proposito dei verbi forti della II classe in aat. (p. 91) viene erroneamente segnato *ō* come esito di ie. *ou*, che viceversa, attraverso germ. *au* > *ou*, salvo che davanti ad *h* e dentali, come la stessa Autrice riporta a p. 66.

Più ampio spazio meritavano la declinazione aggettivale e i verbi deboli per le loro particolari caratteristiche, come pure è inspiegabile l'assenza di esempi anglosassoni nel paragrafo dedicato alle caratteristiche del germanico occidentale (p. 54). Inoltre, sempre per quanto concerne l'ags., l'A. limita la vasta letteratura alla menzione del solo Beowulf, anche nella bibliografia.

Talvolta l'A., nel trattare determinati problemi, rivela un'insicurezza che trova riscontro nella particolare predilezione per l'uso di espressioni vaghe e approssimative, che risultano piuttosto inadeguate se applicate ad una indagine linguistica. Così per germanico intende « una via di mezzo fra i due precedenti » (protogermanico e germanico comune), « cioè una specie di lingua in certo modo artificiale... » (p. 13). La legge di Verner è per l'A. « stranamente irregolare in gotico » (p. 25) forse intendendo dire che trova in gotico una più limitata applicazione. A p. 33: I verbi preterito-presenti formano « generalmente » un nuovo preterito sull'« esempio dei verbi deboli ».

Opportuno sarebbe stato infine, per una più vasta utilizzazione del volume, offrire la traduzione italiana dei vari termini.

I pregi del libro sembrano a mio avviso concentrarsi nella seconda parte. Schematici, ma chiari ed esaurienti sono i tratti concernenti la collocazione territoriale e cronologica dell'a.t.a. (p. 61), così come concisione e chiarezza caratterizzano la parte morfologica (p. 77); interessante il brano tratto dalla *Harmonia Evangeliorum* di Taziano in cui risultano evidenziate le possibili funzioni

del dimostrativo (p. 87) e utili per una maggiore comprensione del tempo futuro i passi tratti da Matteo e riportati nelle diverse traduzioni.

Anche sui rapporti fra Germani e Romani, sull'influsso latino apportatore di arricchimento e rinnovamento del lessico germanico, l'A. si sofferma particolarmente.

Il problema cronologico degli imprestiti latini, più che su criteri fonetici (che in realtà possono servire solo di orientamento per una determinazione pur sempre approssimata dell'imprestito), è giustamente impostato su basi storico-culturali: il lessico germanico viene largamente arricchito dai rapporti con altre popolazioni, infatti, insieme ai termini, si introdussero concezioni e tecniche nuove (culture, attrezzature, utensili); in seguito furono influenzati i primi tentativi letterari con l'imprestito in senso stretto (Lehnwovrt), il calco (Lehnbildung) e il prestito semantico (Lehnbedeutung).

Pur dovendo necessariamente sorvolare sui vari e complessi problemi dialettali dell'aat., l'A. presenta nell'ultimo capitolo una rassegna di brani tratti dai più importanti documenti letterari cui vengono dedicati brevi cenni storico-geografici e linguistici.

Le numerose indicazioni bibliografiche offrono realmente, come si augura l'A. nella prefazione, « un orientamento valido per ulteriori ricerche »: una introduzione bibliografica comprendente le principali opere di consultazione ed una più particolareggiata, relativa agli argomenti presi in esame.

MARIA GRIMALDI DI SIMONE

ELENCO DEI CAMBI

- « *Beiträge zur Namenforschung* », 11, 1 e 4 (1976), Heidelberg.
- « *Comparative Literature* », 28, 2-3-4 (1976), Oregon.
- « *German Life & Letters* », 28 (1974-75); 29, 1-2 (1975-76); 29, 2-3-4 (1976); 30, 1-2 (1976); index to volumes XXXI-LX (1946-1976), Oxford.
- « *Neophilologus* », 60, 2-3-4, Amsterdam.
- « *Philological Quarterly* », 53, 1-2 (1974); 54, 1-4 (1975), University of Iowa.
- Barber, C. L.-Behre, F.-Ohlander, U., Olsson, Y.-Stubelius, S.-Söderlind, J.-Zandvoort, R. W., *Contributions to English Syntax and Philology*, Gothenburg Studies in English, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg, 1962.
- Geisel, J., *Sprache und Wortschatz der altenglischen Guthlacüber- setzung*, Basel Hufeland, K., *Die deutsche Schwankdichtung des Spätmittelalters (Beiträge 1915 zur Erschliessung und Wertung der Bauformen mittelhochdeutscher Verserzählungen)*, Franke Verlag, Bern, 1966.
- Itkonen, T., *Ergativische Züge im Finnischen*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Jhrg. 1975, nr. 7. Göttingen, 1975.
- Kjellmer, G., *Context and Meaning* (a Study of distributional and semantic relations in a group of Middle English words). Acta Universitatis Gothoburgensis, Stockholm, 1971.
- Kjellmer, G., *Middle English words for «Poep»*. Acta Universitatis Gothoburgensis, Stockholm, 1973.
- Korhonen, M., *Über den Charakter der sprachgeschichtlichen Rekonstruktionen*, Göttingen, 1974.
- Ohlander, U. (ed.), *A Middle English Metrical Paraphrase of the Old Testament*, II. Göteborg, 1955; III, 1961; IV, 1963; V, Glossary, Stockholm, 1972.
- Sandberg, B., *Die neutrale—(e)—n Ableitung der dt. Gegenwartssprache* (zu dem Aspekt der Lexikaliesierung bei den verbalsubstantiven). Acta Universitatis Gothoburgensis, 1976.
- Schweistahl, H., *Contact, Untersuchungen zur Geschichte des Wortes und seiner gegenwärtigen Stellung mit Ausblicken auf Parallelentwicklung im Deutschen und Französischen*, Bonn, 1966.
- Stubelius, S., *Airship, Aeroplane, Aircraft* (Studies in the History of Terms for aircraft in English), Göteborg, 1958.

Ed. Intercontinentalia - Napoli
Via Mezzocannone, 43

Istituto Grafico Italiano S.p.A.
Stabilimento in Cercola - Napoli

SCHEDE E RECENSIONI

Johanna Belkin/Jürgen Meier, <i>Bibliographie zu Otfrid von Weissenburg und zur altsächsischen Bibeldichtung (Heliand und Genesis)</i> (Ulrich Ernst) . . .	» 317
<i>Il primo trattato grammaticale islandese</i> . Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di F. Albano Leoni (Franco Ivan Nucciarelli)	» 332
Thomas L. Markey, <i>Germanic Dialect Grouping and the Position of Ingvaemonic</i> (Paolo Ramat)	» 336
Albrecht Hagenlocher, <i>Schicksal im Heliand. Verwendung und Bedeutung der nominalen Bezeichnungen</i> (Patrizia Lendinara)	» 341
Elmer H. Antonsen, <i>A Concise Grammar of the Older Runic Inscription</i> (Patrizia Lendinara)	» 348
Felicien de Tollenaere and Randall L. Jones, <i>Word-Indices and Word-Lists to the Gothic Bible and Minor Fragments</i> (Fernando Botto)	» 350
Rupert Bruce-Mitford, <i>Aspects of Anglo-Saxon Archaeology. Sutton Hoo and other Discoveries</i> (Patrizia Lendinara)	» 351
M. Sandra Coletsos Bosco, <i>Storia della lingua tedesca. Origini e alto tedesco antico</i> (Maria Grimaldi di Simone)	» 354
CAMBI	» 359

Distribuzione e abbonamenti:

Per l'interno: La Nuova Italia, Editrice, Via Giacomini, 8 - Casella postale 183, 50100 Firenze. Versamenti sul c/c n. 5/6261.

Per l'estero: International Book Centre

Rappresentanza: Herder - Piazza Montecitorio, 117-123 - Roma

Abbonamento all'intera annata (8 fascicoli) lire 8.000

Al fascicolo di *Filologia Germanica* lire 1.000

Deposito di legge, Tribunale di Napoli n. 1664, 29 novembre 1963.

Prezzo del volume lire mille

