



edioevo



uropeo

RIVISTA DI FILOLOGIA E ALTRA MEDIEVALISTICA



6/1 - 2022

DIREZIONE

Roberta Manetti (Università di Firenze), Letizia Vezzosi (Università di Firenze)
Saverio Lomartire (Università del Piemonte Orientale), Gerardo Larghi

COMITATO SCIENTIFICO

Mariña Arbor Aldea (Universidad de Santiago de Compostela)
Martin Aurell (Université de Poitiers - Centre d'Études Supérieures de Civilisation
Médiévale)
Alessandro Barbero (Università del Piemonte Orientale)
Luca Bianchi (Università di Milano)
Massimo Bonafin (Università di Genova)
Furio Brugnolo (Università di Padova)
Marina Buzzoni (Università Ca' Foscari, Venezia)
Anna Maria Compagna (Università di Napoli Federico II)
Germana Gandino (Università del Piemonte Orientale)
Marcello Garzaniti (Università di Firenze)
Saverio Guida (Università di Messina)
Wolfgang Haubrichs (Universität Saarland)
Marcin Krygier (Adam Mickiewicz University in Poznań, Polonia)
Pär Larson (Dirigente di ricerca CNR)
Roger Lass (Cape Town University and Edinburgh University)
Chiara Piccinini (Université Bordeaux-Montaigne)
Wilhelm Pötters (Universität Würzburg und Köln)
Hans Sauer (Wyzsza Szkola Zarzadzania Marketingowego I Jezykow Obcych W
Katowicach - Universität München)
David Scott-Macnab (University of Johannesburg, SA)
Elisabetta Torselli (Conservatorio di Parma)
Paola Ventrone (Università Cattolica del Sacro Cuore)
Andrea Zorzi (Università di Firenze)

REDAZIONE

Silvio Melani, Silvia Muzzin, Silvia Pieroni

Medioevo Europeo is an International Peer-Reviewed Journal

ISSN 2532-6856

Dipartimento di Lingue, Letterature e Studi Interculturali
Via Santa Reparata, 93 - 50129 Firenze
redazione@medioevoeuropeo-uniupo.com

Libreria Editrice Alfani SNC, Via Degli Alfani 84/R, 50121 Firenze

progetto grafico: Gabriele Albertini
impaginazione e layout: Luciano Zella

INDICE

Chiara Coluccia, <i>Sulle locuzioni idiomatiche dantesche nell'italiano contemporaneo</i>	5
Omar Khalaf, <i>Uuânnum undar uuolcnon. Una prefigurazione della venuta del Messia nello Heliand</i>	27
Maria Pia Riccardi, Sandro Baroni, Marica Forni, <i>Un ignorato pigmento bianco del medioevo latino</i>	45
Rosella Tinaburri, <i>Nel segno dei rapporti tra l'area insulare e il continente: Edith del Wessex, regina dei Franchi orientali</i>	55
Recensioni	
Francesco Marzella, <i>Excalibur. La spada nella roccia tra mito e storia</i> , Roma, Salerno Editrice, 2022 [Giovanni Carmine Costabile].	71
Tietmaro di Merseburgo, <i>Chronicon. L'anno Mille e l'impero degli Ottoni. Testo latino con traduzione italiana, prefazione, saggio introduttivo e commento di Piero Bugiani</i> , Viterbo, Vocifuoriscena, 2020, pp. 759 («Bifröst. Germanica») [Thietmar di Merseburg, <i>Cronaca. Introduzione e traduzione di Matteo Taddei. Presentazione di Mauro Ronzani. Appendice di Paolo Rossi</i> , Pisa, Pisa University Press, 2018, pp. 365, «Fonti tradotte per la storia dell'Alto Medioevo»] [Renato Gendre].	76

Uuânum undar uuolcnon.
Una prefigurazione della venuta del Messia nello *Heliand*

ABSTRACT: L'articolo analizza la funzione delle nuvole nello *Heliand* con particolare attenzione all'episodio della visita dei Magi al luogo della Natività. Le nubi sono presenti in numerosi altri *loci* del poema e si trovano quasi sempre connesse all'elemento luminoso quale simbolo o manifestazione del divino. A partire dall'immagine profetica del Messia che si manifesta alla fine dei tempi *cum nubibus caeli* introdotta dalla profezia di Daniele e che diventerà uno dei punti focali del messaggio evangelico, qui si ipotizza un uso consapevole di questi due elementi da parte del poeta sassone al fine di affermare il ruolo escatologico di Cristo in momenti-chiave della narrazione. Oltre al racconto della Natività e della visita dei Magi, la luce divina compare assieme alle nubi anche nella Trasfigurazione e nel discorso di Cristo al sinedrio. Attraverso questo espediente, il poeta sassone crea una connessione tematica e simbolica che guida il pubblico nella comprensione del messaggio cristiano e che si sostanzia nel riconoscimento della natura messianica di Cristo sin dalla sua incarnazione; ciò avviene coerentemente con l'interpretazione di alcune fonti patristiche, finora non considerate, a cui il poeta potrebbe aver attinto. La luce e le nuvole, quindi, possono configurarsi come elementi di forte richiamo narrativo ed esegetico sulla natura di Cristo come essere divino e Salvatore del mondo, coerentemente con il contesto di predicazione in cui la messianità fu prodotta.

ABSTRACT: In this article I consider the function of clouds in *Heliand*, with a special focus on the Three Kings' visit to the place of Nativity. The clouds are present in other parts of the poem and are nearly always linked to light as a symbol or manifestation of the divine. Building on the prophetic image of the Messiah appearing *cum nubibus caeli* at the end of times, as introduced by Daniel's prophecy to become one of the focal points of the evangelical message, I assume that the poet exploited these two elements to establish the eschatological function of Christ in key moments of narration. In addition to the account of Nativity and the visit of the Magi, divine light also appears along with clouds in Transfiguration and in Christ's discourse in the Sanhedrin. Through this device, the Saxon poet creates a thematic and symbolic connection that leads the audience to the understanding of the Christian message, which is substantiated by acknowledging the messianic nature of Christ since his birth. This is consistent with the interpretation of some hitherto neglected patristic sources that the poet might have used. Therefore, light and clouds can be considered as strongly narrative and exegetical references of Christ as divine being and Saviour of the world, coherently with the context of predication in which the poem was composed.

PAROLE-CHIAVE: *Heliand*, esegesi biblica, sassone antico, nuvole, luce
KEYWORDS: *Heliand*, Old Saxon, Biblical exegesis, Clouds, Light

1. Una luce tra le nubi di Betlemme

L'ottava fitta dello *Heliand* si apre nel mezzo dell'incontro tra i Magi e re Erode; i tre viaggiatori raccontano di essere giunti a Gerusalemme seguendo il percorso tracciato nel cielo da una stella che li porterà al luogo dove è venuto al mondo il nuovo re d'Israele. Erode cela a malapena la sua furia omicida, assicurando ai visitatori che il nuovo nato riceverà i dovuti omaggi anche da lui (*Mt* 2:5-9). Al termine del dialogo, quasi come in uno stacco cinematografico, accade un evento straordinario; la stella (che qui il poeta identifica come un'entità al plurale)¹ riappare splendente agli occhi dei viaggiatori per guidarli nella parte finale del loro cammino: «thô gengun eft thi u cumbl forð / uuânun undar uuolcnon» [allora i segni si mossero da lì, splendenti tra le nuvole] (648b-649a).² Spinti da questa visione meravigliosa i tre affrettano il passo, desiderosi di continuare il viaggio («fûsa te faranne», 650) che ha termine quando la stella, ancora tra le nuvole del cielo («undar thana uuolcnes skion», 655b) riappare splendente, ma stavolta immobile sopra la casa che ospita il Bambino: «berht bôcan godes blêc an himile / stillo gistanden. The steorro liohto scên / huuît oðar them hûse, thar that hêlage barn uuonode an uuilleon» [fulgeva il segno di Dio brillante nel cielo, immobile. La stella luceva splendente sopra la casa dove il santo Bambino stava secondo il [Suo] volere] (661-664a).

L'immagine dell'astro che torna potente alla vista dei Magi e li guida fino al luogo della Natività è ripresa dal racconto in *Mt* 2:9 mediato, come ormai ampiamente condiviso dalla critica, attraverso una versione del *Diatessaron* di Taziano. Nei limiti imposti dal dibattito relativo alla tradizione taziana e a quale versione il poeta dello *Heliand* si sia ispirato,³ riporto a titolo puramente esemplificativo il testo latino trasmesso dal codice

¹ Dato il contesto è indubbio che qui il poeta si riferisca alla stella dei Magi e non ad altri segni. In effetti, *cumb(a)* si configura come un sostantivo problematico: Behaghel include la parola nella categoria dei «Substantiva, die nur im aren auftreten», 1897: 8). Cfr. Sehrt (1966: s.v). La relativa opacità morfosintattica della parola è tuttavia visibile nel confronto fra i testimoni. Il manoscritto cottoniano (London, British Library, Cotton Caligula A. vii), che attesta tratti linguistici interpretati variamente come genuinamente antichi (Buzzoni 2009), o al contrario arcaicizzanti (Tinaburri 2014), al v. 657a associa a *cumbal* il pronome dimostrativo plurale *thiu* in luogo di *that* come preservato nel monacense (Bayerische Staatsbibliothek, cgm. 25), generalmente assunto come testimone-guida dagli editori.

² L'edizione di riferimento è Behaghel (1996).

³ L'identificazione della versione dell'*Armonia* a cui il poeta sassone avrebbe attinto è ancora oggetto di discussione. Seri dubbi sono stati ormai avanzati sull'identificazione tradizionale della fonte nei testimoni preservati nei codici sangallese (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 56) o fuldense (Fulda, Landesbibliothek, MS Bonif. 1), preferendo ipotizzare un testimone ora perduto. Cfr. von Weringha (1965) e Petersen (1994), in particolare pp. 85-89 per la descrizione dei due testimoni di area tedesca e pp. 322-324 per una panoramica bibliografica relativa all'ipotesi della fonte perduta. Nella seconda metà del secolo scorso un acceso dibattito è sorto sulla scia delle affermazioni di Quispel (1975), che identifica la fonte dello *Heliand* in una versione del *Diatessaron* basata sul Vangelo di Tommaso. Questa teoria ha trovato la ferma opposizione di Krogmann (1960 e 1964). Per una panoramica completa relativa al dibattito critico sulla tradizione del *Diatessaron* cfr. Schmid (2011).

sangallese, il quale peraltro ricalca alla lettera il dettato biblico: «Et ecce stella, quam [Magi] viderant in oriente, antecedebat eos, usque dum veniens staret supra ubi erat puer» (Sievers 1872: 82).⁴ L'elemento di novità che il poeta sassone introduce è dato dalla presenza delle nuvole che in quelle due occasioni avrebbero coperto i cieli della Giudea; nessuna menzione a questo particolare è presente nel Vangelo, né tantomeno nel *Diatessaron* nelle forme in cui ci è pervenuto o nei commenti esegetici dei Padri della Chiesa.

L'associazione tra le nuvole e la nascita di Gesù compare anche prima della visita dei Magi: un angelo di Dio scende sulla terra per dare la lieta novella ai pastori che si trovano nei pressi del luogo in cui Maria aveva dato alla luce Gesù: «endi quam liht godes / uuânum thurh thi uulcan endi thea uuardos thar / bifeng an them felda» [e venne la luce di Dio, splendente tra le nuvole, e circondò i guardiani là nel campo] (391b-393a). La luce divina che appare tra le nubi si configura, anche qui, come un elemento di novità rispetto all'episodio narrato in *Lc* 2:9, «Et ecce angelus Domini stetit juxta illos, et claritas Dei circumfulsit illos». Nella messiade non un chiarore emanato dall'angelo, ma una luce proveniente direttamente dal Signore investe i testimoni della nascita di Cristo; una luce che, anticipando ciò a cui assisteranno i Magi, squarcia le nubi del cielo di Betlemme.

Gli studiosi dello *Heliand* attribuiscono queste e altre innovazioni a una certa libertà espressiva da parte del poeta che contribuisce a delineare l'opera in una prospettiva eroica di stampo tipicamente germanico,⁵ ma che si svela anche nell'inserzione di particolari esornativi rispetto alla fonte, tra cui, appunto, la presenza di nuvole nella notte in cui i Magi giunsero nel luogo della natività. Oltre a rientrare in quei «richiami a un immaginario poetico che l'autore desidera condividere con il suo pubblico» e che ricorrono tanto frequentemente nel poema (Digilio 2017: 291),⁶ la persistente associazione tra luce e nubi sembra trovare fondamento su precisi assunti teologici ed esegetici, come cercheremo di dimostrare di seguito.

⁴ Cfr. anche Windisch (1878: 90). L'analisi che segue si baserà sul confronto con la fonte biblica come riportato nella *Vulgata*; si farà riferimento al testo tiziano solo ove ritenuto rilevante ai fini della nostra trattazione.

⁵ Sull'ampia discussione riguardante la *Germanisierung* della tematica evangelica, cfr. *inter alios* Rathofer (1962: 170-194), Gantert (1998) e Dick (2000). Angerer (2021) propone il concetto di «thematic overlap» per descrivere il tipico intreccio di stili germanici e contenuti religiosi che caratterizza il poema. La presenza dell'elemento magico come indizio della rielaborazione dell'episodio evangelico in chiave germanica avanzato da Murphy (1992a e 1992b) ha incontrato forti opposizioni, tra cui Santoro (2021).

⁶ Il riferimento alle nuvole è presente in (Digilio 2017: 290). Cfr. Digilio (2014: 100).

2. Le nuvole nelle tradizioni biblica e germanica

Le nuvole giocano un ruolo chiave nelle Sacre Scritture in quanto, più spesso rispetto al mero elemento meteorologico,⁷ vengono identificate come mezzo attraverso cui Dio interviene nel mondo. Tanto in *Is* 19:1 quanto in *Ps* 54:3 la nuvola assume un aspetto funzionale, trasformandosi nel carro che il Signore usa per scendere sulla terra e manifestarsi ai profeti. In *Es* 19:16 Mosè si trova al cospetto di nubi recanti tuoni e fulmini. La nuvola assume un ruolo salvifico per Israele in fuga dal Faraone, dato che protegge il cammino della carovana durante il giorno coprendo il tabernacolo (*Es* 13:21). In *Es* 16:10, *Lev.* 16:2, *1 Re* 8:10 e *2 Cron.* 5:13 e 14 la gloria di Dio è identificata con una nuvola. Naturalmente, il riferimento più significativo in ottica cristiana è quello contenuto nel sogno profetico di Daniele, che anticiperebbe la venuta di Cristo («aspiciebam ergo in visione noctis, et ecce cum nubibus cæli quasi Filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit», *Dan* 7:13); perciò, nel Nuovo Testamento i richiami alla nuvola compaiono soprattutto in funzione evocativa di questa predizione. Numerosi riferimenti si trovano nel Vangelo di Matteo, come vedremo, ma anche in *Apoc* 1:7 («ecce venit cum nubibus, et videbit eum omnis oculus, et qui eum pupugerunt. Et plangent se super eum omnes tribus terrae») e 14:14 («et vidi: et ecce nubem candidam, et super nubem sedentem similem Filio hominis, habentem in capite suo coronam auream, et in manu sua falcem acutam»).

La nuvola pare invece ricoprire un ruolo totalmente diverso nel linguaggio poetico germanico. Nello specifico di questo studio ci limiteremo all'analisi della forma *uuolcan*, aat. *uuolkan*, aingl. *wolcen*, derivante da ie. *ŪELG-*, germ. **welk-*, attestata unicamente nelle lingue del ramo germanico occidentale; si mantiene fino ai giorni nostri in ted. *Wolke*, neerl. *wolk* e si perde nell'obsolescenza in inglese (†*welkin*).⁸ Collegata semanticamente al concetto di umidità, la parola compare assai frequentemente assieme alla preposizione *under* nella produzione poetica antico inglese in un costrutto metaforico indicante il mondo terreno (Klaeber 1922).⁹ Uno studio di Michael Fox analizza aingl. *wolcen* come membro di sintagmi formulari nella tradizione poetica inglese antica collegandola, in modo cursorio, anche ad alcuni passaggi dello *Heliand* (Fox 2020: 70-71).¹⁰

⁷ Cfr., ad esempio, *Is* 9:8; per un'accezione metaforica delle nuvole come espressione del favore di Dio cfr. *Is* 44:22 e *Prov* 16:15. In *Ez* 30:18 e *Job* 3:5 le nuvole nere significano, rispettivamente, sfortuna e maledizione.

⁸ Pokorny (1959: 1145-1146) e Scardigli e Gervasi (1990: 318). Orel identifica la radice **wulka(n)an*, che indica come «related to **welkaz*» (2003: 474), mentre Kroonen (2013) non ne fa menzione.

⁹ Si consideri però l'arrivo di Grendel a Heorot in *Beowulf*, dove il mostro vaga *under wolcnum* (714). Qui l'elemento formulare riporta in modo chiaro al significato etimologico di *wolcen*, ovverosia 'bruma', 'umidità', coerentemente con il contesto dell'ambiente paludoso da cui Grendel proviene («Ðā cōm of mōre under misthleoþum» 'allora giunse dalla palude, tra declivi brumosi', 710). Nonostante ciò, il sintagma viene comunemente tradotto con 'sotto le nuvole'; cfr. Koch (1987: 63).

¹⁰ Sulla presenza di un patrimonio stilistico comune ai repertori poetici sassone e antico inglese cfr.

Tuttavia, la prospettiva assunta dallo studioso non considera il significato dell'espressione nel contesto della messiade: mentre *under wolcnum* viene comunemente tradotto 'sotto il cielo' o, in senso traslato, 'in questo mondo', così non accade nello *Heliand*, nel quale per il corrispondente *undar uuolcnun* è da preferire la traduzione 'fra' o 'in mezzo alle nuvole' come già segnalato da Sehr (1996: 625).¹¹

Nonostante ciò, un aspetto interessante messo in evidenza da Fox è la frequente co-occorrenza di aingl. *wolcen* / asass. *uuolcan* e del concetto di luminosità. Mentre nella tradizione inglese antica la nuvola (soprattutto nel costrutto *under wolcnum*) anticipa la discesa delle tenebre, nello *Heliand* questo elemento si fa invece portatore di luce o si identifica nel mezzo attraverso cui la forza divina, spesso luminosa, trova la sua manifestazione più potente (Digilio 2014: 96-99). Ne è un esempio la stella dei Magi, ma questo non è l'unico caso; anzi, sembra che il poeta sassone abbia voluto introdurre le nuvole come elemento funzionale al collegamento della Natività con l'Adorazione e con altri episodi fondamentali della vita di Cristo, che avranno il loro punto culminante e la loro piena realizzazione nella Parusia e nel giudizio finale. E la visione della stella tra le nubi che si presenta ai Magi sembra essere il nodo fondamentale di questa connessione tematica.

3. La luce, le nubi e la potenza divina nei Vangeli e nello *Heliand*

Come accennato sopra, le nubi e l'elemento luminoso non compaiono solamente in occasione della nascita di Gesù e della visita dei Magi ma anche, in parziale coerenza con il dettato evangelico, in altri punti della messiade; più precisamente, richiami a questi elementi si ritrovano nell'episodio della Trasfigurazione, nella profezia rivelata da Cristo agli Apostoli sul monte degli Ulivi e, infine, nel suo confronto con i sacerdoti in occasione del processo che lo porterà al patibolo. In questi passi il poeta ha accostato luce e nuvole in riferimento alla seconda venuta di Cristo e alla manifestazione della potenza di Dio nel giorno del giudizio; come vedremo, i richiami sono troppo evidenti per non essere

Zanni (1980: 117-187). L'elemento formulaico comune alle tradizioni antico inglese e antico sassone è stato analizzato anche da Capek, (1970), pur non contemplando *undar uuolcon*.

¹¹ Per il ruolo sintattico di *undar* nello *Heliand* rimando a Behaghel (1897: 86-88). Una ricognizione delle 116 occorrenze della preposizione nel poema (escludendo quelle che compaiono in collocazione con *uuolcnun*) dà come risultato una massiccia preponderanza di questa accezione: solo per citare alcuni esempi, segnalo «*under ûs*» 'tra di noi' (2); «*undar them uueroda*» 'tra il popolo' (312, 707, 783, ecc.); «*under Ebreon*» 'tra gli Ebrei' (364 e 455); «*undar them folka*» / «*undar thesunu folke*» 'tra il popolo' (805, 928, 1317, ecc.); «*undar iro handun*» 'tra le loro mani' (da interpretare come 'tra le loro braccia', 1089). Nel senso di 'sotto', invece, compare solo per undici volte; tra queste, «*undar is brâhon*» 'sotto le (sue) sopracciglia' (1704), «*undar geweldi*» 'sotto il dominio' (2113), «*undar them kaflon*» 'sotto il mento' (3204; «*undar them kaflun*», 3123). A ciò si devono aggiungere tre occorrenze di *undar* come avverbio: «*under ferndalu*» 'giù nella valle infernale' (1115), «*ther undar*» 'là sotto' (1510) e «*undar erðu*» 'giù sulla terra' (94).

il risultato di un intento consapevole da parte dell'autore, il quale si è preso la libertà di rielaborare le Scritture a favore di una linearità narrativa incentrata sul ruolo salvifico del Messia che opera attraverso questi due mezzi divini.

La Trasfigurazione, narrata nella fitta 38, costituisce l'elemento focale del costruito narrativo dello *Heliand*. Com'è noto Rathofer individua non solo nell'episodio, ma anche nella sua *dispositio* il «Tektonisches Zentrum» dell'intero poema (Rathofer 1962: 330-393). Lo splendore irradiato da Cristo è accompagnato dalla voce di Dio la quale, in un turbinio di nuvole, annuncia a Simon Pietro, Giacomo e Giovanni che quello è Suo figlio. Il Vangelo narra: «adhuc eo loquente, ecce nubes lucida obumbravit eos. Et ecce vox de nube, dicens: "Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui: ipsum audite". Et audientes discipuli ceciderunt in faciem suam, et timuerunt valde» (*Mt* 17:5-6). Nella messiaide l'episodio è raccontato ai vv. 3144-3153:

sô tilêt thiu luft an tuê: lioht uuolkan skên,
 glîtandi glîmo, endi thea gôdun man
 uulitiscôni bewarp. Thô fan themu uuolcne quam
 hêlag stemne godes, endi them heliðun thar
 selbo sagde, that that is sunu uuâri,
 libbiendero liobost: "An themu mi likod uuel
 an mînun hugiskeftiun. Themu gi hôrien sculun,
 fulgangad imu gerno". Thô ni mahtun thea iungaron Cristes
 thes wolknes uuliti endi uuord godes,
 thea is mikilon maht thea man antstanden.

[allora il cielo si spaccò in due; le nubi splendevano luminose, fulgevano sfavillanti, e i valenti uomini furono circondati dal bagliore. Quindi da quella nube giunse la santa voce di Dio e a loro disse che Gesù è Suo figlio, il prediletto tra i viventi: 'Di lui mi compiaccio ed è caro al mio cuore. Voi lo ascolterete e lo seguirete con gioia'. I seguaci di Cristo non potevano sopportare lo splendore della nuvola, le parole di Dio e la Sua potenza, al punto che si prostrarono, timorosi per la propria vita].

Mentre Rathofer analizza la Trasfigurazione come richiamo simbolico al *Christus illuminans*, individuando perciò in Gesù e nella luce i due nodi fondamentali dell'architettura dello *Heliand* (Rathofer 1962: 464-470),¹² Murphy (1997: 11) mette in relazione la nube apparsa agli Apostoli all'interpretazione del passaggio in *Giov* 8:12 («Ego sum lux mundi. Qui sequitur me, non ambulabit in tenebris, sed habebit lucem vitae») avanzata da Alcuino nel suo *Commentaria in Sancti Iohannis Evangelium*. Qui l'esegeta afferma che il riflesso della divinità non è visibile all'uomo in tutto il suo splendore, in quanto lo sguardo di quest'ultimo è ottenebrato dalla nube della sua carnalità.¹³ Tuttavia, in nessun

¹² L'importanza dell'episodio è segnalata anche da Sowinski (1985: 150), il quale afferma che «die biblischen Angaben variiert, amplifiziert, und übersteigert der Helianddichter erneut, wenn er die Wirkung des Lichtes und der Stimme Gottes auf die Apostel schildert».

¹³ «Ubi manifeste docet non solum qua auctoritate mulieri peccata dimiserit; sed etiam, quod ipse sit vera lux, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum: cujus perpetuum splendorem

modo il passaggio nello *Heliand* fa riferimento alla nube come elemento negativo o impedimento per l'umanità di vedere la luce di Dio. Nello specifico dei versetti di Matteo da cui è ricavato l'episodio, il verbo *obumbravit* non deve essere inteso come 'oscurò' bensì, come più correttamente interpretato dal poeta sassone, come 'avvolse', 'circondò'. Di conseguenza la nuvola funge da strumento che la divinità usa per mostrarsi agli eletti in una forma (*liohht uuolcan*) che unisce l'essenza divina (la luce) e il mezzo in cui si manifesta (la nuvola): un tramite così potente e terribile che chiunque lo contempla ne rimane turbato al punto di temere la morte.¹⁴

Il secondo riferimento evangelico alla nube divina è presente nello *Heliand* in corrispondenza del discorso di Cristo sul monte degli Ulivi, dove gli Apostoli vengono messi in guardia sui segni che riveleranno la seconda venuta: «et tunc parebit signum Filii hominis in cælo: et tunc plangent omnes tribus terræ: et videbunt Filium hominis venientem in nubibus cæli cum virtute multa et maiestate» (*Mt* 24:30). Il poeta sassone espande considerevolmente il passaggio (vv. 4270-4338), ma sorprendentemente omette il riferimento alle nubi:

Sô uhan sô gi thea dâdi gisehan
giuuerðen an thesaru ueroldi, sô mugun gi than te uuâran farstanden,
that than the lazto dag liudiun nâhid
mâri te mannun endi maht godes,
himilcraftes hrôri endi thes hêlagon kumi,
drohtines mid is diuriðun (4334b-4338a).

[Quando vedrai tali azioni compiersi in questo mondo, potrai comprendere che il giorno finale è imminente per tutte le nazioni, com'è noto agli uomini, ed è prossima la potenza di Dio, così come lo sconquasso delle forze celesti e la venuta del Salvatore, il Signore, nella Sua gloria].

Questa omissione non si verifica in alcuna delle fonti a cui avrebbe attinto l'autore della messiad.¹⁵ D'altra parte risulta assai improbabile che il poeta non abbia riconosciuto il chiarissimo riferimento alla profezia di Daniele, che costituisce il fondamento del messaggio messianico cristiano. Interessante però è l'uso di *mâri*, che qui ho tradotto come 'noto' ma che significa anche 'splendente', 'luminoso'. Il poeta potrebbe aver sfruttato la polisemia dell'aggettivo per rafforzare la suggestione della potenza di Dio in forma

humana fragilitas videre non potuisset, nisi nube carnis tegetetur, per quam quasi per quoddam lucidissimum speculum divini luminis claritas humanis mentibus innotesceret, quae fide purganda est, ut tanti luminis aspectui digna efficiatur». Questa citazione, così come tutte le altre attinte da opere dei Padri della Chiesa, è ricavata da *Patrologia Latina Fulltext Database*, <http://pld.chadwyck.co.uk/> (ultima consultazione 18/01/2022).

¹⁴ Cfr. Rathofer (1962: 380 e 382).

¹⁵ Il *Diatessaron* riporta «et videbunt filium hominis venientem in nubibus caeli». Suggestivamente, la versione antico-alto tedesca ha «inti gisehent mannes sun comentan in himiles uuolkanon» 'e videro il Figlio dell'Uomo giungere sulle nubi del cielo' (Sievers 1872: 274).

di luce, che, come abbiamo visto, viene trasferita a Gesù attraverso la Trasfigurazione.

Il riferimento alle nubi, non a caso accompagnate ancora dalla luce, è invece presente poco prima, nella domanda che gli Apostoli pongono a Gesù riguardo a quando si compirà la fine dei tempi:

[...] “Huo lango scal standen noh” quâdun sie,
 “thius uuerold an unniun, er than that giuuand kume,
 that the lasto dag liohtes skîne
 thurh uuolcanskion, eftho huan is thîn eft uuân kumen
 an thene middilgard, manno cunnie
 te adêlienne, dôdun endi quikun?” (4285b-4291)

[“Per quanto tempo ancora”, chiesero, “starà questo mondo in letizia, prima che giunga il grande sconvolgimento, prima che la luce dell’ultimo giorno splenda attraverso il cielo di nubi, o quando avverrà il tuo ritorno nel mondo di mezzo per giudicare l’umanità, i vivi e i morti?”]

Sarebbe poco logico identificare la luce che attraversa le nubi come quella del sole nel giorno che precede del giudizio; la parola che indica l’astro, *sunna*, ricorre frequentemente nello *Heliand*¹⁶ e in nessun caso *liohte* si presenta come sua variazione. Piuttosto, essa richiama in modo evidente l’elemento con cui la nascita di Cristo è stata annunciata agli abitanti di Betlemme (in forma di angelo) e ai Magi (in forma di stella); un segno della potenza di Dio che si manifesta assieme al Suo mezzo prediletto sulla terra – le nuvole. In quest’ottica, la luce che splende ‘attraverso il cielo (coperto) di nubi’ può essere anche interpretata come ‘dalla coltre di nubi’,¹⁷ ossia, in prospettiva escatologica, dal veicolo divino su cui sarà assiso il Salvatore e che coprirà per intero la volta celeste nel giorno del giudizio. Il poeta, quindi, anticipa volutamente questa parte della profezia di Daniele, rendendo ulteriormente chiaro il ruolo messianico di Cristo al pubblico sassone del tempo. Il grande sconvolgimento e il ritorno di Gesù nell’ora estrema saranno accompagnati dalla manifestazione (luminosa e terribile) della potenza divina. Tutto ciò prefigura il momento in cui questo assunto, pronunciato da Cristo stesso davanti ai sacerdoti durante il processo, lo condurrà alla croce.

Nella fitta 60 Gesù è interrogato dal sommo sacerdote, il quale gli chiede se ritiene di essere il figlio di Dio. La sua risposta parafrasa *Mt 26:64*: «dicit illi Iesus: “Tu dixisti. Verumtamen dico vobis, amodo videbitis Filium hominis sedentem a dextris virtutis Dei, et venientem in nubibus cæli”». Anche qui il poeta parafrasa la fonte, aggiungendo parti-

¹⁶ Nelle sue varie declinazioni occorre 17 volte (vv. 2478, 2605, 2820, 2909, 3125, 3423, 3438, 3577, 3662, 4233, 4311, 4502, 4908, 5625, 5632, 5714, 5782). Ai vv. 3662, 5632 e 5782 troviamo *sunnu* *lioht* ‘luce del sole’.

¹⁷ Cfr. Köbler (2014), s.v., in cui *thurh* può venire tradotto anche come ‘aus’, indicando perciò un moto da luogo piuttosto che un attraversamento; cfr. <http://www.koeblergerhard.de/aswbhinw.html> (ultima consultazione 18/01/2022).

colari molto interessanti:

Thô sprak imu eft the uuâro angegin,
 the gôdo godes sunu: “thu quiðis it for thesun Iudeon nu,
 sôðlico segis, that ik it selbo bium.
 Thes ni gilôbiad mi these liudi: ni uuilliad mi forlâtan bethiu;
 ni sind im mîn uuord uuirðig. Nu seggiu ik iu te uuârun thoh,
 that gi noh sculun sittien gisehan an the swîðaron half godes
 mârean mannes sunu, an megincrafte
 thes alouualden fader, endi thanan eft kuman
 an himiluuolcnun herod endi allumu heliðo kunnie
 mid is uuordun adêlien, al sô iro geuurhti sind.” (5089b-5097).

[Allora replicò [ai sacerdoti] pronunciando parole di verità, il degno Figlio di Dio: “Tu dici ciò di fronte a questi Israeliti e dici il vero, che io lo sono. Ma questa gente non mi crede e perciò non mi lascerà libero; non sono meritevoli della mia parola. In verità vi dico che mi vedrete me, seduto alla destra di Dio, raggianti Figlio dell’Uomo, nella potenza del Padre onnipotente tornare quaggiù sulle nuvole del cielo a giudicare con le Sue parole tutto il genere umano a seguito delle sue azioni.”]

Anche nel momento culminante del riconoscimento di Cristo come Figlio di Dio attraverso la sua stessa ammissione di fronte ad una platea di miscredenti¹⁸ l’elemento luminoso si ripropone assieme alle nubi della profezia messianica; ora però la luce non è un elemento a sé, manifestazione del potere dell’Alto, ma coerentemente con quanto accaduto durante la Trasfigurazione è identificato nello stesso Gesù, *mârean mannes sunu*. Suggestivo è il richiamo al già accennato *mâri* al v. 4337a, che crea una connessione tra il giorno del giudizio e colui che lo porterà a compimento. Nell’ora del sacrificio estremo, nel giorno fatale che segnerà la vittoria di Cristo sulla morte e che permetterà la realizzazione della promessa del suo ritorno nel momento in cui Dio scatenerà il *mûdspelles megin* ‘la potenza della fine del mondo’ (2591),¹⁹ Cristo si accende della luce del Padre, confermando al mondo la sua natura divina.

La nuvola e la luce sono quindi due elementi che co-occorrono nello *Heliand* in corrispondenza degli episodi-chiave del racconto evangelico; attraverso di essi, il poeta sassone sembra voler creare una connessione, un filo rosso tematico e simbolico che guida il fruitore nella comprensione del messaggio cristiano e che si sostanzia nel riconoscimento di Cristo come il Salvatore sin dalla sua incarnazione. Particolarmente rilevante qui è l’esegesi proposta da Rabano Mauro nel suo *Commentariorum in Matthaëum libri octo*,²⁰ fonte a cui il poeta sassone verosimilmente attinse, dove la nube viene messa in relazione (seppur indiretta) alla nascita di Cristo dalla Vergine: «si ergo tibi in Christo, o

¹⁸ Sulla rappresentazione negativa degli Ebrei nel poema cfr. Haferland (2001).

¹⁹ Per un confronto del tema della fine del mondo nello *Heliand* con le altre rappresentazioni letterarie germaniche (soprattutto il *Muspilli* e la *Völuspá*) cfr. Cathey (2002: 220-222).

²⁰ A sua volta ripresa *verbatim* da Beda nelle opere *In Marci Evangelium expositio* 4.14, *In Lucae Evangelium expositio* 6.22 e nella omelia 53 delle *Homiliae subdititiae*.

Judaea pagana et haeretica, contemptus infirmitas, crux contumelia est, vide quia per haec filius hominis ad dexteram Dei Patris sessurus, et ex partu virginis homo natus in sua cum coeli nubibus est majestate venturus». È possibile che il poeta sia stato ispirato da questo passaggio nella sua conflazione dell'elemento formulaico a lui noto dalla tradizione germanica con la funzione teologica della nuvola nella Bibbia. Una nuvola che, contrariamente all'accezione evidenziata da Fox, nello *Heliand* non è portatrice di oscurità ma bensì della potenza divina che si manifesta nel mondo attraverso la luce. L'identificazione di Cristo come il Figlio dell'Uomo luminoso nella gloria nel giorno del giudizio trova una conferma nello splendore da lui irradiato nella Trasfigurazione; ma come abbiamo visto la luce è associata a Gesù anche quando la sua venuta al mondo è resa nota all'umanità, ossia negli episodi della Natività e dell'Adorazione dei Magi.

4. La stella fra le nubi e la profezia messianica nello *Heliand*: una possibile fonte

È risaputo che tanto la profezia di Daniele quanto i versetti neotestamentari ad essa ispirati furono fatti oggetto di un numero rilevante di commenti esegetici, alcuni dei quali erano certamente noti al poeta sassone; tra le fonti a cui attinse, la critica tradizionale infatti identifica scritti omiletici di Gregorio Magno, Beda, Alcuino e Rabano Mauro, sebbene nessuno di essi faccia riferimento alla compresenza tra luce e nuvole. Vi è tuttavia un testo che il poeta potrebbe aver consultato e che contiene elementi significativi a tal riguardo. Si tratta del *De mirabilibus Sacrae Scripturae*, prodotto in Irlanda nel 655 da un autore noto come Augustinus Hibernicus (Esposito 1919; Grosjean 1957; MacGinty 1987; Smyth 2008). Un possibile nesso tra quest'opera e lo *Heliand* è rintracciabile nella provenienza del testimone più antico della tradizione, prodotto a Karlsruhe nell'VIII sec.²¹ e che, quindi, può essere verosimilmente ricondotto al medesimo contesto religioso e culturale che favorì la composizione della messiad.²² Al cap. IV l'autore del commento disquisisce sulla stella apparsa per annunciare la nascita di Gesù, affermando che i Magi videro «excellentem sideribus stellam [...] Dei esse et regis»;²³ un parallelismo suggestivo può essere identificato nel modo in cui il poeta sassone definisce la stella, ovverosia

²¹ Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Hs. Aug. 191 (ff. 132r-149v). Una descrizione del codice è presente in Holder (1970: 432-433). Il testo si configura come l'epitome di una versione più ampia (MacGinty 1971; MacGinty 1987:70 n.1).

²² Come afferma Smyth, l'opera «was known on the continent throughout the Middle Ages: sections were incorporated in commentaries during the Carolingian period and some of Augustinus Hibernicus's ideas remained influential into the high Middle Ages» (2008: 563). Cfr. anche Smyth (1998). Un ulteriore, seppur indiretto, collegamento tra il *De mirabilibus* e lo *Heliand* può essere identificato anche nella citazione che Sedulio Scoto fa dell'opera di Augustinus Hibernicus nel suo commento al Vangelo di Matteo, una delle fonti acclamate della messiad (Huber 1969; cfr. Smyth 2008: 563).

²³ Il testo qui citato è tratto da *Patrologia Latina Database*.

cuningsterron ‘stella del re’ (635). Più interessante però è l’interpretazione che l’autore fornisce riguardo all’astro, nel contesto di un dibattito fecondo che ha coinvolto buona parte degli esegeti a partire dai Padri della Chiesa. All’ipotesi iniziale che si trattasse di un angelo si contrapposero vari esponenti autorevoli, che ridimensionarono il fenomeno a mero oggetto cui Dio si servì per guidare i Magi (Barthel–van Kooten 2015: 43-84 e 433-646); tuttavia, un’interpretazione vicina a quella delle origini è registrata proprio nel *De mirabilibus*, dove la natura divina della stella è ribadita con convinzione e profusione di ragionamenti. Nello stesso capitolo l’autore ribadisce la libertà che ognuno ha di interpretare questo segno; la stella può essere identificata come una semplice luce del firmamento, come un angelo o come lo Spirito Santo senza timore di travisare il messaggio evangelico: «de ista vero stella, utrum stella simpliciter, an angelus, an Spiritus Sanctus accipiatur, etsi catholico sensui nihil repugnat, cum de singulis disputatum fuerit, arbitris majoribus eligendi liberam voluntatem ingenioli nostri mensura concedet». L’apparente neutralità di Augustinus Hibernicus è tuttavia sconfessata dall’argomentazione che segue, nella quale l’autore asserisce che è impossibile che una semplice stella potesse variare il proprio corso così come descritto nel Vangelo: «si enim simpliciter stellam accipiendam esse quis maluerit, a caeteris stellis in hoc ducatu quomodo deviavit? [...] Si ergo in firmamento coeli maneret, inter Bethlehem et Jerusalem dux fieri ambulatibus qualiter posset?». Poteva allora trattarsi di un angelo con mutata forma, il che non è incompatibile con altri casi descritti nella Bibbia («aut si angelus habitu stellae hoc ministerium fecit, quid repugnat, dum se angeli quando se hominibus ostendunt, in multos transformant habitus?»),²⁴ oppure, come emanazione della grazia di Cristo («lumen spiritualis gratiae Christi, qua nox infidelitatis gentium illuminatur») può aver rappresentato l’espressione visibile dello Spirito Santo: «sicut ergo in igne super Apostolos postea in coenaculo Sion descendit, ita in specie stellae Magos ad Dominum Spiritus sanctus deduxit».

Lo *status* speciale della stella rispetto al resto degli astri del cielo sembra trovare conferma nello *Heliand* sotto vari punti di vista. Il poeta la dipinge primariamente come *bôcan* (545, 592, 599, 602 *bôcna* dat. s., 666; cfr. *Godes bôcan* ‘segno di Dio’, 594 e *bôcan Godes*, 661) e, come abbiamo già visto, *cumbal* (635; *cumbal Godes*, 657), entrambi significanti ‘segno’. Viene anche identificata come *himiltungal* ‘astro del cielo’ (590) in un composto il cui secondo membro è comunemente utilizzato per designare le stelle del firmamento (parimenti alle forme sinonimiche *heĕbentungal*, 4313 e *heĕbentunglon* dat. pl., 5714) e solo due volte come *sterro*: la prima nella forma *berhton sterron* ‘stella splendente’ (602) e la seconda nell’ultima occasione in cui la stella viene citata nel poema (662),

²⁴ A sostegno di questa ipotesi l’autore richiama *Es* 3:2, *Ios* 5:13, *4 Re* 2:11 e 6:17, *Gen* 18:2 e 19:1 e *Iudc* 13:9 e fa riferimento al versetto in *Apoc* 1:20, «stellae septem, Ecclesiarum septem angeli sunt».

a cui va aggiunto il già menzionato composto *cuningsterron* al v. 635. È interessante notare in questo contesto la finezza del poeta e il suo uso del lessico a fini narrativi: sia *himiltungal* che *berhton sterron* compaiono nel racconto che i Magi fanno a Erode, spinti fino a Gerusalemme dalla profezia ma non ancora testimoni diretti della venuta al mondo del nuovo re d'Israele; in quel momento non sono ancora in grado di identificare la stella come un segno divino. Ciò contribuisce a creare una sensazione di aspettativa e di *pathos* per un pubblico sovente ignaro (almeno di alcuni aspetti) della storia evangelica, nonostante gli elementi di straordinarietà di questo oggetto vengano evidenziati dal poeta sin da subito attraverso le parole dei viaggiatori quando rivelano a Erode il contenuto della premonizione:

sô quað he that ôstana ên scoldi skînan
 himiltungal huît, sulic sô wi hêr ne habdin êr
 undartuisc erða endi himil ôðar huerigin,
 ne sulic barn ne sulic bôcan (589-592a).

[quindi disse [uno dei Magi] che a oriente una stella splenderà fulgida, tale che mai ne abbiamo avute tra il cielo e la terra o in qualsiasi altro luogo – né tale bambino né tale segno]

L'impressione che si tratti di un prodigio giunge ai Magi ai vv. 601b-603a; la stella si vede splendere anche di giorno e per questo iniziano il loro cammino («uui gisâhun morgno gihuuilikes / blîcan thana berhton sterron, endi uui gengun aftar them bôcna herod / wegas endi uualdas huuîlon»). Ma solo una volta a Betlemme i viaggiatori assumono piena contezza della natura divina del fenomeno; è infatti lì che essi «antkendun [...] that cumbal godes» 'riconobbero il segno di Dio' (657a). È altrettanto rilevante segnalare che dal punto di vista metrico le occorrenze di *sterrorro* attribuite a questo elemento non si trovano mai in posizione allitterativa: al v. 602 è la consonante *b* di *blîcan*, *berhton* e *bôcna* ad allitterare, mentre al v. 635 il composto *cuningsterron* allittera con *cumbal*. Questo termine perciò non riceve mai rilevanza metrica come è invece il caso per gli altri attributi della stella, ossia *bôcan* e *cumbal*.

E come lo Spirito Santo in forma di colomba si poserà su Gesù una volta riemerso dalle acque del Giordano, così la stella tra le nubi indirizza la sua luce su di lui in questo fatidico momento. Riproponiamo qui il passaggio già citato della stella all'arrivo dei Magi: «the sterro liohto scên / uuwît oðar them hûse, thar that hêlage barn / uuonode an uuilleon» 'la stella luceva splendente sopra la casa dove il santo Bambino stava secondo il volere [di Dio]' (662b-664a). La stella sembra proprio avere la funzione di trasferire a Cristo la luce divina, la quale diventerà il marchio del suo riconoscimento come il Figlio di Dio: non a caso i Magi prefigurano a Erode la venuta di un «wîscuning / mâri endi mahtig» 'un re saggio, luminoso e potente' (582b-583a), con il poeta che fa ancora uso dell'aggettivo che abbiamo già incontrato nell'episodio della Trasfigurazione e sul monte

degli Ulivi, ma troviamo anche un parallelismo tra Cristo e l'Angelo dell'Annunciazione, evocati entrambi come esseri luminosi:

Thar gifragn ic, that sie thiū *berhtun giscapu*,²⁵
 Mariun gimanodun endi maht Godes,
 that iru an them sīða sunu ôdan uuarð,
 giboran an Bethlehem barno strangost,
 allaro cuningo craftigost: cuman uuarð *the mâreo*,
mahtig an manno lioht, sô is êr managan dag
 biliði uuârun endi bôcno filu
 giuuorðen an thesero uueroldi (367b-374a)

[Seppi allora che le figure splendenti e la potenza di Dio ricordarono a Maria che in quel luogo avrebbe ricevuto un figlio, nato a Betlemme, il più potente dei rampolli e il più degno dei re; sarebbe giunto il Fulgido, luce potente alla vista dell'uomo, così come da molti giorni numerosi segni e testimonianze indicavano in questo mondo]

È quindi la luce il segno tangibile della grazia divina: chiunque ne viene investito è destinato a fare grandi cose. Questo è il convincimento del nostro poeta, il quale si avventura per un momento nella mente di Dio nei versi che precedono la visione della stella da parte dei Magi a Gerusalemme:

Than eft uualdand god
 thâhte uuið them thinga: he mahta athengean mêt,
 gilêstean an thesum liohte: that is noh lango skîn,
 gicûðid craft godes" (vv. 645b-648a)

[allora il Signore Dio pensò che [Cristo] avrebbe potuto compiere cose più grandi con quella luce; essa splende ancora a lungo, annuncio della Sua potenza].

Anche questa interpretazione non trova corrispondenza nelle versioni del *Diatessaron* così come nelle fonti tradizionalmente accostate alla messiadica. Si tratta quindi di un'interpolazione autonoma del poeta sassone, il quale potrebbe essersi ispirato all'esegesi espressa nel *De mirabilibus* forse proprio attraverso il manoscritto di Karlsruhe.

5. Conclusioni: la stella fra le nuvole e la nascita del Salvatore nello *Heliand*

Nella messiadica, le nuvole e le manifestazioni luminose giocano un ruolo fondamentale come raccordo a livello narrativo e concettuale. La loro presenza negli episodi-chiave del racconto permette al poeta di creare una coesione tematica incentrata sul ruolo messianico attribuito a Cristo, appunto, da questi due elementi che si configurano come

²⁵ È interessante notare come anche l'Angelo venga indicato al plurale, al pari di *cumb(a)l* (cfr. nota 1).

emanazioni della potenza divina di cui egli è più volte investito nel corso della sua esperienza terrena. Nel fare ciò l'autore attinge a elementi tipici della poetica sassone condivisi anche da quella inglese antica come la formula *undar uuolcnon*, a cui però viene attribuito un significato preciso, correlato al ruolo che la nube ha nella letteratura biblica soprattutto in relazione alla visione profetica di Daniele. Nello *Heliand* l'espressione viene rifunzionalizzata così da assumere un'accezione non più spaziale, bensì teologica. Ciò si pone in perfetta consonanza con il più generale tentativo da parte del poeta di amalgamare il racconto evangelico e i *tòpoi* narrativi tipici dell'epica germanica nel contesto della conversione dei Sassoni nel IX secolo.²⁶

La stella che brilla tra le nubi diventa il segno della divinità di Gesù che si manifesta al mondo, ma che troverà il suo pieno compimento solo nel momento della Trasfigurazione; in quel momento Cristo non è illuminato dalla luce emanata dal Signore ma è luce egli stesso. È *mâran*, così come lo sarà nella seconda venuta secondo gli Apostoli e come lui stesso dichiara essere, evocando la profezia di Daniele, davanti ai sacerdoti prima della sua condanna a morte. In questo contesto la nuvola funge da veicolo attraverso cui la luce si trasferisce da Dio a Cristo: dal cielo di Betlemme davanti agli occhi dei Magi, alla terra attorno agli Apostoli sul monte Tabor.

In quest'ottica, l'immagine proposta ai vv. 648b-649a assume un'importanza cruciale nello *Heliand*. Le nuvole menzionate dagli esegeti tra cui Rabano Mauro danno al compositore una doppia possibilità: in primo luogo, di inserire l'episodio all'interno di un contesto in cui questo elemento ha la funzione di tramite dell'azione divina, specialmente come prefigurazione della Parusia. In secondo luogo, questa immagine fornisce un elemento scenografico riconoscibile dal pubblico perché presente nella tradizione poetica locale. L'esegesi della stella in Augustinus Hibernicus, invece, dà modo al poeta di collegare lo splendore dell'astro all'elemento luminoso che pervade l'intera messiadica e che trova la sua espressione più alta nell'elevazione del Figlio di Dio al ruolo eroico di salvatore del mondo.

Tale interpretazione non si pone in contrasto con la visione più generale di un poeta che fa spesso ricorso all'inventiva a vantaggio della trasmissione del messaggio evangelico; la sua «intenzione di impegnarsi in una forma di predicazione più alta che fosse capace di smuovere le coscienze con i mezzi della poesia, con la forza immaginifica della fantasia chiamata a 'spiegare' persino il paradosso dell'Incarnazione» (Guerrieri 2011: 52), ha senz'altro trovato stimolo e supporto ideologico nelle fonti a sua disposizione. Ed è questo forse il motivo del grande successo del poema, testimoniato dalla tradizione

²⁶ A tal riguardo cfr., *inter alios*, Guerrieri (2011).

plurima in cui ci è pervenuto:²⁷ attraverso la sua abilità narrativa e alla manipolazione dell'esegesi, il poeta ha creato un capolavoro in grado di *delectare et prodesse*,²⁸ di raccontare cioè i misteri della fede cristiana attraverso la meraviglia dell'opera di Dio – un Dio che, *uuânum undar uuolcnon*, mostra al mondo il Suo eroe, il Salvatore dell'umanità.

Omar Khalaf

Università degli studi di Padova

Bibliografia

- Angerer, Michael L., 2021, *Beyond 'Germanic' and 'Christian' Monoliths: Revisiting Old English and Old Saxon Biblical Epics*, «The Journal of English and Germanic Philology» 120, pp. 73-92.
- Barthel, Peter – van Kooten, George, 2015, *The Star of Bethlehem and the Magi. Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy*, Leiden-Boston, Brill.
- Behaghel, Otto, 1897, *Die Syntax des Heliand*, Wien, Tempsky.
- Behaghel, Otto, 1996, *Heliand und Genesis*, 10. überarb. Auflage von B. Taeger, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Buzzoni, Marina, 2009, *Warth thuo the hêlago gêt that barn an ira bôsmâ: Towards a scholarly electronic edition of the Heliand*, in *Medieval Text – Contemporary Media. The Art and Science of Editing in the Digital Age*, ed. by Maria Grazia Saibene and Marina Buzzoni, Pavia, Ibis, pp. 35-55.
- Capek, Michel J., 1970, *A Note on Formula Development in Old Saxon*, «Modern Philology» 67, pp. 357-363.
- Cathey, J. E., 2002, *Heliand. Text and Commentary*, ed. by J. E. Cathey, Morgantown, West Virginia University Press.
- Cathey, James E. 2010, *The Historical Setting of the Heliand, the Poem, and the Manuscripts*, in *Perspectives on the Old Saxon Heliand*, ed. by Valentine A. Pakis, Morgantown, West Virginia University Press, pp. 3-33.
- Dick, Edward H., 2000, *Kultureller Transfer und semantische Transformation im Heliand*, in «De consolatione philologiae. Studies in Honor of Evelyn S. Firchow», ed. by Anna Grotans *et al.*, Göttingen, Kümmerle Verlag, Vol. 1, pp. 23-30.
- Digilio, Maria Rita, 2014, *Un'intenzione di bellezza: sull'uso degli aggettivi nel Heliand*, «Filologia Germanica/Germanic Philology» 6, pp. 91-109.
- Esposito, Mario, 1919, *On the Pseudo-Augustinian treatise De mirabilibus sanctae scripturae written in Ireland in the year 655*, «Proceedings of the Royal Irish Academy» 35, pp. 189-207.
- Digilio, Maria Rita, 2017, *La letteratura sassone antica*, in *Le civiltà letterarie del Medioevo*

²⁷ Per una disamina della tradizione testuale della messiadica anche alla luce del recente ritrovamento del frammento lipsiano cfr. Tinaburri (2014).

²⁸ È opinione comune che il poema sia stato prodotto nel contesto dell'opera di conversione dei Sassoni da parte dei Franchi, certamente dopo che Rabano Mauro ebbe portato a termine il suo commento a Matteo (821). Tra la vasta bibliografia in merito cfr. Cathey (2010: 14). Sulla possibile funzione liturgica del poema, particolarmente visibile nel testimone monacense (Bayerische Staatsbibliothek, cgm. 25), si rimanda a Taeger (1978).

- germanico*, a cura di Marco Battaglia, Roma, Carocci, pp. 277-308.
- Fox, Michael, 2020, *Following the Formula in Beowulf, Örvar-Odds saga, and Tolkien*, Cham, Palgrave Macmillan.
- Gantert, Klaus, 1998, *Akkommodation und eingeschriebener Kommentar. Untersuchungen zur Übertragungsstrategie des Helianddichters*, Tübingen, Günter Narr Verlag.
- Grosjean, Paul, 1955, *Sur quelques exégètes irlandais du VIIème siècle*, «Sacrís erudiri» 7, pp. 67-98.
- Guerrieri, Anna Maria, 2011, *Lettura del Heliand: dottrina in poesia, il nuovo nell'antico*, in *Lettura del Heliand*, a cura di Maria Vittoria Dolcetti Corazza e Renato Gendre, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 49-94.
- Haferland, Harald, 2001, *Der Haß der Feinde. Germanische Heldendichtung und die Erzählkonzeption des Heliand*, «Euphorion» 95, pp. 237-256.
- Holder, Alfred, 1970, *Die Reichenauer Handschriften. Erster Band: Die Pergamenthandschriften*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Huber, Wolfgang, 1969, *Heliand un Mattheusexegese: Quellenstudien insbesondere zu Sedulius Scottus*, München, M. Hueber Verlag.
- Klaeber, Francis, 1922, *Looking under the Sun*, «Modern Language Notes» 37, pp. 376-377.
- Koch, Ludovica, 1987, *Beowulf*, Torino, Einaudi.
- Krogmann, Willy, 1960, *Heliand, Tatian und Thomasevangelium*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche» 51, pp. 255-268.
- Krogmann, Willy, 1964, *Heliand und Thomasevangelium*, «Vigiliae Christianae» 18, pp. 65-73.
- Kroonen, Guus, 2013, *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*, Leiden Indo-European Etymological Dictionaries, vol. 2, Leiden-Boston, Brill.
- Macginty, Gerard, 1971, *The Treatise De mirabilibus Sacrae Scripturae. Critical Edition with Introduction, English Translation of the Long Recension and Some Notes*, Dublin, National University of Ireland.
- Macginty, Gerard, 1987, *The Irish Augustine. De mirabilibus Sacrae Scripturae*, in *Ireland und die Christenheit. Bibelstudien und Mission-Ireland and Christendom. The Bible and the Missions*, ed. by Próinséas Ní Chatháin et al., Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 70-83.
- Murphy, G. Ronald, 1992a, *Magic in the Heliand*, «Monatshefte» 83, pp. 386-397
- Murphy, G. Ronald, 1992b, *The Heliand. The Saxon Gospel*, New York-Oxford, Oxford University Press.
- Murphy, G. Ronald, 1997, *The light Worlds of the Heliand*, «Monatshefte» 89, pp. 5-17.
- Orel, Vladimir, 2003, *A Handbook of Germanic Etymology*, Leiden-Boston, Brill.
- Petersen, William, 1994, *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*, Leiden, Brill.
- Pokorny, Julius, 1959, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, III Band, Bern, Francke.
- Quispel, Gilles, 1975, *Tatian and the Gospel of Thomas. Studies in the History of the Western Diatessaron*, Leiden, Brill.
- Rathofer, Johannes, 1962, *Der Heliand. Theologischer Sinn als Tektonische Form*, Köln-Graz, Böhlau.
- Santoro, Verio, 2021, *There is no Magic in the Old Saxon Heliand*, «Filologia Germanica-Germanic Philology» 13, pp. 279-306.
- Scardigli, Piergiuseppe – Gervasi, Teresa, 1990, *Avviamento all'etimologia inglese e tedesca*, Firenze, Le Monnier.
- Schmid, Ulrich B., 2011, *Il Heliand, il Taziano ata. (ms. St. Gallen, Stiftsbibliothek, cod. lat. 56) e gli studi sul Diatessaron*, in *Lettura di Heliand*, a cura di Vittoria Dolcetti Corazza e Renato Gendre, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 31-48.
- Sehrt, Edward H., 1966, *Vollständiges Wörterbuch zum Heliand und zur altsächsischen Genesis*, 2. Durchgesehene Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Smyth, Marina, 2008, *The Body, Death, and Resurrection: Perspectives of an Early Irish Theolo-*

- gian, «Speculum» 83, pp. 531-571.
- Smyth, Marina, 1996, *Understanding the Universe in Seventh-Century Ireland*, Woodbridge, Boydell.
- Sowinski, Bernhard, 1985, *Darstellungsstil und Sprachstil im Heliand*, Köln-Wien, Böhlau.
- Taeger, Burkhard, 1978, *Ein vergessener handschriftlicher Befund: die Neumen im Münchener Heliand*, «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur» 107, pp. 184-193.
- Sievers, Eduard, 1872, *Tatian. Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar*, Paderborn, Schöningh.
- Tinaburri, Rosella, 2014, *La tradizione manoscritta del Heliand: relazioni e analogie tra le testimonianze*, «Filologia Germanica-Germanic Philology» 6, pp. 229-242.
- von Weringha, Juw, 1965, *Heliand and Diatessaron*, Assen, Van Gorcum.
- Windisch, Ernst, 1878, *Heliand und seine Quellen*, Leipzig, Vogel.
- Zanni, Roland, 1980, *Heliand, Genesis und das Altenglische. Die altsächsische Stabreimdichtung in Spannungsfeld zwischen germanische Oraltradition und altenglischer Bibelepik*, Berlin-New York, De Gruyter.

www.medioevoeuropeo-uniupo.com



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DIPARTIMENTO DI
LINGUE, LETTERATURE E
STUDI INTERCULTURALI

