



Anna Maria Guerrieri

*LETTURA DEL HELIAND: DOTTRINA  
IN POESIA, IL NUOVO NELL'ANTICO\**

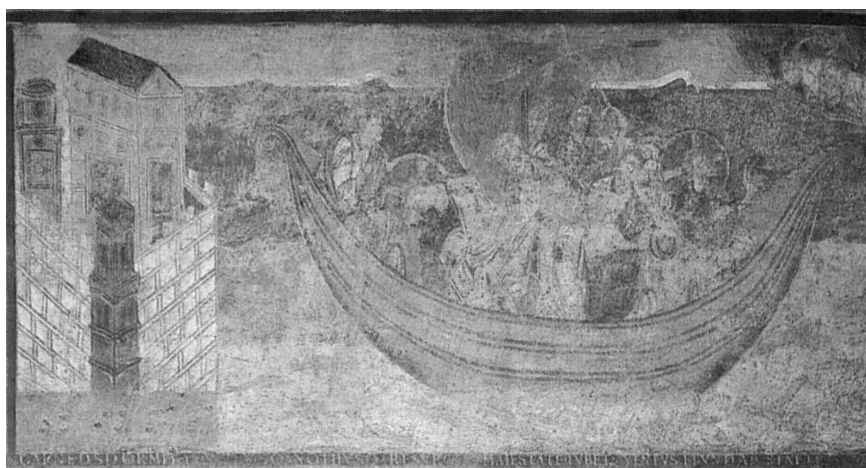
Non è mia intenzione proporre una lettura 'emozionale' del *Heliand*. So bene di aver ricevuto *in primis* il compito di delineare la sua storia letteraria e linguistica, così come si configura al vaglio di una critica sempre più raffinata ed esigente. Tuttavia, siccome ritengo utile individuare preliminarmente le forme, i valori, le caratteristiche che fanno grande e unica la sua vicenda poetica e ideologica, non esiterò ad affermare che la lettura del *Heliand* provoca emozioni e stimoli comparabili a quelli che suscita la visione di talune pitture alto-medievali, parimenti chiamate a significare la semplicità e insieme la profondità del messaggio evangelico. In effetti, posso far ricorso alla sinestesia perché comune, nella poesia e nella pittura del tempo, è lo sforzo, da un lato, di rappresentare la spiritualità dell'uomo nella immanenza della materia, dall'altro di trasformare plasticamente in sostanza la forma, che è non ornamentazione aggiunta, scelta tra le tante possibili, ma unico esclusivo mezzo per rendere il vero significato. Per un riferimento figurativo cito le celebri pitture di Reichenau-Oberzell<sup>1</sup>, qui (tav. 1) rappresentate dall'affresco del miracolo evangelico della tempesta sedata<sup>2</sup>: prescin-

\* L'articolo compendia le due lezioni che ho tenuto nel corso del Seminario.

<sup>1</sup> Il ciclo delle pitture della Chiesa di S. Giorgio a Oberzell, piccolo centro dell'isola di Reichenau, quantunque "Hauptwerk hochottonischer Monumentalmalerei" (W. Erdmann, *Die acht ottonischen Wandbilder der Wunder Jesu in St. Georg zu Reichenau-Oberzell*, Sigmaringen 1983, p. 3), riflette peculiarità figurative che non sono "ottonische Neuschöpfung, sondern altes, spätantikes Traditionsgut" (p. 29).

<sup>2</sup> Ho scelto la pittura relativa a questo episodio del Vangelo perché con la sua strutturazione bipartita consente la duplice raffigurazione di Gesù, l'enfaticizzazione di





Reichenau-Oberzell, Chiesa di S. Giorgio: Cristo placa la tempesta



dendo dalle specifiche peculiarità della loro storia artistica, esse sembrano, infatti, condividere col *Heliand*, sul piano narrativo e simbolico, identiche motivazioni e obiettivi consimili. Si considerino, in un caso e nell'altro, l'efficacia della segmentazione episodica, la linearità dell'esposizione, la caratterizzazione dei personaggi e dei luoghi, vorrei dire, senza tema di fraintendimenti religiosi, la mitizzazione della stessa figura di Gesù per quel tanto di prestigio e di consenso che l'arte, con ogni sua espressione, sempre assicura alla realtà, quando la razionalizza, la descrive, la migliora.

Certamente una tale operazione di confronto e di conguaglio non è arbitraria perché poggia sulla inconfutabile certezza dell'esistenza di una tradizione comune cui poeti e pittori medievali attingono, una tradizione fatta non solo di conoscenze colte, risalenti al tesoro del mondo classico, alla Bibbia, ai Padri della Chiesa, ma anche di quelle idee credenze suggestioni, di quei sentimenti che caratterizzavano l'ordinaria esperienza di vita e che costituivano per l'artista lo spazio utile per potersi esprimere liberamente secondo la propria sensibilità. Ed è proprio all'interno di questo spazio che il poeta del *Heliand* ha saputo trovare la sua strada per dare al racconto della storia del Cristo, e alla proposta del progetto ideale di vita a esso sotteso, il respiro ampio e solenne del poema epico. Non s'intende, a mio giudizio, realmente la vera essenza del processo che ha portato alla realizzazione del *Heliand*, dalle motivazioni della committenza alle scelte tematiche e stilistiche del suo autore, se non si è preparati a coglierne la dimensione estetica, se non si è disposti a riconoscere al poeta sassone l'intenzione d'impegnarsi in una

atmosfera contrastanti, un'articolata gestione degli spazi tra la terraferma e il mare, anche a non voler credere alla immaginosa interpretazione proposta da K. Hublow, *The Working of Christ in Man*, Edinburgh 1979 (trad. inglese di: *Die tausendjährigen Fresken von Oberzell auf der Insel Reichenau*, Konstanz 1969 e *Die Insel Reichenau und ihre tausendjährigen Fresken*, Konstanz 1972), pp. 28-31. Ritengo infatti che, proprio come taluni passi del *Heliand*, esprima magnificamente il "monumentale Stil mit einer übermächtig – und eben gleichmäßig! – wirkenden Gottesnähe im Wunder, diese besondere Macht des Bildes, nicht etwa als ottonisches Stilphänomen, sondern aufgrund konkret nachvollziehbarer Umstände" (W. Erdmann, *op. cit.*, p. 30).





forma di predicazione più alta che fosse capace di sommuovere le coscienze coi mezzi della poesia, con la forza immaginifica della fantasia chiamata a 'spiegare' persino il paradosso dell'Incarnazione, nucleo centrale di una fede che è insieme fatto di volontà e di sentimento. Sarà interessante più avanti chiarire in che modo il poeta del *Heliand*, laddove, anche implicitamente, debba dimostrare di padroneggiare il concetto di 'fede', sia riuscito a coniugare le ragioni della mente con quelle del cuore, sottraendosi al rischio sia di sterili intellettualismi sia di esaltazioni mistiche. Non sarà sfuggito che il recupero dell'estetica viene volutamente proposto al livello massimo di trascendenza che la religione dell'Uomo-Dio ammette. Superfluo aggiungere quanto il coinvolgimento della totalità della persona umana, sentimenti e affetti compresi, possa essere servito al poeta del *Heliand* per guadagnare anche quella componente etica del Cristianesimo, che, almeno per la possibilità di punizioni o premi ultraterreni, era del tutto sconosciuta alla religiosità germanica<sup>3</sup>. Che a uno stadio di più matura assimilazione della religione cristiana, quale è, appunto, quello del *Heliand*, si sia tentato di uguagliare in un inedito contesto le altezze formali già toccate dalla poesia pagana, verosimilmente orale, non meraviglia, tanto più che, in una situazione storica e culturale non troppo dissimile, esplicitamente di "suazi, nuzzi und wizzi (v. 1,55), d.h. *delectare* und *prodesse* – beides nun in einem höheren Sinn- und Wahrheitsverständnis" ha parlato Otfrid von Weissenburg nel prologo dell'*Evangelienbuch*, evidentemente, con una buona dose di presunzione<sup>4</sup>.

Non è il caso di tornare a illustrare in questa sede la ben nota dinamica del processo che, durante il Medioevo, con modalità e tempi diversi, ha comportato per tutte le popolazioni germaniche, insieme alla

<sup>3</sup> W. Haubrichs, *Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700-1050/60)*, 2., durchgesehene Auflage, Tübingen 1995 (= *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit*, hrsg. v. J. Heinze, Band I: *Von den Anfängen zum hohen Mittelalter*, Teilband I/1), pp. 35-36.

<sup>4</sup> W. Haug, *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, 2., überarb. und erw. Aufl., Darmstadt 1992, p. 38.



conversione al Cristianesimo, anche l'acquisizione dell'alfabeto latino e la diffusione delle prime pratiche scritte, per lo più circoscritte alla volgarizzazione dei testi sacri. Ma, anche in questa prospettiva, è da rimarcare la singolarità del *Heliand*. All'interno di una vasta scelta di tipi traduttori che tradiscono gradi diversi di dipendenza dal modello, compresi, ai due estremi, tra la versione interlineare e il libero rifacimento, il poema sassone si configura come una testimonianza, oltre tutto unica per antichità e ampiezza, di un'opera di volgarizzazione del racconto evangelico che, sacrificando ben poco della sostanza delle fonti<sup>5</sup>, sembra obbedire solo alle leggi della poesia, per il taglio della narrazione, per l'originalità delle scelte tematiche, per la sontuosità della veste formale. Che nel IX secolo si sia composto, in lingua sassone, un poema di circa 6000 versi allitteranti sulla vita del Cristo e che ne sia stata propiziata per quei tempi un'ampia diffusione è fatto da attribuire a una committenza potente e ricca<sup>6</sup> e all'impegno di un poeta di chiara fama.

Dicevo un'ampia diffusione: l'esame della tradizione manoscritta sarà oggetto, nell'ambito del Seminario, di specifica lezione<sup>7</sup>. Per il momento mi limito ad anticipare che essa è costituita da due manoscritti quasi completi e da quattro frammenti. I due manoscritti sono: M (Cgm. 25, Bayerische Staatsbibliothek, Monaco) e C (Cotton Caligula A. VII, British Library, Londra). I frammenti sono: P (originariamente a Praga, ora a Berlino, Bibliothek des Deutschen Historischen Museums, R 56/2537), V (Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, ff. 27r e 32v del *Palat. Lat.* 1447 che tramanda anche versi della *Genesi* sassone), S (originariamente a Straubing, ora a Monaco, Cgm. 8840, Ba-

<sup>5</sup> Anche a voler concordare con F. Jostes, *Der Dichter des Heliand*, in «ZfdA» 40 (1896), pp. 341-368, e con W. Bruckner, *Der Helianddichter – ein Laie*, Basel 1904 su inesattezze, piccoli errori e licenze poetiche, non mi pare che mai si superi il limite di una normale dialettica creativa.

<sup>6</sup> M. Garrison, *The emergence of Carolingian Latin literature and the court of Charlemagne (780-814)*, in *Carolingian Culture: emulation and innovation*, ed. by R. McKitterick, Cambridge 1994, pp. 111-112.

<sup>7</sup> Al riguardo si veda in questo stesso volume M. Buzzoni, *La mouvance nella tradizione manoscritta di Heliand*.



yerische Staatsbibliothek) e oggi anche L (ms Thomas 4073, Universitätsbibliothek, Lipsia). Mi preme notare soltanto che, con l'eccezione del *Cottonianus* risalente alla seconda metà del X sec., tutti gli altri testimoni sono databili intorno alla metà del IX sec. o poco dopo e, dunque, come si vedrà, non molto lontani dalla probabile data di ultimazione del *Heliand*, segno anche questo dell'importanza della committenza e del prestigio del poeta.

Un poeta dotato di una forte personalità non tanto perché è stato capace di facilitare una più piena comprensione della nuova tematica cristiana, estendendo a essa per imitazione le strutture mentali, stilistiche e metriche già collaudate nella poesia profana, ma soprattutto perché ha avuto il coraggio intellettuale di rivolgersi, con una catechesi di rango, ai discendenti di quei Sassoni, dei quali, nella tipizzazione della poesia encomiastica di età carolingia, si era enfatizzata la *barbarica rabies*<sup>8</sup>, quasi a volerne celebrare, per una sorta di orgoglioso contrappasso, un prestigio ormai solo culturale.

Va da sé che, senza nulla togliere agli indiscussi meriti personali del poeta, il cammino culturale e religioso che si conclude con la composizione del *Heliand* muove comunque da lontano: muove da quel profondo ripensamento della missione sassone che è da ascrivere tra i tanti meriti di Alcuino di York, via via sempre più consapevole della esigenza di ricondurre a finalità autenticamente evangelizzatrici le iniziative intraprese da Carlo Magno<sup>9</sup>, che nei fatti sono sfociate in trent'anni di guerre tra Franchi e Sassoni<sup>10</sup>. Dal 772, anno in cui, secondo la testimonianza degli *Annales regni Francorum*, Carlo Magno fece abbattere l'Irminsul, fino alla fine del secolo Franchi e Sassoni si affrontarono, a

<sup>8</sup> M. Garrison, *art. cit.*, p. 132.

<sup>9</sup> C. Leonardi, *Alcuino e la rinascita culturale carolingia*, in «Schede medievali» 2 (1982), pp. 32-53, qui p. 32: “[...] l'azione di Carlo si realizza non solo in operazioni militari, ma anche in decisioni legislative e in scelte culturali: gli intellettuali gli divengono necessari come i soldati”.

<sup>10</sup> In realtà è rimasta memoria di stragi e deportazioni sino all'803/804. Per non parlare dell'ultimo tentativo di ribellione compiuto dagli Stellinga, “i congiurati” appunto, nell'841/842.



più riprese, in scontri sanguinosi. Alle periodiche insurrezioni dei Sassoni, che con la identità religiosa difendevano anche la propria autonomia politica, seguirono puntualmente repressioni durissime da parte dei Franchi, soprattutto nel 782 sia sul piano militare (si pensi soltanto al bagno di sangue di Verden) sia sul piano politico e amministrativo, come attestano, dopo l'annessione della Sassonia al regno franco, le pesanti disposizioni fiscali previste dalla *Capitulatio de partibus Saxoniae*. Fu, dunque, proprio Alcuino a pronunciarsi contro una imposizione di tributi tanto severa<sup>11</sup>, significativamente proponendo a Carlo Magno di inviare tra i Sassoni *praedicatores* al posto di *praedatores*, nella convinzione che: *Non enim potest fieri, ut corpus baptismi accipiat sacramentum, nisi ante anima fidei susceperit veritatem*<sup>12</sup>. Non si tratta evidentemente solo di privare di ogni legittimazione teologica la pratica franca del battesimo coatto, ma d'impostare tutto il discorso della conversione sull'accettazione libera, volontaria e individuale di una fede che, oltre tutto, va conosciuta, anzi *diligentissime docenda*, per poter essere consapevolmente accettata<sup>13</sup>.

Una tale ricostruzione, che trova precisi riscontri nel testo, consente di ridimensionare preliminarmente la portata almeno di alcuni dei cosiddetti problemi esterni del *Heliand*. In realtà, il poema sassone non ha criticità più severe di quelle che contraddistinguono la tradizione di buona parte della poesia germanica antica, ma forse proprio la sorprendente singolarità costituita dalla combinazione di antichità, ampiezza, eccellenza, ambientazione in un contesto linguistico altrimenti avaro di documenti ha acuito il senso del suo isolamento spaziale e temporale, reso tanto più grave dall'assenza di riferimenti interni e dalla discussa attendibilità delle testimonianze indirette<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Sulle manifestazioni di dissenso di Alcuino per talune scelte politiche di Carlo Magno, cfr. M. Garrison, *art. cit.*, p. 137.

<sup>12</sup> Alcuinus, *Epistola 110 ad Carolum regem a. 796*, in *Monumenta Germaniae Historica*, Epp. 4, p. 158.

<sup>13</sup> Per tutta la questione relativa alle *historischen Voraussetzungen*, si veda K. Gantert, *Akkommodation und eingeschriebener Kommentar. Untersuchungen zur Übertragungsstrategie des Helianddichters*, Tübingen 1998, pp. 13-20.

<sup>14</sup> Di "una poeticità tanto più fascinosa del *Heliand* quanto più sospesa e avulsa



A cominciare dal titolo. Il più antico e ampio poema della letteratura tedesca ha un titolo editoriale attribuitogli da Johann Andreas Schmeller che nel 1830 ne ha curato appunto la prima edizione: *Heliand. Poema Saxonicum seculi noni*<sup>15</sup>. Titolo che si rivela un giusto tributo a una significativa innovazione del poeta che, accanto a *Iêsus* e *Krist*, evidentemente per disporre anche in sassone di un nome di Gesù costruito, come quello ebraico, sull'idea del suo potere salvifico, introdusse il nome *Heliand*, a partire proprio dalla resa del *vocabis nomen eius Ihesum* dell'angelo Gabriele in *L. 1,31* (= *Taz. 3,4*) e cioè dai vv. 266b-67a: *The scal Héliand te namon / êgan mid eldiun*<sup>16</sup> "Di nome si chiamerà Heliand tra gli uomini".

Altro problema: l'identità, la patria e lo status del poeta. Le proposte formulate al riguardo, con la loro molteplicità ed eterogeneità, riflettono, in assenza di riscontri oggettivi, la diseguale eppur plausibile interpretazione dei dati linguistici, letterari, storici, paleografici. Si è persino tentato di dare un nome al poeta del *Heliand*: si è pensato al poeta frisone Bernlêf<sup>17</sup>, al *notarius* Adalleod, a Gottschalk, il monaco



dallo spazio e dal tempo" parla S. Lupi, *I problemi esterni del Heliand*, in «AION-G» 1 (1958), pp. 115-137, qui p. 137.

<sup>15</sup> Per una complessiva presentazione delle varie edizioni del *Heliand* si veda *Heliand und Genesis*, hrsg. von O. Behaghel, 10., überarbeitete Auflage v. B. Taeger, Tübingen 1996, pp. XXXVIII-XLII, edizione dalla quale sono tratte le citazioni proposte nel testo.

<sup>16</sup> Della pluralità dei nomi di Gesù nel *Heliand* mi sono già occupata in *La tecnica della citazione veterotestamentaria nel Heliand in Memoria biblica e letteratura* a c. di V. Placella, Napoli 2005, alle pp. 163-164. In particolare, a proposito dell'impiego del nome *Heliand* ai vv. 266b-67a, credo che sia utile ripetere le considerazioni di allora: "Significativa isoglossa che il poema sassone condivide con la traduzione alto-tedesca del *Taziano*, che nel passo corrispondente (3,4) presenta [...] *ginemnis sinan namon Heilant*, forse anche per la notorietà della spiegazione fornita da Beda nella *expositio* proprio in riferimento a *L. 1,31*: *Iesus saluator siue salutaris interpretatur* («CCL» CXX, 32)" (n. 38).

<sup>17</sup> J. fon Weringha ha riproposto la tesi della identificazione dell'autore del *Heliand* col frisone Bernlêf, prospettata in *Heliand and Diatessaron*, Assen 1965, p. 10, n. 51, nell'articolo *The Heliand and Bernlef*, in «Michigan German Studies» 12 (1986), pp. 21-33. A una simile identificazione crede anche R. Veenbaas, *Bernlef en de*





eterodosso di Fulda<sup>18</sup>. Si è detto che doveva essere un sassone che si era avvalso dell'assistenza di uno scriba frisone in un contesto franco<sup>19</sup> ovvero un anglosassone che padroneggiava così perfettamente il sassone, "daß überhaupt keine Spuren seiner angelsächsischen Herkunft nachzuweisen seien"<sup>20</sup> e che operava nel monastero di Werden, "wo Friesen und Sachsen vereinigt waren"<sup>21</sup>. Ci si è chiesto se fosse laico o religioso<sup>22</sup>, se fosse colto o *illiteratus*, se componesse oralmente o per iscritto, se fosse uno o tanti<sup>23</sup>. Non voglio assolutamente banalizzare

*Heliand*, in *Frysk & Vrije Universiteit (1949-1989)*, edd. A.M.J. Riemersma *et al.*, Amsterdam 1989, pp. 171-192, che ritiene di poter riconoscere il nome *Bernléf* all'interno del poema (p. 182).

<sup>18</sup> W. Haubrichs, *op. cit.*, p. 281. A proposito dell'avventurosa identificazione con Gottschalk mi sembra utile sottolineare che contro la sua eterodossa teoria della predestinazione si è pronunciato, insieme a Hinemar di Rheims, Rabano Mauro. Cfr. J. Marenbon, *Carolingian thought*, in *Carolingian Culture* *cit.*, soprattutto alle pp. 181-182.

<sup>19</sup> H. Collitz, *The Home of the Heliand*, in «PMLA» 16 (1901), p. 133.

<sup>20</sup> W. Krogmann, *Der Schöpfer der altsächsischen Epos*, in «ZfdPh» 77 (1958), pp. 225-244, qui p. 230.

<sup>21</sup> Id., *Der Schöpfer der altsächsischen Epos. II. Teil*, in «ZfdPh» 78 (1959), pp. 19-39, qui p. 38.

<sup>22</sup> La tesi della laicità è stata sostenuta da W. Bruckner, *op. cit.*

<sup>23</sup> Si comprende bene che l'ultima domanda è frutto di una interpretazione davvero non forzata delle parole di Harald Haferland, *War der Dichter des 'Heliand' illiterat?*, in «ZfdA» 131 (2002), pp. 20-48, qui p. 46: "[...] man müßte die Entstehung des 'Heliand' als eine Art 'Teamwork' verstehen, an dem mehrere Köpfe beteiligt waren, so daß die 'Textproduktion' in eine größere Zahl von im Team aufgeteilten Teilhandlungen aufgesplittet war". Nel solco di ricerche maturate a sostegno dell'*Oral-Formulaic Theory*, Haferland ritiene di aver individuato indizi sufficienti per postulare l'utilizzazione nel poema sassone di tecniche del *mündlichen Erzählens* e, dunque, per affermare che il poeta non era un monaco dotto, ma un cantore con scarsa dimestichezza del latino, per nulla o poco esperto nel leggere e nello scrivere (p. 43). Di qui la necessità di affiancargli "einen gelehrten geistlichen Beirat", come scrive nell'articolo *Mündliche Erzähltechnik im Heliand*, in «GRM» N.F. 52 (2002), pp. 237-259, qui p. 237, e la conseguente conclusione che "'Dichter' darf er überhaupt nur heißen, weil er schriftliche Quellen verarbeitet hat, die ihm freilich wohl mündlich vermittelt wurden" (p. 239). Haferland ha ribadito le sue tesi anche più recentemente in *Mündlichkeit, Ge-*



neppure una di queste domande che toccano la *Entstehungsgeschichte* del *Heliand* in aspetti tutt'altro che marginali. Desidero soltanto sottolineare che soluzioni partitamene acquisite assumono ben diversa rilevanza quando, all'interno del poema, si rivengono le prove necessarie per riconoscere il grande disegno unitario che è alla base del suo intento catechetico. Allora sì che acquista credibilità la figura del monaco colto che, volendo mettere in atto l'insegnamento di Alcuino, si spende nella formazione delle coscienze. Lo fa incoraggiando i suoi all'adesione affettiva e intellettuale alla nuova fede, lo fa spianando, per le verità che le Scritture e i testi esegetici gli consegnano, un sentiero che solo la poesia autoctona orale può aver già reso familiare e accessibile.

L'interesse per la figura storica del poeta è stato comunque fortemente sollecitato dall'esistenza di due documenti in latino, l'uno in prosa, la *Praefatio in librum antiquum lingua Saxonica conscriptum*, l'altro in poesia, i *Versus de poeta et interprete huius codicis*. I due testi erano stati citati nella seconda edizione del *Catalogus testium veritatis* del 1562 dal teologo protestante Matthias Flacius Illyricus come prova dell'antica disponibilità della Chiesa a divulgare i testi sacri non solo in latino ma anche in volgare. Talune peculiarità tipiche del latino d'età carolingia, che sono state individuate al loro interno, hanno definitivamente fugato il sospetto che essi potessero essere stati composti in età umanistica per evidenti ragioni apologetiche. Innanzi tutto l'uso, per indicare i canti del poema, del termine *vittea* (rr. 29-30: *Iuxta morem vero illius poëmatis omne opus per vitteas distinxit, quas nos lectiones vel sententias possumus appellare*)<sup>24</sup>, tecnicismo proprio di un autore me-

*dächtnis und Medialität. Heldendichtung im deutschen Mittelalter*, Göttingen 2004, pp. 25-72. Personalmente però condivido le posizioni tradizionali della critica, ottimamente riassunte a questo proposito da K. Gantert, *op. cit.*, p. 72: "Wenn sich im Heliand traditionelle Elemente, also 'traditional phraseology' und 'thematic structures' finden – um diese Termini mit Foley anstelle von 'Formeln' und 'Erzähl-schablonen' zu verwenden –, so ist dies nicht mit den kompositionstechnischen Notwendigkeiten eines mündlich konzipierenden Dichters, sondern mit den rezeptionsästhetischen Überlegungen eines schriftlichen Autors zu erklären".

<sup>24</sup> Anche le citazioni dalla *Praefatio* e dai *Versus* sono tratte dalla edizione cu-





dievale e sicuramente sconosciuto agli umanisti. Allo stesso modo, nei *Versus* la nota marginale al v. 18 *Menare, pro ducere, uox Italica est* è stata aggiunta, presumibilmente dallo stesso Flaccio, per spiegare a un pubblico umanista il significato di un verbo del latino medievale<sup>25</sup>.

Il riconoscimento dell'autenticità della *Praefatio* non ne legittima automaticamente l'attribuzione al *Heliand*: a questo riguardo si sono rivelate di decisiva importanza le ricerche di K. Hannemann<sup>26</sup>, che ha individuato nell'umanista di Meissen Georg Fabricius la persona che ha fornito a Flaccio, come si ricava da una lettera al fratello Andreas datata 24 marzo 1561, la *praefatio*, desumendola *ex antiquo libro Germanico*. Questo libro verosimilmente è il medesimo citato nella lettera a Wolfgang Meurer del 1545 ed è dunque da identificare con un codice, contenente il testo *veri operis Germanici* e una prefazione in latino, originario della Biblioteca di Naumburg e poi passato in quella di Lipsia, dove sarebbe stato studiato da Melantone e dallo stesso Lutero. La recente scoperta, come si è già detto<sup>27</sup>, proprio nella Universitätsbibliothek di Lipsia di un frammento del *Heliand* sembra confermare la ricostruzione proposta da Hannemann: L e, per le evidenti affinità, P de-

rata da Taeger. *Vitteas* è un accusativo plurale di una parola sassone latinizzata, della quale è nota la forma corradicale anglosassone *fit* 'canto, cantilena'.

<sup>25</sup> Al riguardo, si veda B. Taeger, *Der Heliand. Ausgewählte Abbildungen zur Überlieferung*, Göttingen 1985, *Abb.* 34, dove pure, all'*Abb.* 33, è da notare, al r. 35 della *Praefatio* in prosa, la presenza della scritta in maiuscolo *UT QUANTO*, evidentemente introdotta per indicare una sorta di divisione nel testo. Non essendo una simile consuetudine più in uso in età umanistica, non può che risalire al codice antico da cui Flaccio avrebbe copiato.

<sup>26</sup> K. Hannemann, *Die Lösung des Rätsel der Herkunft der Heliandpraefatio*, in *Der Heliand*, hrsg. v. J. Eichhoff und I. Rauch, Darmstadt 1973, pp. 1-13, ristampa, con un significativo *Nachtrag*, dell'articolo *Die Lösung des Rätsel der Heliandpraefatio*, in «Forschungen und Fortschritte» 15 (1939), pp. 327-329. La tematica è stata ripresa e approfondita nel lungo articolo *Der Humanist Georg Fabricius in Meissen, das Luthermonotessaron in Wittenberg und Leipzig und der Heliandpraefatiokodex aus Naumburg a.d. Saale*, in «AION – Fil.germ.» XVII (1974), pp. 7-109.

<sup>27</sup> Per L e gli altri testimoni della tradizione manoscritta del *Heliand* si veda *supra*, alle pp. 2-3.





riverebbero dallo smembramento, compiuto tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo, di quel codice che era noto alla cerchia degli umanisti protestanti del XVI secolo, attivi tra Naumburg, Lipsia e Wittenberg, e che conservava la prefazione in latino. L'ipotesi è certo suggestiva<sup>28</sup>, ma deve essere chiaro che nulla giunge alla sostanza della *Praefatio*. Anzi l'analisi filologica ha consentito di stabilire, sulla base di argomenti di stile e di contenuto, che la *Praefatio* è ben lontana dall'essere unitaria: e ciò non solo per la compresenza di un testo in prosa e di uno in poesia, ma soprattutto per una evidente spaccatura che, all'interno del testo prosastico, consente di distinguere una parte con chiare pretese di informazione ufficiale, storica e una a carattere leggendario. L'intonazione miracolistica che permea di sé i *Versus de poeta* si riflette nella parte prosastica introdotta dal significativo *Ferunt* (r. 31, la cosiddetta parte B), che è stata interposta tra le due prefazioni nel tentativo di raccordarne i racconti. Più precisamente, la originaria *Praefatio* in prosa, secondo una consuetudine che la retorica alto-medievale aveva ereditato dal mondo classico, dà notizie sull'autore che dice essere *de gente Saxonum, qui apud suos non ignobilis vates habebatur* (rr. 16-17), sulla natura dell'incarico che consisteva nel *vetus ac novum Testamentum in Germanicam linguam poetice transferre* (rr. 17-18), sulle finalità dell'iniziativa così presentata: *quatenus non solum literatis, verum etiam illiteratis sacra divinatorum praeceptorum lectio panderetur* (rr. 18-20). Dal canto loro, i *Versus*, 34 esametri leonini, descrivono, con movenze virgiliane e sul modello del racconto bediano su Cædmon (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, IV, 24), la chiamata divina di un povero contadino a poetare (v. 28: *qui prius agricola, mox et fuit ille*

<sup>28</sup> Nessuno degli studiosi del frammento L si è sottratto alla tentazione di proporla con maggiore o minore convinzione. Cfr. H.U. Schmid, *Ein neues 'Heliand'-Fragment aus der Universitätsbibliothek Leipzig*, in «ZfdA» 135 (2006), pp. 309-323, in particolare pp. 322-323; I. Rauch, *The Newly Found Leipzig Heliand Fragment*, in «Interdisciplinary Journal for Germanic Linguistics and Semiotic Analysis» 11 (2006), pp. 1-17, in particolare p. 14; H. Sahn, *Neues Licht auf alte Fragen. Die Stellung des Leipziger Fragments in der Überlieferungsgeschichte des 'Heliand'*, in «ZfdPh» 126 (2007), pp. 81-98, in particolare pp. 95-96.





*poeta*) su temi vetero- e neotestamentari (v. 31: *cæperat a prima nascentis origine mundi*, v. 33: *venit ad adventum Christi*), chiamata tanto straordinaria da poter essere rappresentata come un miracolo (v. 27: *nec mora post tanti fuerat miracula dicti*).

Il fatto che i *Versus* non contengano alcun riferimento al *Heliand* fa pensare che possano essere stati riferiti al suo autore solo per garantire all'opera un doppio proemio in omaggio a una prassi consolidata in ambiente latino<sup>29</sup>. Di qui l'idea di amalgamare i racconti mediante l'aggiunta alla originaria *Praefatio* di una nuova parte prosastica che recepisce, almeno nell'essenziale, il contenuto dei *Versus*. Ma, accanto a talune palesi incongruenze, ad esempio sullo status del poeta (*non ignobilis vates* nella *Praefatio A*, *agricola* nei *Versus*, *artis huius penitus ignarus* nella parte B) o sulla natura dell'incarico (per ordine del re o per ammonizione divina), incongruenze che hanno alimentato il sospetto di altre interpolazioni nella *Praefatio A*, accanto a evidenti differenze di stile<sup>30</sup>, va sottolineato che entrambi i documenti concordano nell'attribuire al medesimo poeta la traduzione dell'antico e del nuovo Testamento. Sicché non si può escludere che la *Praefatio*, proprio nella sua versione ampliata, sia stata approntata per un codice che tramandava, quantunque di autori differenti, versi sassoni del *Heliand* e della *Genesi*,



<sup>29</sup> A.E. Schönbach, *Otfridstudien III*, in «ZfdA» 39 (1895), p. 148, citato da B. Taeger nella menzionata edizione, p. XXXVII.

<sup>30</sup> Incolmabile sul piano stilistico è la distanza che separa la parte politica e ufficiale della *Praefatio* dalla discorsiva parte B introdotta da *Ferunt*. Più facile trovare spiegazioni assolutamente sensate che superino le aporie logiche che dividono tra loro i due documenti, come fanno B. Taeger nella citata edizione, pp. XXXVI-XXXVII, e E. Hellgardt, *Die Praefatio in librum Antiquum lingua Saxonica conscriptum, die Versus de poeta & interprete huius codicis und die altsächsische Bibelepik*, in *Entstehung des Deutschen*. Festschrift für Heinrich Tiefenbach, hrsg. v. A. Geule et al., Heidelberg 2004, pp. 173-230, soprattutto pp. 200-206. È ragionevole che un poeta che si era guadagnato la stima dei suoi con precedenti opere nel solco della tradizione germanica orale possa essere definito *artis huius penitus ignarus* in riferimento alla poesia religiosa, soprattutto epica. Così come non si cade in contraddizione nel rappresentare un poeta, all'interno del topos della modestia, obbediente sia agli *iussis Imperialibus* (r. 20) sia alle ammonizioni di Dio (r. 32).





così come ancora oggi è testimoniato dal frammento Vaticano<sup>31</sup>. Ma a me, ai fini del mio generale ragionamento, preme far rimarcare sopra ogni altra cosa che i due documenti concordano nell'esprimere un giudizio assolutamente positivo sul poema, in ragione della sua bellezza formale. Che non si tratti di uno scontato gesto di cortesia editoriale lo dimostra la perspicuità delle parole che non celebrano l'efficacia catechetica del testo, ma la sua capacità di suscitare, appunto, emozioni a chi ne recepisca il vero senso. Così, nella *Praefatio A* si legge che il poeta *tam lucide tamque eleganter iuxta idioma illius linguae composuit, ut audientibus ac intelligentibus non minimam sui decoris dulcedinem praestet* (rr. 27-29), mentre nella parte B, dopo una prima significativa affermazione *Tanta namque copia verborum, tantaque excellentia sensuum resplendet, ut cuncta Theudisca poemata suo vincat decore* (rr. 35-37), si precisa meglio il livello di coinvolgimento di chi a quella sacra scrittura si avvicina: *ut quanto quis eam ardentius appetat, tanto magis cor inquirentis quadam dulcedinis suavitate demulceat* (rr. 38-39). Sono parole che amplificano l'eco della efficacia della poesia del *Heliand*: se è vero, come diceva Ezio Franceschini, che dal Medioevo sono giunti a noi solo i rottami di un violento naufragio, mi piace pensare che il *Heliand* sia scampato al violento naufragio della letteratura sassone anche per l'importanza che i documenti latini gli attribuiscono.

La puntuale indicazione di *similia* rintracciati nella letteratura tardo-antica e alto-medievale<sup>32</sup> dimostra soltanto che il testo è *genuin frühmittelalterlich*<sup>33</sup> e che il suo autore è un uomo di cultura. Non meraviglia che si sia tentato d'identificarlo con un personaggio di primo

<sup>31</sup> Ovviamente l'ipotesi di una compresenza, nel medesimo manoscritto, di versi del *Heliand* e della *Genesi* non perde di valore soltanto perché proprio i passi tramandati in V non possono essere ricondotti a un unico codice, come ha dimostrato U. Schwab, *Einige Beziehungen zwischen altsächsischer und angelsächsischer Dichtung. Mit einem Beitrag von W. Binnig: Altsächsisch tôm, angelsächsisch tôm und althochdeutsch zuomi(g)*, Spoleto 1988, pp. 17-18, n. 19.

<sup>32</sup> E. Hellgardt, *art. cit.*, pp. 216-225.

<sup>33</sup> W. Haubrichs, *op. cit.*, p. 274.





piano nel panorama culturale dell'epoca: Sievers ha pensato a Rabano Mauro<sup>34</sup>, Krogmann a Lupo di Ferrières, allievo di Rabano a Fulda dall'828 all'836<sup>35</sup>. Successivamente Haubrichs ha sostenuto che l'autore dovesse essere cercato all'interno della cerchia di Rabano Mauro, tesi anche questa che, alla luce dei risultati dell'analisi condotta da Hellgardt, appare oggi difficile continuare a sostenere<sup>36</sup>. In ogni caso, però, il *Heliand* in quanto tale rimane legato al nome di Rabano Mauro, alla sua scuola a Fulda, al suo programma religioso e culturale.

È il caso ora di soffermarsi a considerare una notazione della *Praefatio*, che, per le sue conseguenze sulla collocazione cronologica del poema, si rivela d'indubbia importanza. La *Praefatio* menziona quale committente del *Heliand* un *Ludouicus piissimus Augustus* (r. 1) per il quale tradizionalmente si propone la identificazione con Ludovico il Pio. La parafrasi in sassone della vita di Cristo sarebbe stata commissionata durante il regno di questo sovrano, e dunque prima dell'anno della sua morte, avvenuta nell'840. Si configurerebbe pertanto come l'atto culturalmente più appariscente del programma politico e religioso di riconciliazione che il figlio di Carlo Magno intraprese nei confronti di una popolazione di recente e difficile conquista<sup>37</sup>. Né i limiti cronologici né le motivazioni ideologiche variano considerevolmente se, come ha ribadito anche di recente Haubrichs<sup>38</sup>, si riconosce nella titolatura im-

<sup>34</sup> E. Sievers, *Heliand, Tatian und Hraban*, in «PBB» 50 (1927), pp. 416-429.

<sup>35</sup> W. Krogmann, *Die Praefatio in librum antiquum lingua Saxonica conscriptum*, in «NdJb» 69/70 (1948), pp. 141-163, rist. in *Der Heliand* cit., pp. 20-53, in particolare pp. 50-53.

<sup>36</sup> E. Hellgardt, *art. cit.*, p. 185.

<sup>37</sup> Cfr. K. Gantert, *op. cit.*, p. 289, sulla *Renovatio imperii Francorum*, programma di governo di Ludovico il Pio, basato sulla *unitas di ecclesia e res publica*.

<sup>38</sup> W. Haubrichs, dopo lo studio *Die Praefatio des Heliand. Ein Zeugnis der Religions- und Bildungspolitik Ludwigs des Deutschen*, in «NdJb» 89 (1966), pp. 7-32, rist. in *Der Heliand* cit., pp. 400-435, è tornato sull'argomento nell'articolo *Ludwig der Deutsche und die volkssprachige Literatur*, in *Ludwig der Deutsche und seine Zeit*, hrsg. v. W. Hartmann, Darmstadt 2004, pp. 203-232. Cfr. anche R. Drögereit, *Werden und der Heliand. Studien zur Kulturgeschichte der Abtei Werden und zur Herkunft des Heliand*, Essen 1951, p. 107.





periale della *Praefatio* il nome di Ludovico il Germanico, figlio di Ludovico il Pio, che avrebbe commissionato l'opera *imperii tempore* (r. 13), poco prima che la spartizione dell'Impero, sancita dal trattato di Verdun dell'843, ne limitasse il potere alla sola parte orientale<sup>39</sup>.

S'intuisce subito l'importanza della citazione latina quale terminus ante quem: per circoscrivere ulteriormente l'arco di tempo entro cui collocare la composizione del *Heliand*, occorre allargare l'orizzonte passando a un'analisi interna del poema che consenta di integrare il dato della *Praefatio*. In sostanza, va chiarito che la *Praefatio* supera già di molto gli abituali confini della convenzionalità del genere: non a caso Sievers è arrivato a chiedersi persino se fosse una lettera di accompagnamento a un codice spedito dalla Germania in Inghilterra<sup>40</sup>. Si commetterebbe un errore metodologico a voler rintracciare tra le sue righe indicazioni più precise sulla identità del poeta, sulla natura del suo apprendistato poetico e delle sue conoscenze religiose, sul tempo e luogo di composizione dell'opera. Si è già detto che è lo stesso poema che spinge a riconoscere nel suo autore un colto ecclesiastico più che un popolare cantore laico alle prese con un soggetto cristiano. E questo perché la padronanza da lui dimostrata nel trattare il materiale evangelico è stata valutata elemento di giudizio più probante che il completo dominio delle regole della lingua poetica, con le quali un conoscitore di poesia orale autoc-tona doveva avere un'ovvia dimestichezza. In effetti, la cultura dottrinale del poeta si palesa ricca e matura perché costruita non solo sui tradizionali testi biblici, ma anche sotto la sollecitazione di opere esegetiche, quali, ad esempio, i commenti ai Vangeli, che, per il loro carattere specialistico e per la più difficile reperibilità, s'immaginano utilizzati con

<sup>39</sup> Per un'articolata discussione delle ragioni a favore e contro l'identificazione con Ludovico il Germanico, si veda E. Hellgardt, *art. cit.*, soprattutto alle pp. 194-202, che è incline a riconoscere nel *piissimus Augustus* della *Praefatio* Ludovico il Pio, non trovando assolutamente stringenti le argomentazioni portate a favore dell'altra tesi: "Damit scheint die Identifizierung des in der Praefatio genannten Ludwig mit Ludwig dem Deutschen möglich, aber selbstverständlich nicht notwendig" (p. 198).

<sup>40</sup> *Heliand*, hrsg. v. E. Sievers, Halle - Berlin 1878, p. XXXIII (= XXXIV), n. 1.







maggior profitto da un monaco operante, appunto, nell'ambito di una comunità conventuale. Ora, per tornare alla questione cronologica, è proprio l'utilizzazione di un particolare testo esegetico che consente di precisare meglio la data di composizione del *Heliand*. Tra i commenti evangelici consultati dal poeta figurano, insieme a quelli di Alcuino a Giovanni e di Beda a Luca e a Marco, anche i *Commentaria in Mattheum* di Rabano<sup>41</sup>. Quest'opera, nonostante i dubbi sorti per talune divergenze interpretative<sup>42</sup>, ha svolto, certo in concomitanza con le opere più significative della produzione rabaniana, un ruolo importante nella formazione culturale e religiosa del poeta del *Heliand*. Se, dunque, il poema sassone annovera tra le sue fonti il commento di Rabano, il terminus a quo si deve porre la sua composizione è da fissare sicuramente dopo l'822, e cioè dopo il completamento del testo esegetico. Pertanto, combinando questo dato con quello desunto dalla *Praefatio* riguardo a Ludovico il Pio, si arriva a concludere che la composizione del *Heliand* deve essere stata realizzata tra l'822 e l'840<sup>43</sup>.

Naturalmente, a prescindere dalla pur utile notazione cronologica, con ben altro approccio si deve affrontare la problematica delle fonti del *Heliand*, il cui riconoscimento si presenta difficile anche a



<sup>41</sup> E. Windisch, *Der Heliand und seine Quellen*, Leipzig 1868. Esprime, invece, radicali riserve a considerare i commenti di Rabano, Beda e Alcuino fonti del *Heliand* M.H. Jellinek, *Zur Frage nach den Quellen des Heliand*, in «ZfdA» 36 (1892), pp. 162-187. Contro questo pronunciamento reagì con ottime argomentazioni C.A. Weber, *Der Dichter des Heliand im Verhältnis zu seinen Quellen*, in ZfdA» 64 (1927), pp. 1-76.

<sup>42</sup> Contro l'impiego del commento di Rabano si è espresso anche W. Krogmann, *Beiträge zur altsächsischen Sprache und Dichtung. 2. Der Helianddichter und Hrabanus Maurus*, in «NdJb» 79 (1956), in particolare pp. 1-9.

<sup>43</sup> Ovviamente vi sono anche altre proposte di datazione determinate dalla identificazione di un diverso terminus ante quem. Si è già detto delle conseguenze prodotte sul piano cronologico dal riconoscimento del Ludovico della *Praefatio* con Ludovico il Germanico. Viceversa, se, come crede Krogmann, realmente Lupo di Ferrières fosse l'autore della *Praefatio*, la composizione del *Heliand* sarebbe anteriore all'836, anno in cui Lupo lasciò Fulda: "denn nur in Fulda kann Lupus sie abgeschrieben und mit seiner Vorrede versehen haben" (*Die Praefatio* cit., p. 53).





causa della libera utilizzazione che ne fa il poeta. Si ha l'impressione che egli abbia sempre lavorato pressato dall'urgenza di rispondere a due diverse sollecitazioni: l'una che mira a realizzare un apostolato efficace, l'altra che di quell'apostolato tende a formalizzare una rappresentazione poetica esteticamente valida. Il poeta ha bisogno di documentarsi e di leggere per essere sicuro di saper trascogliere, all'interno del materiale evangelico, quel che è necessario alla dottrina da quel che è in sintonia con la mentalità sassone o, semplicemente, appropriato alla resa poetica. L'indipendenza dalle fonti si concretizza, dunque, in una presentazione, per quanto possibile, inedita della vicenda evangelica, quale poteva nascere solo dall'amalgama di motivazioni e di dati eterogenei. Perché – è bene sottolinearlo – l'atteggiamento di emancipazione dai modelli non riguarda solo i commenti esegetici e tanto più le fonti minori<sup>44</sup>, ma anche quella *Harmonia Evangeliorum* nota con il nome di *Taziano*, che, per evidenti affinità nella struttura generale e nella presentazione dei singoli episodi, è considerata unanimemente la fonte primaria del *Heliand*, anche se non riconosciuta con esattezza nella realtà storica di un determinato codice<sup>45</sup>.

In verità, che non si sia potuto rintracciare il codice taziano utilizzato nella composizione del *Heliand* non meraviglia affatto: il trattamento che il poeta sassone ha riservato alle fonti in questo caso, però, ha soltanto ulteriormente complicato il già difficile problema della tradizione manoscritta del *Taziano*, nell'ambito della quale proprio il codice taziano del *Heliand*, non appartenendo alla famiglia del *Fuldensis*, rap-

<sup>44</sup> Penso senz'altro alle leggende e ai vangeli apocrifi. Avverto però che, dopo Weber che ha indicato i nomi di Adamnan von Hy e di Dicuil, numerose e controverse sono state le proposte avanzate dagli studiosi. Al riguardo, ancora utile è W. Huber, *Heliand und Matthäusexegese. Quellenstudien insbesondere zu Sedulius Scottus*, München 1969, pp. 12-58.

<sup>45</sup> Per la verità G. Baesecke, *Fulda und die altsächsischen Bibeleyen*, in «NdMitt» 4 (1948), pp. 5-43, rist. in *Der Heliand* cit., pp. 54-92, ha ipotizzato che il poeta del *Heliand* possa aver utilizzato anche "unser ahd. Tatian" (p. 76). In questo stesso volume si veda U. Schmid, *Heliand and Old High German Gospel Harmony (St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Lat. 56) in Diatessaron scholarship*.



presenterebbe un ramo divergente da quello cui fanno capo i codici latini tramandati<sup>46</sup>. Anche in questo stato d'incertezza, appare tuttavia assolutamente legittimo continuare a proporre confronti tra il *Heliand* e il *Taziano* latino, dal momento che, comunque, non è ipotizzabile, per la natura stessa dell'opera, l'esistenza di un codice del *Taziano*, dunque molto diverso da quelli noti, in cui la materia evangelica presenti già quel taglio e quella impostazione che oggi sono attestati solo nel *Heliand*.

La prima notazione è solo in apparenza riferita unicamente all'aspetto contenutistico. Affermare che la materia biblica ha subito, nella versione sassone, un notevole depauperamento rispetto sia al numero degli episodi tradotti sia alla lunghezza di ogni singola narrazione è osservazione interessante non tanto in sé, ma per quanto lascia intuire riguardo ai destinatari dell'opera e al tipo del suo impiego. Il pubblico cui il *Heliand* è rivolto ha già ricevuto il suo addottrinamento religioso e il poeta non deve preoccuparsi, a differenza dei compilatori del *Taziano*, di predisporre un testo integrale e meticolosamente sistematico. Si tratta, di certo, pur sempre di una forma di predicazione, ma a patto di non attribuire al *Heliand* un uso liturgico o paraliturgico, che è completamente estraneo, nella storia della Chiesa d'Occidente, a qualsiasi esempio di *Diatessaron*, proprio a causa della sua natura compilatoria. La occasionale presenza di neumi in alcuni fogli del ms M<sup>47</sup> ammette anche per il *Heliand* la possibilità di una *performance* cantata, una modalità di recitazione che rientrava tra le abilità richieste al poeta medievale, per formazione addestrato a rivolgersi a un pubblico di ascoltatori, ovviamente non di lettori<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Al riguardo, utilissima la lettura di W.L. Petersen, *Tatian's Diatessaron. Its creation, dissemination, significance, and history in scholarship*, Leiden - New York - Köln 1994.

<sup>47</sup> B. Taeger, *Ein vergessener handschriftlicher Befund: die Neumen im Münchener "Heliand"*, in «ZfdA» 107 (1978), pp. 184-193. Sulla funzione degli accenti nella tradizione manoscritta del *Heliand* si veda U. Schwab, *art. cit.*, pp. 179-180; accenti sono pure presenti nel frammento L recentemente scoperto.

<sup>48</sup> Contro una simile sopravvalutazione della funzione dei neumi si veda M.



Del resto, proprio se si pensa di doversi rapportare a un'opera di poesia, si riesce a capire con maggiore lucidità quali siano le ragioni che hanno guidato il poeta nella selezione di determinati episodi della vita del Cristo all'interno della generale tematica evangelica. Il fine catechetico in sé non basta a giustificare omissioni ed enfattizzazioni, che, oltre tutto, vengono percepite come tali solo da chi conosce l'intero insieme. È la sensibilità storica, psicologica, artistica del poeta a suggerire il tema da trattare, a convincerlo che con la "sua" rappresentazione di un contenuto già noto può propiziare l'accesso a significati nuovi o più complessi ovvero suscitare emozioni interesse consenso. È il suo sicuro mestiere a permettergli di far comunque fluire la narrazione senza traccia delle omissioni, anzi fornendo alla materia evangelica, quando necessario, un nuovo assetto e nuove pause narrative con evidenti funzioni di raccordo. Si capisce così perché il poeta abbia eliminato nella sua parafrasi tutto ciò che poteva considerarsi secondario ai fini della linearità della narrazione. Vengono dunque a perdersi tutte quelle sovrabbondanze, quelle ripetizioni, quelle parentesi descrittive tipiche di un certo ambiente sociale e di un certo contesto storico che costituiscono il tessuto connettivo dell'originario racconto biblico. Racconto che il poeta cerca di riprodurre nella sua sostanza dottrinale, ma che non asseconda in quelli che giudica inutili e forse per i Sassoni incomprensibili particolarismi. Così scompaiono molti episodi imperniati sulle figure dei notabili della società giudaica, sulle consuetudini di vita caratteristiche dei conterranei di Gesù e, in generale, su tutto quello che esulava dalle semplici esperienze del popolo sassone. A favorire questo taglio nettissimo deve aver contribuito anche il desiderio di esaltare l'ecumenicità del vangelo spogliandolo di quella veste più marcatamente giudaica che era



Bielitz, *Die Neumen in Otfrids Evangelienharmonie. Zum Verhältnis von geistlich und weltlich in der Musik des frühen Mittelalters sowie zur Entstehung der raumanologischen Notenschrift*, Heidelberg 1989, pp. 72-73, menzionato da K. Gantert, *op. cit.*, p. 276, n. 531. Sulla importanza dei *Gliederungssignalen* nei manoscritti del *Heliand*, si veda H. Tiefenbach, *Beobachtungen zu makrostrukturellen Gliederungssignalen in den "Heliand"-Handschriften*, in *Strukturen und Funktionen in Gegenwart und Geschichte*. Festschrift für Franz Simmler, hrsg. v. C. Wich-Reif, Berlin 2007, pp. 351-369.



inopportuno valorizzare agli occhi dei neoconvertiti. Naturalmente il poeta sa fare le eccezioni che ritiene funzionali ai suoi scopi. Così, ad esempio, per quanto riguarda i costumi ebraici, non si sottrae a riferire i dettagli del rituale dell'imposizione del nome nel canto III, ma forse soltanto perché si tratta di Giovanni Battista, come noto, figura centrale, insieme a Maria, nella teologia carolingia<sup>49</sup>.

Neppure una parola, invece, per i Farisei, e dunque anche per buona parte della predicazione di Gesù nata in polemica con loro, né per i Sadducei o per i Samaritani. La distinzione è apparsa superflua<sup>50</sup>: c'era già un nemico, gli *Iudeon*, tanto più se si pensa, con Hagenlocher, che la rappresentazione dichiaratamente ostile riservata ai Giudei nel *Heliand* sia *episch motiviert* e non sostenuta da ragioni storico-religiose<sup>51</sup>. Non posso pensare però che, direi quasi, soltanto a un pregiudizio sia da imputare la mancata traduzione, per esempio, dell'episodio della Samaritana, che pure in ambiente alto-tedesco ha avuto più di una parafrasi poetica<sup>52</sup>. Ho scelto a bella posta questo esempio perché mi consente di mettere in luce un'altra caratteristica del *modus operandi* dell'autore del *Heliand*: l'episodio compare soltanto nel vangelo di Giovanni (cap. IV), il vangelo di più chiara impronta teologica, che il poeta non sfrutta né qui

<sup>49</sup> R. McKitterick, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms*, 789-895, London 1977, p. 105.

<sup>50</sup> Sono perciò esitante a credere che abbia ragione A. Scheufens, *Begriffe des Ethnischen im 'Heliand'*, in «Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik» 60 (2005), pp. 51-66, a voler ribaltare il giudizio di J. Rathofer, *Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form. Vorbereitung und Grundlegung der Interpretation*, Köln - Graz 1962, sui Galilei considerati "Prototypen des ungläubigen Juden" (p. 383), e a sostenere che "die dramaturgische Absicht seines Dichters bildet sich heraus, die Galiläer von diesem so gezeichneten Feindbild der Juden zu distanzieren" (p. 64).

<sup>51</sup> A. Hagenlocher, *Theologische Systematik und epische Gestaltung. Beobachtungen zur Darstellung der feindlichen Juden im Heliand und in Otfrids Evangelienbuch*, in «PBB» (T), 96 (1974), pp. 33-58.

<sup>52</sup> Oltre che nell'*Evangelienbuch* di Otfrid (nell'edizione O. Erdmann - L. Wolff, 6. Auflage, Tübingen 1973, II, 14, 1-122), alludo al *Christus und die Samaritaner* in *Althochdeutsches Lesebuch* (nell'edizione W. Braune - E.A. Ebbinghaus, 16. Auflage, Tübingen 1979, XXXIV, p. 136).



né per alcuni altri avvenimenti di cui esso è unica fonte. Il suo poema non si presta, infatti, a dar voce a tematiche filosofiche, è stato concepito per presentare la vita e le opere di Gesù in una concretezza di fatti e di immagini dalla quale gli astrattismi delle verità dogmatiche e dei discorsi escatologici rimangono esclusi. È una prova di intelligenza da parte del poeta, e un chiaro indizio delle sue finalità, non aver neppure tentato di proporre una rielaborazione dell'intellettualismo dotto e ispirato del prologo del vangelo di Giovanni o del simbolismo di felici allegorie che raffigurano il Cristo ora come il buon pastore ora come la vite ora come la luce. L'unica eccezione è costituita dai vv. 3914b-19a concepiti per rendere la citazione liberamente riferita da *J.* 7,38 (= *Taz.* 129,5): *Qui credit in me, sicut dicit scriptura, flumina de ventre eius fluent aquae vivae*<sup>53</sup>. In uno studio di qualche anno fa ho avuto modo di sottolineare che il poeta del *Heliand* ha sperimentato una sua tecnica per la citazione veterotestamentaria. In più casi “omette il riferimento esplicito alla tradizione celata nello *scriptum est* della fonte perché si appropria delle parole della citazione, le priva della loro autonomia e le innesta, secondo la sua sensibilità poetica, nel tessuto narrativo”. Nel caso dei versi sopra menzionati, “presentando la citazione come parola di Gesù, il poeta accoglie senza alcuna mediazione il tema dell'acqua viva e cerca di esprimerne la relativa simbologia attraverso un sapiente gioco di variazioni”<sup>54</sup> (vv. 3914b-19a):

Ik mag *seggian iu*,  
 sô hue sô hêr gilôbid te mi liudio barno  
 fasto undar thesumu folke, that imu than flioten sculun  
 fan is lichamon libbiendi flôd,  
*irnandi* uuater, ahospring mikil,  
 kumad thanen quica brunnon.

“Vi posso dire che chiunque dei figli degli uomini qui, in

<sup>53</sup> Le citazioni dal *Taziano* sono tratte da *Tatian. Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar*, hrsg. v. E. Sievers. Zweite neuarbeitete Ausgabe. Unveränderter Nachdruck, Paderborn 1966.

<sup>54</sup> A.M. Guerrieri, *art. cit.*, rispettivamente a p. 155 e a p. 159.





mezzo a questo popolo, fermamente crede in me, dal corpo gli sgorgherà un fiume vivo, acqua zampillante, impetuosa sorgente; da lì fluiranno acque vive.”

Ma è tanto convinto di non aver raggiunto lo scopo che sente la necessità di concludere il passo con una insolita pesante nota esegetica che chiarisce la identificazione dell’acqua con lo Spirito Santo (vv. 3921-22):

Than mēnde mid thiu uuataru *uualdandeo* Crist,  
hēr hebencuning hēlagna gēst, [...]

“Con quest’acqua, dunque, il potente Cristo, l’augusto re del cielo, significava lo Spirito Santo, [...]”

In questo caso, e in fondo così marcatamente in pochi altri, il poeta si piega ad accogliere tra i suoi versi un commento interpretativo, definendolo esplicitamente come tale. Per avere un quadro completo delle occorrenze, basterebbe seguire il percorso secondo il quale si snoda nel *Heliand* l’impiego del verbo *mēnian*, quando vale, appunto, ‘significare, intendere’. La legittimazione, del resto, viene proprio dal Cristo, che, a conclusione del racconto della parabola del seminatore, come in *Mt* 13,11, così si esprime ai vv. 2439b-40a:

Nu uuilliu ik iu te uuârun hier  
mârien, huat ik mēnde, [...]

“In verità ora voglio qui chiarire quel che intendevo, [...]”

La legittimazione può essere anche oggettivamente intrinseca alla stessa parola del Cristo. Dopo la parabola dei vignaioli, ai vv. 3444b-46 così si legge:

Than uualdandi Crist  
mēnda im thoh mēra thing, thoh hie o̅bar that manno folc  
fan them uuīngardon sô uuordon sprâki, [...]





“Il potente Cristo significava qualcosa di più quando si rivolse con parole al popolo degli uomini riguardo alla vigna, [...]”

La situazione di partenza in cui il poeta si trovava a operare è quella descritta ai vv. 2574b-77 dopo la presentazione della parabola della zizzania<sup>55</sup>:

Thuo stuod erl manag,  
thegnos thagiandi, huat thiodgomo,  
\*mâri mahtig Crist mēnean uueldi,  
bôknien mid thiu biliōiu barno rikeost.

“Stavano in molti, i seguaci in silenzio a pensare che cosa l'uomo eccellente, il magnifico potente Cristo volesse significare, intendere con quella parabola, il più potente dei figli.”

È quasi banale sottolineare l'immediatezza del transfert dai discepoli di Gesù ai Sassoni: il poeta non ignora l'utilità, anche per i suoi, del supporto interpretativo, ma è bravissimo, nel caso della spiegazione della parabola della zizzania, a trasformare il passo di *Mt.* 13,36-43 in una sorta di *Muspilli* sassone<sup>56</sup>. Non basterebbe, però, a suggerire l'idea la evocazione, al v. 2591a, del *mûdspelles megin*: tale evocazione è tuttavia utilissima per provare non certo la presenza, nel *Heliand*, di pericolose reminiscenze dell'antica religione germanica, quanto il loro superamento, la loro omologazione sincretica che, indipendentemente dal sistema cosmologico di riferimento, rende sempre uguale a se stesso l'*endi thesaro uueroldes* (v. 2592a).<sup>57</sup> Piuttosto non mi pare che si possa

<sup>55</sup> Del resto, già ai vv. 2413-14a era stato detto che i discepoli di Gesù, benché esperti nel parlare, dopo aver sentito la parabola del seminatore, erano rimasti seduti in silenzio: *Thô sātun endi suīgodun gesīdos Cristes, / uuordspāha uueros*: [...].

<sup>56</sup> Per il “vero” *Muspilli* si veda il citato *Althochdeutsches Lesebuch*, XXX, pp. 86-89.

<sup>57</sup> P. Augustyn, *Thor's Hammer and the Power of God. Poetic Strategies in the Old Saxon Heliand Gospel*, in «Daphnis» 33 (2004), pp. 33-51, in particolare pp. 49-50.







negare che soprattutto a partire dal v. 2589 il poeta affronti il tema, frequentatissimo nella poesia germanica antica, del destino delle anime al momento della parusia. Il rispetto della fonte non gli consente di spingersi fino al punto di rappresentare la lotta tra angeli e demoni, ma propizia la identificazione del campo della parabola con la vita di ogni uomo e, conseguentemente, della terra con la più abbondante delle messi (vv. 2589b-95a):

[...] thoh sculun sie hêr uuahsen  
forð,  
thea forgriponon gumon, sô samo sô thea gôdun man,  
anttat müdspelles megin oþar man ferid,  
endi thesaro *uueroldes*. Than is allaro *accaro* gehuilic  
gerîpod an thesumu rîkea: sculun iro regangiscapu  
frummien firiho barn. Than tefarid erða:  
that is allaro beuuo brêdost; [...]

“[...] qui continueranno a crescere insieme i malvagi così come i buoni, finché non si abatterà sugli uomini la potenza del muspilli, la fine di questo mondo. In quel momento ogni campo sarà pronto per il raccolto: di ogni uomo si compirà il destino. Sprofonderà la terra che è la più abbondante di tutte le messi; [...]”

Dunque, anche questi versi, che pure sono compresi nell’ambito di un intervento esegetico, rispondono a una logica che non è semplicemente catechetica. Il poeta cerca, ovviamente per quanto possibile, d’inserirsi in una tradizione che ha i suoi temi e le sue forme. Si è già detto del ridimensionamento del numero dei miracoli e delle parabole scelti per la traduzione, si discuterà del tipo di caratterizzazione dei personaggi, ma a questo punto mi preme soffermarmi sull’atteggiamento del poeta nei confronti dei paradossi di cui è ricco l’argomentare di Gesù e dei misteri di cui è permeata la teologia cristiana. Paradossi e misteri, infatti, per quanto rappresentano di tematicamente innovativo, costituiscono un banco di prova severo per un autore che aspiri a integrarsi nella tradizione preesistente. Non sortirebbe alcun effetto la ricerca di corrispondenze nel *Heliand* a certi pronunciamenti forti di Gesù, come, ad



esempio, la conclusione del discorso fatto a Pietro e culminante nel primo annuncio della Passione: *si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me* in Mt. 16,24 (= Taz. 90,5) oppure il drammatico periodo del discorso della montagna iniziante con le parole: *Nolite arbitrari quod venerim mittere pacem in terram: non veni pacem mittere, sed gladium* in Mt 10,34 (= Taz. 44,22). Scontato il desiderio di evitare qualsiasi rischio di disorientamento nei neoadepiti, ai quali il poeta vuol far giungere, pur nella verità dottrinale, un rassicurante messaggio di vita eterna e felice<sup>58</sup>. Tuttavia, proprio la parafrasi del discorso della montagna, con le sue omissioni, le sue conservazioni e le sue innovazioni, si presta a una valutazione più articolata. Propongo di considerare la resa di Mt. 5,14 (= Taz. 25,1): *Vos estis lux mundi. Non potest civitas abscondi supra montem posita* ai vv. 1390b-97a:

[...] gi thesoro ueroldes nu forð  
 sculun lioht uesan liudio barnun,  
 fagar mid firihun oþar folc manag,  
 uulitig endi uunsam: ni mugun iuuua uerk mikil  
 biholan uerðan, mid huilico gi sea hugi cūðeat:  
 than mēr the thiu burg ni mag, thiu an berge stād,  
 hōh holmklīþu biholen uerðen,  
 uurisilic giuuerc, [...]

“[...] d’ora in poi voi sarete la luce di questo mondo per i figli delle genti, splendente per gli uomini, su molti popoli brillante e fulgida: non possono le vostre grandi opere essere nascoste per lo spirito col quale le annunciate, non più di quanto può essere nascosta la città che sta sulla montagna, gli erti colli, le opere gigantesche, [...]”

Un tripudio di aggettivi per significare la eccezionalità di un cristiano autentico che, agendo intenzionalmente per il bene, costruisce opere gigantesche.

<sup>58</sup> Si pensi soltanto che ai vv. 4636b-37a si dice di Dio Padre che *al giscōp, / uuerold endi uunnea* “tutto ha creato, il mondo e la gioia”.



Anche l'ammonizione di Gesù riferita da *Mt. 5,29* (= *Taz. 28,2*) *Quodsi oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum et proice abs te; expedit enim tibi ut pereat unum membrorum tuorum, quam totum corpus tuum mittatur in gehennam*, e ripetuta per la mano, con le opportune variazioni, al versetto successivo (*Mt. 5,30* [= *Taz. 28,3*] *Et si dextera manus tua scandalizat te, abscinde eam et proice abs te; [...]*), viene conservata, ma sembra aver ormai perso la sua drammaticità forse per il trapasso dalla seconda persona singolare a un interlocutore indeterminato e per la sintetizzazione dei vari casi in un unico discorso (vv. 1484-91):

Ef than thana man is *siun* uuli ettha is *suîðare* hand  
 farlêdien is liðo huuilic an lêðan uueg,  
 than is erlo gehuueem ôðar betara,  
 firiho barno, that he ina fram uuerpa  
 endi thana lið lôsie af is lichamon  
 endi ina âno cuma up te himile,  
 than he *sô* mid allun te them inferne,  
 huuerbe mid *sô* hêlun an helligrund.

“Se poi l’occhio o la mano destra, una delle sue membra, vuole portare l’uomo sulla cattiva strada, allora non c’è altro di meglio per chiunque dei figli degli uomini che getti lontano da sé l’occhio e che l’arto stacchi dal corpo e senza ascenda al cielo piuttosto che con tutte le membra precipiti all’inferno, con le membra sane nell’abisso degli inferi.”

Del resto, la riduzione dello straordinario all’ordinario, dell’inspiegabile al razionale, del divino all’empirico è caratteristica dominante anche nel trattamento dei misteri. Innanzi tutto è il caso di sgombrare il campo da un possibile equivoco: come tali le grandi verità soprannaturali non sono identificate in nessun luogo del *Heliand*, se si escludono il sicuro riferimento di *himilisc gerûni* del v. 2437b ai *mysteria regni caelorum* e quello altamente probabile di *girûni* al v. 3<sup>59</sup>. Assai signifi-

<sup>59</sup> Del tutto condivisibile la interpretazione del passo data da J.E. Cathey, *Die*





cativa mi pare la testimonianza dei vv. 5769b-75a relativi alla Resurrezione:

Thuo ni uuas lang te thiu,  
 that thar uuarð thie gêst cuman be godes crafte,  
 hâlag âðom undar thena hardon stên  
 an *thena* lichamon. Liobt uuas thuo giopanod  
 firio barnon te frumu: uuas fercal manag  
 antheftid fan *helldoron* endi te himile ueeg  
 giuuarahht fan thesaro uueroldi.

“Non ci volle molto perché arrivasse lo spirito, per la potenza di Dio, il santo soffio, sotto la pietra dura fino al corpo. Allora si diffuse la luce per il bene degli uomini: si spezzarono le catene di molte porte dell’inferno e si costruì una strada da questo mondo fino al cielo.”

Con una innovazione originale rispetto ai testi biblici, giustamente restii a descrivere il momento della Resurrezione, il poeta del *Heliand* non si perita di disegnare un inedito quadro in cui Dio Padre, come nella creazione, alita un soffio vivificante che penetra, attraverso la dura pietra del sepolcro, nel corpo di Gesù. Segno sensibile del misterioso evento una luce che illumina la strada che dalla terra conduce al cielo. Il poeta, affidandosi alla sua immaginazione, cerca di rendere accessibile ai suoi la realtà del mistero: la descrizione della dinamica dell’avvenimento serve a potenziare la credibilità degli effetti che ne conseguono.

Anche il tema dei Novissimi lo affascina: ben due canti (LII e LIII) sono dedicati alla descrizione del Giudizio Universale e dei suoi segni premonitori. Ecco come è resa dal poeta del *Heliand* la citazione di *L. 21,25* (= *Taz. 145,15*) *Et erunt signa in solæ et luna et in stellis, et in terris presura gentium pre confusione sonitus maris et fluctuum*, ai vv. 4310b-16:

*Rhetorik der Weisheit und Beredtheit im altsächsischen Heliand*, in «Literaturwissenschaftliches Jahrbuch» 37 (1996), pp. 31-46, in particolare p. 44, soprattutto alla luce delle considerazioni svolte nella n. 30.





[...] that uuirðid hêr êr an themu mânnon skîn  
 iac an theru sunnon sô same; gisuerkad siu bêðiu,  
 mid *finistre* uuerðad bifangan; fallad *sterron*,  
 huît heþentungal, endi hrisid erðe,  
 biþod *thius* brêde uuerold - uuirðid sulicaro bôkno filu -:  
 grimmid the grôto sêo, uuirkid thie geþenes strôm  
*egison* mid is ûðiu erðbûandiun.

“[...] dapprima qui si vedrà questo sulla luna e lo stesso sul sole: tutt’e due diventeranno neri, saranno avvolti dall’oscurità. Cadranno le stelle, i bianchi astri del cielo, e si muoverà la terra, tremerà questo vasto mondo – ci saranno molti segni siffatti – infurierà il grande mare, la corrente marina incuterà terrore con le sue onde agli abitanti della terra.”<sup>60</sup>

Per questi versi e, in generale, per la rappresentazione della fine del mondo, dalla *Völuspá* al *Muspilli*<sup>61</sup> la tradizione germanica antica offre numerosi e puntuali riscontri.

Più sobrio, ma non meno significativo è l’intervento del poeta nel canto LVI che tramanda il racconto dell’istituzione della Eucaristia. Si direbbe che ciò che più lo interessa e, forse per il rischio di possibili devianze magiche, lo preoccupa fino al punto di sollecitare un commento sia l’invito di Gesù a celebrare il memoriale dell’avvenimento, ripetendo i suoi gesti (vv. 4643b-47):

Gihuggeat gi *simlun*,  
 that gi *thiu fulgangan*, thiu ik an thesun gômun dôn;

<sup>60</sup> L’emistichio 4314b è stato citato da J. Schwerdt, *Zur Funktion der Parenthese bei Otfrid und im Heliand. Ein Beitrag zur historischen Syntax*, in *Septuaginta quinque. Festschrift für Heinz Mettke*, hrsg. v. J. Haustein et al., Heidelberg 2000, pp. 317-354, ovviamente quale esempio di *Verstehensstützende Parenthese* (p. 347). L’impressione della provvisorietà dei risultati, del resto messa in luce dalla stessa autrice (p. 352: “Dieser Befund gilt grosso modo [*sic!*] auch für das Altsächsische”), è acuita dal fatto che il *Heliand* si presta a una ben più complessa articolazione del corpus.

<sup>61</sup> *Héliand. Text and Commentary*, ed. by J.E. Cathey, Morgantown 2002, pp. 220-222.





mâriad thit *for* menegi: thit is mahtig thing,  
mid thius sculun gi iuuuomu drohtine diuriða frummien,  
habbiad thit mîn te gihugdiun, hêlag biliði, [...]

“Ricordatevi sempre di fare quel che io faccio a questa cena;  
proclamatelo davanti al popolo: è un fatto di grande potenza  
col quale rendete onore al vostro Signore, custoditelo per mio  
ricordo come segno santo, [...]”

Con la forte semplice frase *thit is mahtig thing*, che perpetua un sintagma in tante occorrenze della poesia germanica antica con valore riassuntivo, il poeta ribadisce che è non altro se non la celebrazione compiuta in onore e in memoria del Cristo a garantire l’efficacia del gesto, *hêlag biliði*.

La maggior cautela è stata comunque riservata dal poeta del *Heliand* al mistero dell’Incarnazione che sintetizza nella frase dei vv. 291b-92a: *Uuarð the hêlago gêst, / that barn an ira bôsmā* “Venne lo spirito santo, il bambino nel suo grembo”. Frase breve e icastica, ma preparata dall’unico commento che il poeta si poteva concedere: quello sull’atteggiamento di Maria che rende possibile il disegno di Dio aderendovi *mid leohtu hugi endi mid gilôþon gôdun / endi mid hlutrun treuun* “con animo sincero e con fede buona e con sentimenti di pura fedeltà” (vv. 290-91a). Il passo registra la prima occorrenza nel *Heliand* della parola per ‘fede’ *gilôþo*<sup>62</sup> che è assai significativamente riferita a Maria. Il poeta ha colto bene che l’Incarnazione si sostanzia della volontà e della intelligenza di Dio che col suo spirito realizza e santifica il più ardito dei progetti, il farsi uomo nella persona di suo Figlio. È in questo senso che vanno interpretate le reiterate affermazioni: *an thi scal hêlag gêst fon heþanuuange / cuman thurh craft godes* “su di te scenderà dalla distesa del cielo lo spirito santo per la potenza di Dio” ai vv. 275-76a e *It cumid thurh gibod godes, / hêlages gêstes fon heþanuuanga: / that is Iêsu Krist,*

<sup>62</sup> È attestata anche la grafia *gilôbo*. Per tale duplicità di resa grafica della spirante labiale sonora si veda J.H. Gallée, *Altsächsische Grammatik*, 2. völlig umgearbeitete Auflage, Halle – Leiden 1910, § 163a.





*godes êgan barn, / uualdandes sunu* “Viene per ordine di Dio, dello spirito santo dalla distesa del cielo: è Gesù Cristo, l’unigenito di Dio, il figlio del Signore” ai vv. 324b-27a<sup>63</sup>. Su queste basi, alla fine del canto, ai vv. 334b-36a, quasi a conclusione del ragionamento sull’Incarnazione, il poeta con sorprendente lucidità definisce Gesù Uomo-Dio attraverso un ossimoro che rende la perfetta pienezza della persona di Gesù, vero Dio e vero uomo:

[...] endi *siu sô sûbro drôg*  
 al te huldi godes hêlagna gêst,  
 gôdlîcan gumon, [...]

“[...] ed ella portò in grembo in piena purezza, tutto per compiacere a Dio, lo spirito santo, il magnifico uomo, [...]”

Il poeta ha anche messo bene in luce in questi versi il ruolo e la potenza della fede di Maria, che, accettando tutto per compiacere a Dio, dimostra che la fede è fatto di volontà e di cuore. Non si dimentichi che nella versione sassone la risposta di Maria all’angelo, iniziante con un plastico *Than ic hêr garu standu* “Eccomi qui, sono pronta” (v. 283b),



<sup>63</sup> Assolutamente inadeguata la teoria, avanzata da G.R. Murphy, *The Saxon Savior: The Germanic Transformation of the Gospel in the Ninth-Century Heliand*, New York - Oxford 1989, secondo il quale per il poeta del *Heliand* a incarnarsi fu lo Spirito Santo, e cioè la terza persona della Trinità (p.45), anche se, nella presunzione che “the *Heliand* does exhibit the anti-Arian, docetist bias of its time”, conviene comunque che “to say that the *Holy Spirit*, not the Son, is the child of Mary’s womb is simply a blunder that exceeds all that is even required for good docetism” (p. 44). A prescindere dal fatto che i passi citati si rifanno rispettivamente a *L.* 1,35 (= *Taz.* 3,7) *spiritus sanctus superveniet in te* e a *Mt.* 1,20 (= *Taz.* 5,8) *quod enim in ea natum est, de spiritu sancto est*, l’identificazione del bambino di Maria con la terza persona della Trinità si renderebbe necessaria solo se si ammettesse che lo spirito santo non è prerogativa né del Padre né del Figlio. Senza contare poi che, in linea con *J.* 14,26 (= *Taz.* 165,4) *Paracletus autem spiritus sanctus, quem mittet pater in nomine meo [...]*, ai vv. 4707b-08, Gesù dice esplicitamente: *endi iu sendian scal / fan hebanrikie hêlagna gêst* “e vi manderò dal regno dei cieli lo Spirito Santo”.





era stata arricchita di una frase originale: *nis mi hugi tuîfli, / ne uuord ne uuîsa* “non vacilla nel dubbio il mio animo, né la parola né l’azione” (vv. 287b-88a). Frase che chiarisce l’atto di fede come scelta fatta nell’assenso della coscienza, in piena libertà, col coinvolgimento di tutta la persona. Efficacissima la similitudine proposta ai vv. 2474-78, nella spiegazione della parabola del seminatore, per significare la delicatezza del processo che culmina nella conquista della fede:

Than brêdid an thes breostun that gibod godes,  
 thie lubigo gilôbo, sô an themu lande duod  
 that korn mid kîdun, thar it *gikund* hâbad  
 endi imu thiu *uurð* bihagod endi *uuederes* gang,  
 regin endi sunne, that it is reht hâbad.

“Allora a lui si diffonde nel petto l’ordine di Dio, la fede consapevole, come fa nel terreno il grano coi germogli, là dove trova terra buona e suolo adatto e cambio di stagione, pioggia e sole, cosicché ne trae vantaggio.”

Con acume e sapienza religiosa il poeta del *Heliand* descrive in atto in Maria tutto ciò che negli altri è inevitabilmente in potenza per la necessaria paideia della coscienza, che passa attraverso la manifestazione di una libera volontà, il raffinamento delle intenzioni e dei sentimenti, l’acquisizione di conoscenze. Non meraviglia, soprattutto se si ha in mente la storia delle conversioni forzate ed effimere dei Sassoni, che il poeta si affanni in più luoghi del *Heliand* ad accreditare l’idea che credere è sempre un voler credere e che non esista fede senza purezza di cuore, fiducia e fedeltà nei confronti di Dio. Tra le tante testimonianze sulla necessità di una fede *ex voluntate*, segnalo quella dei vv. 943b-44a nei quali *uullio* e *gilôþo* arrivano a saldarsi in uno stretto rapporto di variazione:

Hebbiad euuan uullion tharod,  
 liudi euuan gilôþon: [...]

“Conservate, genti, i vostri convincimenti, la vostra fede: [...]”







Così come trovo felice l'idea di far precedere la richiesta di aiuto del buon ladrone a Gesù dalla confessione del v. 5598a: *Ik uilliu thar gilôþian tuo* "Io voglio davvero credere". Così come trovo ispirata a un prudente realismo la resa di *J. 10,42 (= Taz. 134,11) Et multi crediderunt in eum* con la frase: *gilôþda thie uuolda / an is hêlagun uuord* "credeva alle sue sante parole chi voleva" (vv. 3961b-62a).

Ancor più insistito è il riferimento alla purezza del cuore: viene da domandarsi se talune opportunistiche conversioni soprattutto da parte di nobili sassoni non abbiano spinto il poeta a tornare più volte sulle ragioni di onestà intellettuale e di intransigenza morale che devono ispirare chi crede. Anche in questo caso si moltiplicano le testimonianze che sono tutte accomunate dall'impiego dell'aggettivo *hluttar* o dell'avverbio *hluttro* nelle più svariate combinazioni. Per esempio, a proposito della fede del centurione di Cafarnao, si legge ai vv. 2125b-29a:

[...] *quað that hi an Iudeon huergin  
undar Israheles aboron ne fundi  
gemacon thes mannes, the io mêr te gode  
an themu landskepi gelôþon habdi,  
than hluttron te himile: [...]*

"[...] disse che in nessun altro luogo, tra i Giudei, tra i figli di Israele aveva trovato un uomo simile a questo, che mai in quella regione avesse più fede in Dio, più pura<sup>64</sup> nel cielo: [...]"

Così, ai vv. 897b-98a, Giovanni Battista si ripropone di insegnare ai suoi *huuô sea sculin iro gilôþon haldan / thurh hluttran hugi* "come debbano conservare la loro fede con cuore puro".

Il côté negativo di questa posizione è rappresentato dalle tante testimonianze relative ai non credenti, agli *ungilôþiga*, come sono chia-

<sup>64</sup> E. Baldauf, *Die Syntax des Komparativs im Gotischen, Althochdeutschen und Altsächsischen*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München, 1938, p. 21.





mati al v. 3006b. Questi per antonomasia sono i Giudei, così anche ai vv. 3002b-05a, che però sembrano scritti da chi ha personalmente conosciuto tra i suoi la pena del tradimento e del dubbio:

[...] im is helpono tharf,  
 thea liudi sind farlorane, farlâten habbiad  
 uualdandes uuord, that uuerod is getuiflid,  
 drîbad im dernean hugi, [...]

“[...] hanno bisogno di aiuto, sono perse le genti, hanno abbandonato la parola del Signore, vacilla nel dubbio il popolo, si abbandonano a sinistri pensieri, [...]”

Le motivazioni di questo rifiuto della fede sono sempre psicologiche: i Giudei hanno un cuore duro, *hardene môd* (v. 2362b), un animo malvagio, *grimman hugi* (v. 4263b), sono capaci di nutrire una fortissima avversione, *suiðo starkan strîd* (v. 2363a), anzi una odiosa avversione, *lêðen strîd* (v. 4267a)<sup>65</sup>.

Del resto, proprio con una felice intuizione psicologica, il poeta riesce anche a oggettivare, con la concretezza e la referenzialità necessarie, la sua concezione di fede religiosa. È opportuno sottolineare che soltanto lucidità intellettuale e sensibilità estetica possono avergli suggerito l'atto innovativo più perspicuo, capace di caratterizzare e di condizionare la fisionomia dell'intero poema, e cioè l'assimilazione del Cenacolo al *comitatus* germanico, l'identificazione di Gesù col *drohtin*<sup>66</sup>, col capo della schiera, e dei discepoli coi suoi membri<sup>67</sup>. Quale modo migliore, allora, per circoscrivere un concetto che rischiava di ri-

<sup>65</sup> Sulla caratterizzazione assolutamente negativa degli Ebrei si veda H. Haferland, *Der Haß der Feinde. Germanische Heldendichtung und die Erzählkonzeption des Heliand*, in «Euphorion» 95 (2001), pp. 237-256, soprattutto da p. 247.

<sup>66</sup> Oltre a *drohtin* sono epiteti di Gesù *thiodan*, *hërro*, *frâho* e *uualdand*.

<sup>67</sup> Oltre che coi vari nomi per 'uomo' e per 'eroe' (*man*, *gumo*, *erl*, *uuer*, *helið*), il discepolo è anche chiamato *jungaro*, *gisîð* e *thegan*, propriamente tutti 'servitore, seguace', significato che nel *Heliand* andrà precisandosi in senso cristiano.



manere astratto, che comparare, fatti i debiti conguagli sul piano linguistico, la fede religiosa con la fedeltà e la fiducia che animano il *comitatus*? Presentare il sacro secondo le categorie culturali della comunità di riferimento è consuetudine generalizzata, segno tangibile di un atteggiamento di *Aufnahme* della religione<sup>68</sup> e della predisposizione alla sua rielaborazione. Nel caso in esame la sovrapposizione è davvero perfetta perché, da un lato, mette in luce i consimili legami di mutua lealtà – si chiamino essi fede, fedeltà, fiducia –, dall’altro, dando voce a Gesù, Uomo-Dio garante della nuova alleanza, supera i problemi inevitabilmente connessi alla imperscrutabilità della volontà divina. Lo studio delle occorrenze di *treuwa* consente di delineare il divenire del processo che dalla fedeltà al patto porta alla fede in Colui che quel patto ha sancito. Se non bastassero la etimologia e la stessa confrontabilità col got. *triggwa* ‘patto, alleanza’, inequivocabile è il senso del v. 4576 in cui il Cristo preannuncia: *uuli iuuuar tueliþio ên treuana suïkan* “uno di voi dodici tradirà il patto di fedeltà”. Del resto, i discepoli erano stati scelti *thurh iro treuua gôda* (v. 2904a), requisito indispensabile per chiunque aspiri a diventare uomo di Dio (*Treuua sind sô gôda / gumono gehuili-cumu*, vv. 2489b-90a). Di *hluttra treuua* ha senso parlare nel caso di Maria soprattutto quando, in una sequenza di sintagmi coordinati, come si è visto ai vv. 290-91a, si mira a esplicitare il coinvolgimento di tutta la sua persona nel progetto di Dio. La prova definitiva che l’antica parola germanica ha adattato la sua semantica al contesto religioso si rinviene nelle frasi dei vv. 902b-03a: *sô huue sô habad hluttra treuua / up te them alomahþigon gode* “chiunque abbia fede pura nell’onnipotente Dio” e dei vv. 2472b-73: [...] *that is môd draga / hluttra treuua te heþencuninge* “[...] sì che il suo cuore si guadagni la fede pura nel Re dei cieli”. Qui il passaggio a un vero significato di ‘fede’ è senz’altro compiuto<sup>69</sup>.

<sup>68</sup>W. Baetke, *Die Aufnahme des Christentums durch die Germanen. Ein Beitrag zur Frage der Germanisierung des Christentums*, Darmstadt 1959.

<sup>69</sup> Per la descrizione del processo di mutazione semantica di altre parole in senso cristiano, si vedano M. Ohly-Steimer, *huldi im Heliand*, «ZfdA» 86 (1955/56), pp.



Del resto, tutto il poema vive di questa strategia dell'accomodamento<sup>70</sup> che, naturalmente, per arrivare a essere linguistico, deve essere stato prima culturale. Oserei dire che il poeta ne deriva la ragione della sua originalità perché è totalmente sua l'abilità di cogliere possibili integrazioni, di valorizzare eventuali interferenze, di suggerire accettabili trasformazioni<sup>71</sup>, avendo come bussola del suo cammino la tradizione poetica. È, infatti, la tradizione poetica che, coi suoi temi, i suoi stilemi, il suo lessico, orienta il racconto evangelico, talvolta solo per potenziarne l'intonazione epica, talaltra per enfatizzare situazioni valori ed esperienze familiari al pubblico sassone. Tant'è vero che può capitare che il poeta si lasci prendere la mano, e proprio nell'ambito in cui era riuscito a rendere più fluida l'omologazione della cultura pagana a quella cristiana per la sostanziale identificazione degli ideali e delle consuetudini della *Gefolgschaft* con quelli dei discepoli<sup>72</sup>. Alludo alla resa delle parole di Tommaso *eamus et nos, ut moriamur cum eo* di *J. 11,16* (= *Taz. 135,8*), ai vv. 3993-4001a:

Thuomas gimâlda – uuas im githungan mann,  
*diurlîc* drohtines thegan –: ‘ne sculun uui im thia dâd lahan,’  
 quathie,  
 ‘ni uuernian uui im thes uuillien, ac uuita im uuonian mid,  
 thuoloian mid *ûsson* thiodne: that ist thegnes cust,  
 that hie mid is frâhon samad fasto gistande,  
 dôie *mid* im thar an duome. Duan ûs alla sô,  
 folgon im te thero ferdi: ni lâtan ûse *ferah* uuið thiu  
 uuihtes uuirðig, *neþa* uui an them uuerode mid im,  
 dôian mid ûson drohtine. [...]

81-119 e H. Rupp, *Leid und Sünde im Heliand und in Otfrids Evangelienbuch*, in «PBB» (H) 78 (1956), pp. 421-469 e 79 (1957), pp. 336-379.

<sup>70</sup> J. Rathofer, *op. cit.*, pp. 50-56.

<sup>71</sup> Uso le parole impiegate da E.S. Dick, *Kultureller Transfer und semantische Transformation im 'Heliand'*, in *De consolatione philologiae: Studies in Honor of Evelyn S. Firchow*, ed. by A. Grotans et al., Göttingen 2000, pp. 23-30.

<sup>72</sup> Sulle coincidenze tra etica germanica ed etica cristiana, si veda D.H. Green, *The Carolingian Lord. Semantic Studies on four Old High German Words Balder, Frô, Truhtin, Hêrro*, Cambridge 1965, soprattutto alla p. 114.



“parlò Tommaso – era un uomo a lui devoto, un magnifico seguace del Signore –: ‘non dobbiamo, disse, biasimare il suo operato – non contrastiamo la sua volontà! – dobbiamo, invece, resistere con lui, soffrire con il nostro capo: questo è il vanto del seguace che accanto al suo signore stia ben saldo, muoia con lui nell’ora del giudizio. Facciamo noi tutti così, seguiamolo su questa strada: non lasciamo che la nostra vita per questo non valga nulla, se in mezzo a quella gente con lui, col nostro capo non moriamo. [...]”

Nessuno scarto fin qui dalla sovrapposizione tra etica germanica ed etica cristiana. Ma la chiusa ai vv. 4001b-02a:

[...] Than lêbot ûs thoh duom after,  
*guod uuord* for gumon.’

“[...] Per noi dopo rimarrà comunque la fama, le buone parole davanti agli uomini.”

si rivela ispirata unicamente dalla logica eroica della immortalità affidata alla gloria, tanto ben documentata nella tradizione germanica a cominciare dal *Beowulf*. Il prevalere del topos è, secondo me, più forte anche della presunzione che si alluda alla fama del martirio. Come assolutamente ininfluente ai fini di quello che qui si vuol dimostrare è l’elogio della umiltà che conclude il discorso di Pietro nella imminenza della Passione, e che certo è la risposta tanto al desiderio di gloria di Tommaso quanto alla superbia di Pietro.

Il ripetuto riferimento alla tradizione poetica esige una precisazione: il *Heliand* riesce a superare l’isolamento in cui lo ha gettato la rovina dell’intera letteratura sassone grazie a quelle consonanze che a livello di temi, di forme, di stile e di metrica ne consentono un facile e quasi atteso inquadramento nel più ampio contesto germanico. Una solidarietà di tal genere è particolarmente costruttiva perché permette, da un lato, di individuare caratteristiche specifiche della poesia germanica, dall’altro di riferire con buona verosimiglianza al mondo sassone le esperienze di cui sono ricche le letterature delle altre lingue del gruppo. Non pare pertanto arbitrario postulare anche in ambiente sassone l’esi-



stenza di una tradizione poetica locale nella quale il *Heliand*, in quanto espressione di una poesia teologicamente e formalmente colta ed evoluta, costituirebbe il punto non certo di partenza ma di arrivo, raggiunto dopo l'iniziale esperienza dei brevi carmi eroici e dei componimenti epici di argomento pagano<sup>73</sup>. La esperienza acquisita nella elaborazione e nella frequentazione dei vari generi letterari della tradizione autoctona, la esperienza, dunque, degna del *non ignobilis vates* di cui parla la *Praefatio*, ha consentito al poeta del *Heliand* di ambientare, entro la possente cornice epica, singoli quadri con connotazioni eroiche o elegiache.

Celeberrima è la scena del ferimento di Malco di cui cito solo i versi 4869b-74 per la felice caratterizzazione di Pietro, possibile protagonista di ogni duello:

Thô he gibolgan geng,  
 suîðo thrîstmôð thegan for is thiodan *standen*,  
 hard for is hêrron: ni uuas imu is hugi tuîfli,  
 blôð an is breostun, ac he is bil atôh,  
 suerd bi sîdu, slôg imu tegegnes  
 an thene *furiston* fiund folmo crafto, [...]

“Allora, infuriato, andò il seguace nella sua grande audacia a piantarsi davanti al suo signore, con coraggio davanti al suo capo: non gli vacillò l'animo per la paura nel petto, ma estrasse la spada, l'arma che portava al fianco, si avventò contro sul primo nemico con la forza delle mani, [...]”

Tra le tante descrizioni della natura ricordo i versi 2241b-46a del canto XXVII, per la drammatica rappresentazione della tempesta sul mare:

<sup>73</sup> Del tutto convincenti le considerazioni svolte al riguardo da Wolfgang Haubrichs, *Rituale, Feste, Sprechhandlungen: Spuren oraler und laikaler Kultur in den Bibelen des Heliand und Otfrids von Weîßenburg*, in *Orality and Literacy in the Middle Ages. Essays on a Conjunction and its Consequences in Honour of D.H. Green*, ed. by M. Chinca a. C. Young, Turnhout 2005, pp. 37-66.





Thuo bigan thes uuedares craft,  
 ûst up stîgan, ûđiun uuahsan;  
 suang gisuerc an gimang: thie sêu uuarđ an hruoru,  
 uuan uuind endi uuater; uueros sorogodun,  
 thi u meri uuarđ sô muodag, ni uuânda thero manno nigên  
 lengron lîbes.

“Cominciò allora la veemenza della tempesta, il vento di burrasca a rinforzare, le onde a crescere; tutto insieme calò il buio: il lago ribolliva, acqua e vento infuriavano, gli eroi furono presi dal panico, la massa d’acqua era tanto agitata che nessuno degli uomini sperava in una vita più lunga.”<sup>74</sup>

Infine, nel canto dedicato alla strage degli innocenti, ai vv. 744b-51a, il dolore delle madri di Bethlemme è insieme impotenza, pianto e disperazione:

Thia môdar uuiopun  
 kindiungaro qualm. Cara uuas an Bethleem,  
 hofno hlûdost: thoh man *im* iro herton an tuê  
 sniđi mid suerdu, thoh ni mohta im gio sêrara dâd  
 uuerđan an thesaro uueroldi, uuîbun managun,  
 brûdiun an Bethleem: gisâhun iro barn biforan,  
 kindiunge man, qualmu sueltan  
 blôdag an iro barmun.

“Le madri piangevano la morte dei bambini. Si diffuse a Bethlemme il compianto, il più forte dei lamenti: se anche si fosse tagliato loro il cuore in due con una spada, mai poteva in questo mondo evento più doloroso capitare alle molte donne, alle

<sup>74</sup> La descrizione perde un effetto sicuramente voluto di grande dinamicità a considerare la coppia *uuind endi uuater* una semplice *Umschreibung* per ‘mare’, come fa S. Häusler, *Zwillingsformeln im altsächsischen Heliand*, in *Historisch-vergleichende Sprachwissenschaft und germanische Sprachen*, hrsg. v. M. Fritz u. I. Wischer, Innsbruck 2004, pp. 35-48, qui p. 41.





spose di Bethlemme: si videro i loro bambini, i piccoli uomini,  
morire davanti, trucidati in grembo, in una pozza di sangue.”<sup>75</sup>

In sostanza, quel che emerge è che il poeta sa originalmente creare figure e descrivere situazioni. Così, ad esempio, ai vv. 198b-201a spicca per la sua originale freschezza la descrizione del piccolo Giovanni<sup>76</sup>:

Iohannes quam  
an liudeo lioht. lik uuas im scôni  
uuas im fel fagar, fahs endi naglos,  
uuangun uuârun im uulitige.

“Venne alla luce Giovanni: aveva un bel corpo, la pelle delicata, erano uno splendore le sue guance, i capelli e le unghie.”

Altrettanto vivace è, ai vv. 2399b-400, la rappresentazione del calpestio delle persone e degli animali in una strada:

[...] thar stôpon gungun,  
hrosso hôfslaga endi heliðo trâda;

<sup>75</sup> R. Lühr, *Absolute und relative Begriffe in der Dichtersprache des Heliand. Syntax und Semantik von Abstrakta und Stabreimtechnik*, in *Septuaginta quinque* cit., pp. 219-237, cita, al v. 747, l'occorrenza dell'astratto *dâd* unito a un aggettivo portatore di allitterazione (p. 234) tra gli esempi di “ein kompliziertes syntaktisch-semantisches Regelwerk, das der Dichter vollkommen sprachrichtig für seine Stabreimdichtung genutzt hat” (p. 236).

<sup>76</sup> La descrizione del neonato si pone come evidente contrappunto a quella degli anziani genitori, colti nel decadimento dell'età. Ai vv. 150b-156a: [...] *nu uuit sus gifrôdod sint / – haþad unc eldi binoman elleandâdi, / that uuit sint an uncro siuni gislekit endi an uncin sîdun lat; / flêsk is unc antfallan, fel unscôni, / is unca lud giliðen, lik gidrusnod, / sind unca andbâri ôðarlîcaron, / môd endi meginraft – [...]*: “[...] noi due adesso siamo così anziani, tanto l'età ci ha portato via le forze, che siamo deboli di vista e stanchi nelle membra, la carne è avvizzita, la pelle brutta, la figura è sformata, il corpo sciupato, sono cambiati l'aspetto, l'umore e le capacità, [...]”.





“[...] in cui si rincorrevano le orme, di zoccoli di cavalli e di passi d'uomo.”

Il *Heliand* è tutto questo, ma non soltanto questo. Anzi, occorre onestamente riconoscere che dà la fisionomia al poema, proprio nel suo risvolto retorico di enfatica magniloquenza, la combinazione di determinati caratteri, soprattutto sintattici e metrici, che già Heusler aveva individuato con accuratezza<sup>77</sup>. Lo sfasamento tra sequenza sintattica e misura metrica con conseguente incremento del cosiddetto *Hakenstil*, il potenziamento delle costruzioni ipotattiche, il frequente ricorso all'*oratio obliqua* e, per contro, la diffusione di una costruzione caratterizzata dal repentino passaggio dal discorso indiretto a quello diretto<sup>78</sup>, l'incremento dello stilema della variazione, e ancora l'arricchimento del sillabismo atono con conseguente creazione di anacrusi pesanti e di versi ipermetrici, la ricerca dell'allitterazione sillabica<sup>79</sup>, per citare solo le innovazioni più significative. La lettura del *Heliand*, che ovviamente è la sola a rivelare la forza della sinergica contestualità dei singoli caratteri individuati, conferma la indiscussa validità dell'analisi heusleriana, che appare superata solo nella sua conclusione finale, nella pretesa della scoperta di un rapporto certo di filiazione del *Heliand* dall'epica anglosassone. Non perché si voglia mettere in dubbio l'esistenza e l'importanza dei forti legami che continuarono a tenere uniti i Sassoni dell'isola a quelli del continente: basterebbe soltanto pensare al ruolo svolto dai missionari anglosassoni nella evangelizzazione dei Sassoni o, qualche secolo dopo, alla copiatura e conservazione in Inghilterra di uno dei

<sup>77</sup> A. Heusler, *Heliand, Liedstil und Epenstil*, in «ZfdA» 57 (1920), pp. 1-48, rist. in *Kleine Schriften*, I, Berlin 1943, pp. 517-565.

<sup>78</sup> A.M. Guerrieri, *Grammatica e poesia del Heliand nell'avvicinarsi di discorsi indiretti e diretti*, in «AION-Fil.germ.» XXVIII-XXIX (1985-86), pp. 253-289.

<sup>79</sup> Che sia abbastanza diffusa nelle parole allitteranti del *Heliand* la ripetizione non solo della medesima consonante, ma anche della medesima vocale nella sillaba iniziale è osservazione fatta da W.P. Lehmann, *The Alliteration of Old Saxon Poetry*, in «Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap» Suppl. Bd. III, Oslo 1953, pp. 7-38, rist. in *Der Heliand* cit., pp. 144-176, qui p. 163 e segg.



manoscritti del *Heliand*. Piuttosto ricerche ulteriori hanno bene dimostrato che con estrema cautela devono essere valutate le eventuali affinità: non solo perché potrebbero essere il segno superstite della comune origine germanica<sup>80</sup> o il frutto della medesima indipendente reazione da parte di due culture e lingue contigue alla medesima istanza espressiva, ma anche perché, non fosse altro che per le dubbie datazioni delle opere dell'epica religiosa anglosassone, rimarrebbe sempre da accertare da quale area parta l'innovazione<sup>81</sup>.

In realtà, al di là di supposte influenze del mondo anglosassone, al di là di sicure evoluzioni rispetto alla tradizione preesistente, quel che conta è che il poeta del *Heliand* non si sia rivelato uno stanco banale ripetitore, ma abbia elaborato uno stile suo proprio, che certo risponde al gusto di chi nella sontuosità delle forme vede lo strumento e il complemento necessari a esprimere la elevatezza dei contenuti. Nello spazio dilatato di versi che, spinti ben oltre le regole tradizionali, si caricano di lente movenze, il poeta indugia in costruzioni cui soprattutto il reiterato impiego di variazioni conferisce un andamento enfatico e ampolloso. In effetti, la variazione si è potuta affermare nel *Heliand* perché non è solo un espediente idoneo a risolvere problemi metrico-stilistici<sup>82</sup>. È il mezzo



<sup>80</sup> Sulla esistenza di un comune patrimonio di formule e di tecniche stilistiche risalenti alla tradizione orale germanica meridionale, si veda R. Zanni, *Heliand, Genesis und das Altenglische. Die altsächsische Stabreimdichtung im Spannungsfeld zwischen germanischer Oraltradition und altenglischer Bibelepik*, Berlin - New York 1980, pp. 140-157.

<sup>81</sup> L'incertezza permane persino per il *Cristo III*, le cui affinità col *Heliand* erano state messe in luce già da D. Hofmann, *Die altsächsische Bibelepik ein Ableger der angelsächsischen geistlichen Epik?*, in «ZfdA» 89 (1959), pp. 173-190, rist. con un *Nachtrag 1972* in *Der Heliand* cit., pp. 315-343. Si ricordino al riguardo le conclusioni di E.G. Stanley, *The Difficulty of Establishing Borrowings between Old English and the Continental West Germanic Languages*, in *An Historic Tongue. Studies in English Linguistics in Memory of Barbara Strang*, ed. by G. Nixon a. J. Honey, London - New York 1988, pp. 3-16, il quale, almeno sulla base dei dati lessicali, non ritiene che si possa delineare la necessaria "evidence either for Old Saxon origins of *Christ III*, nor even for Old English origins of *Heliand*" (p. 12).

<sup>82</sup> Non a caso W.P. Lehmann, *art. cit.*, in un discorso generale che muove dal-





di cui il poeta si serve per unificare fonti diverse, per esaltare il prestigio di un personaggio o l'importanza di un avvenimento, per potenziare la efficacia dell'insegnamento religioso, per paludare l'elocuzione tanto meglio se con qualche neologismo "cristiano" coniato su uno stampo *per* così dire "pagano"<sup>83</sup>.

Non deve meravigliare che dei più significativi caratteri del *Heliand* si sia colta soprattutto la valenza sul piano stilistico: in verità, quando non è autoreferenziale, ogni altro discorso, a cominciare da quello propriamente linguistico, che pure è necessario e doveroso affrontare, si presenta arduo<sup>84</sup>, dal momento che risente fortemente dei condizionamenti storici cui si è già fatto cenno. Innanzi tutto l'assenza di una significativa produzione letteraria basso-tedesca: oltre alla *Genesis*, i pochi e a loro volta non meno problematici documenti minori, una omelia, le glosse, gli *Heberegister* e poco altro, non sono, per evidenti ragioni di tipologia e cronologia di testi, interlocutori attivi del *Heliand*, almeno non fino al punto di poter dare un contributo importante al riconoscimento della varietà dialettale del sassone che in esso si rispecchia, ammesso che quella del *Heliand* si possa definire tale. Del resto, anche a limitarsi ai soli testimoni diretti, la descrizione unitaria delle caratteristiche fonologiche e morfologiche della lingua del *Heliand* viene a essere ostacolata dalle discordanti testimonianze dei manoscritti e dalle incertezze di un sistema grafico non collaudato e ancora privo di regole fisse<sup>85</sup>.

l'assunto "There is no need to demonstrate the *Heliand* poet's ability to alliterate" (p. 148), tiene a precisare: "The technique of variation so characterizes his style that one is rarely aware of his resorting to stereotyped lines to fill the requirements of his form" (pp. 148-149).

<sup>83</sup> P. Pachaly, *Die Variation im Heliand und in der altsächsischen Genesis*, Berlin 1899.

<sup>84</sup> Per contestualizzare il problema, può essere istruttivo scorrere, malgrado le molte e significative lacune, i titoli collazionati da M. Pierce, *An Overview of Old Saxon Linguistics, 1992-2008*, in *Perspectives on the Old Saxon Heliand*, ed. by V.A. Pakis, Morgantown 2010, pp. 63-89.

<sup>85</sup> Vista la situazione anche nel dominio alto-tedesco, ha valenza eminente-





Non è un caso che per il problema della identificazione della *Heimat* del *Heliand*, verosimilmente connesso a quello della patria del suo autore, si siano proposte soluzioni anche significativamente diverse, tutte nella sostanza riconducibili alla ineguale valutazione dei dati desunti dall'osservazione dei singoli manoscritti. Dunque, peculiarità linguistiche o paleografiche hanno suggerito come luogo di composizione del *Heliand* località come Corvey sulla Weser, Werden, Münster, Paderborn, Utrecht, Magonza, la regione del Merseburg/Halberstadt, la Sassonia nord-orientale e, naturalmente, Fulda, per citare solo le ipotesi più accreditate<sup>86</sup>. Una simile disparità geografica e culturale riflette quella che si suole definire la *Mittelstellung* del sassone antico<sup>87</sup>, e cioè il suo caratteristico dualismo di lingua che, da un lato, condivide isoglosse con l'anglosassone e il frisone<sup>88</sup>, dall'altro reca i segni della massiccia influenza dei fiorenti dialetti franchi<sup>89</sup>. Una così peculiare facies linguistica trova una sicura spiegazione storica nella estrema mobilità delle tribù sassoni: quelle che non migrarono in Britannia arricchirono, attraverso contatti con altre tribù continentali, la loro lingua ingevone di caratteristiche verosimilmente istveoni<sup>90</sup>. A queste considerazioni se ne aggiunge



mente dimostrativa la tesi enunciata da T. Klein, *Phonetik und Phonologie, Graphetik und Graphemik des Altniederdeutschen (Altsächsischen)*, in *Sprachgeschichte. Ein Handbuch zur Geschichte der deutschen Sprache und ihrer Erforschung*, 2. vollständig neu bearbeitete u. erweiterte Auflage, hrsg. v. W. Besch *et al.*, 2. Teilband, Berlin - New York 2000, pp. 1248-1252, secondo la quale "Die asächs. Graphemsysteme sind im wesentlichen durch unterschiedliche Adaption und Modification aus dem ahd. Schreibsystem entwickelt" (p. 1248).

<sup>86</sup> Largo spazio all'esame delle diverse proposte ha dedicato S. Lupi, *art. cit.*, *passim*.

<sup>87</sup> *Mittelstellung* che, comunque, non inficia la originalità del sassone all'interno del gruppo germanico: al riguardo si veda S. Krogh, *Die Stellung des Altsächsischen im Rahmen der germanischen Sprachen*, Göttingen 1996.

<sup>88</sup> Fino alla "provocazione" riassunta tutta nel titolo del lavoro di T. Klein, *Die Straubinger Heliand-Fragmente: Altfriesisch oder Altsächsisch?*, in «Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik» 31-32 (1990), pp. 197-225.

<sup>89</sup> T. Klein, *Im Vorfeld des Althochdeutschen und Altsächsischen*, in *Entstehung des Deutschen* cit., pp. 241-270.

<sup>90</sup> M. Korhammer, *Altenglische Dialekte und der Heliand*, in «Anglia» 98



poi un'altra direttamente connessa alla cronologia dei documenti sassoni tramandati: il fatto che tutti non siano anteriori all'epoca carolingia, meglio che siano senz'altro successivi all'annessione della Sassonia al regno franco, lascia intravedere uno scenario politico e culturale che favorisce ulteriormente gli scambi tra le due aree tedesche, scambi che comunque sono nel senso di una progressiva inesorabile *Verdeutschung* del sassone<sup>91</sup>.

Il discorso però si complica per un altro motivo: non è né storicamente né metodologicamente corretto identificare il sassone *tout court* con la lingua del *Heliand*, che, in quanto lingua poetica, obbedisce sotto ogni aspetto a regole sue proprie, anzi alle regole dettate dal suo autore. La percezione della singolarità di questa esperienza linguistica è tale che molti studiosi hanno ritenuto di doverla associare al nome di Fulda perché là meglio che in ogni altra località della Germania medievale si sarebbero realizzate le condizioni ideali dal punto di vista linguistico ed evidentemente culturale per creare un'opera simile<sup>92</sup>. In sostanza, il sincretismo linguistico di Fulda potrebbe chiarire la natura per così dire composita della lingua del *Heliand*: essa potrebbe essere segno dell'artificialità tipica di un idioma poetico<sup>93</sup>, la cui elaborazione si può ammettere con sufficiente credibilità tra le molteplici iniziative fuldensi. Dunque una lingua sovradialettale; più precisamente, a seguire il ragionamento della Dal è da ritenere “daß zusammen mit der epischen Formtechnik sicherlich auch eine traditionelle dichterische Sprache von einem einigermaßen festen, überdialektalen Charakter bestanden hat, die der Helianddichter mit der Form zugleich übernommen hat”<sup>94</sup>. Ri-

(1980), pp. 85-94, comunque non dubita che persino “einige dialektale Gegensätze des Altenglischen bis auf die kontinentale Periode zurückzuführen sind” (p. 94).

<sup>91</sup> S. Krogh, *op. cit.*, p. 108.

<sup>92</sup> Efficacissime, pur nella loro sinteticità, le parole spese a favore di Fulda da H. de Boor, *Von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung. 770-1170*, 9. Auflage bearbeitet v. H. Kolb (= *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*, begründet v. H. de Boor u. R. Newald, I Band), p. 57.

<sup>93</sup> Già H. Collitz, *art. cit.*, considerava la lingua del *Heliand*, come quella omerica, “a mere literary and artificial mixture of dialects” (p. 133).

<sup>94</sup> I. Dal, *Zur Stellung des Altsächsischen und der Heliandsprache*, in «Norsk



costruzione questa che ha il pregio di ancorare la creatività del poeta all'autorità e al prestigio della tradizione.

Concludo con una ultima citazione. Quando Zaccaria, scontata la punizione che lo aveva reso muto, riprende parlare (v. 237b: *endi ôc aftar mid is uuordu gisprac* “e dopo si espresse anche a parole”), il poeta commenta, ai vv. 238b-39a: *habda im eft is sprâca giuuald, / giuuitteas endi uuîsun* “il suo eloquio riacquistò efficacia di significato e di espressione”. Non sto qui a chiedermi a quale livello di teorizzazione il poeta abbia acquisito la consapevolezza dell'importanza dei due aspetti fondamentali del segno linguistico, di ogni comunicazione umana, di ogni espressione artistica; so però che si è preoccupato che anche la sua poesia avesse *giuuald giuuitteas endi uuîsun*. E, quando leggo, non lo dimentico!

