

Carla Riviello*

*Dono gratuito ed elemosina silenziosa
dal Taziano al Heliand*

I precetti centrali della dottrina cristiana esposti da Matteo nel *Discorso della montagna* (Mt 5,1-7,29) esortano i fedeli a scardinare la linearità di atteggiamenti usuali, connaturati a un sentire comune, per condurre la propria esistenza terrena in una prospettiva completamente diversa. Così, nell'ampia sezione compresa tra Mt 5,21 e Mt 5,48, attraverso la formulazione delle cosiddette antitesi, Gesù presenta ai discepoli un'interpretazione autorevole e nuova della volontà di Dio¹. Indicazioni concrete da attuare in situazioni della vita quotidiana chiedono, infatti, al credente di spezzare e superare l'effetto speculare dei rapporti tra gli uomini, di rispondere a determinate azioni con comportamenti diversi, opposti a quelli abitualmente attesi. In particolare la tesi affermata nel principio dell'«occhio per occhio, dente per dente» (Mt 5,38) è contrapposta all'invito a non opporsi al maligno, pertanto all'offesa subita si risponderà con la disponibilità ad accettare addirittura altre offese (Mt 5, 39), nonché a dare più di quanto venga richiesto e preteso (Mt 5,40-42); parimenti l'amore deve essere incondizionato, dunque rivolto anche ai propri nemici (Mt 5,43-44), in questo modo i credenti mostreranno la giusta diversità rispetto ai comportamenti degli altri (Mt 5,45-47). Alla presentazione degli ambiti che illustrano la giustizia 'superiore' rispetto alle relazioni con il prossimo, Matteo fa seguire poi le raccomandazioni su come praticare l'elemosina (Mt 6,2-4), la preghiera (Mt 6,5-15) e il digiuno (Mt 6,16-18), i tre ambiti classici della spiritualità ebraica.

* Università degli Studi Roma Tre.

¹ Si tratta delle pericopi accomunate dalla ripetizione, con alcune varianti, della struttura formulare «Audistis quia dictum est [...] Ego autem dico vobis», ovvero: Mt 5,21-26 sul divieto di uccidere; 27-28 sul divieto di commettere adulterio; 31-32 sull'auto-rizzazione del divorzio; 33-37 sul giuramento; 38-42 sulla legge del taglione; 43-47 sull'amore e l'odio.

Nel *Discorso della pianura* di Luca (Lc 6,17-49), invece, le succitate antitesi mattee sono presentate come esortazioni ai discepoli; i contenuti appaiono sostanzialmente equivalenti, però, l'appello a superare la legge del taglione e ad amare, accogliere l'altro, senza considerarne condizioni e azioni pregresse (Lc 6, 27-30), è ulteriormente sostenuto dall'esplicitazione della cosiddetta 'regola d'oro', quel principio universalmente umano di reciprocità positiva (Lc 6,31); quindi nell'invito ad amare, a fare del bene, senza attendere alcuna ricompensa terrena, si esplicita la necessità di donare gratuitamente (Lc 6, 32-35). Rifiutando la violenza mimetica dello scontro, come già Matteo, anche Luca insiste sulla specificità dell'atteggiamento adottato dai cristiani, da quanti mirano a far parte di una comunità escatologica, nel confronto con quanti costituiscono invece una comunità che resta ancorata esclusivamente alla vita terrena.

Nel *Heliand*, la Messiaide in sassone antico redatta verosimilmente a Fulda tra l'822 e l'840-845², la trasposizione in versi di questi insegnamenti si compie rielaborando sia le parole di Matteo che quelle di Luca in un'unica coerente sequenza (1527b-1564³) che unisce in modo stringente le due sezioni del *Discorso della montagna* (Mt 5,38-48 e Mt 6,2-4). Nella particolare attenzione che l'anonimo poeta dedica alla necessità di rinunciare ai beni terreni per confidare piuttosto nella ricompensa celeste, l'uso congiunto di passi dai due *Vangeli* consente di porre in luce la stretta connessione tra l'invito a donare gratuitamente espresso in Luca 6,34-35 e la prescrizione a compiere in silente segreto la propria elemosina formulato in Matteo 6,2-4.

Più in generale, nei circa 6000 versi dell'opera il passaggio della materia evangelica dalla prosa latina al volgare in versi si attua come processo di trasposizione linguistica, stilistica e concettuale⁴. Attraverso

² Queste le ipotesi attualmente accolte con maggior favore dalla critica; si vedano, tra gli altri, Guerrieri (2011) e Haubrichs (2013a), ai quali si rimanda anche per una documentata introduzione al poema con i relativi riferimenti bibliografici. Una rassegna delle ipotesi relative ad altri luoghi di composizione del poema fu fornita già da Lupi (1958), ma si vedano anche McKitterick (2012) in merito a Werden e Goldberg (2006: 184) in merito a Corvey.

³ Qui e nelle pagine successive il testo è citato dall'edizione di Behaghel & Taeger (1996).

⁴ Già Rupp (1973: 265) scriveva: «Jede Übernahme eines Gedankengebäudes und besonders religiöser Gedanken und Gefühle aus einer Sprache und damit aus einer Denkstruktur in die andere verändert nicht nur Gedanken und Gefühle des übernehmenden, das Gebäude in die eigene Sprache übersetzenden, sondern zwangsweise auch das übernommene selbst»; mentre Dick (2000) ha opportunamente parlato di «Kultureller Transfer und semantische Transformation im 'Heliand'».

l'uso di opportune strategie di adattamento (Rathofer, 1962: 50-56; Gantert, 1998), il poeta riesce infatti a ridurre notevolmente la distanza geografica, cronologica e soprattutto culturale tra le vicende narrate e il contesto storico-sociale di quei Sassoni cui era destinata l'opera: persone già addottrinate, pronte ad approfondire il racconto della 'buona novella' in temi e forme convincenti e comprensibili ovvero familiari al proprio immaginario, nonché esteticamente godibili; un'élite nobiliare, colta, evidentemente educata a recepire e comprendere la complessa raffinatezza di versi disposti secondo stilemi di una tradizione già nota, per veicolare, invece, contenuti di recente acquisizione (Guerrieri, 2011)⁵.

Affiancabile alle numerose parafrasi in versi della Bibbia, genere variamente attestato nelle letterature europee medievali sia in volgare che in latino (Kartschoke, 1975; Heinrich, 2000; Green, 2003: 247), il *Heliand* mostra una significativa libertà nel rapporto con le fonti individuate, sostanzialmente, in una redazione latina del *Taziano*, nei commenti esegetici di Beda a Luca e Marco, di Alcuino a Giovanni, di Rabano Mauro a Matteo⁶. Sostenuto e dalla perizia di un ispirato

⁵ Inizialmente il poema era stato valutato soprattutto come opera didattica finalizzata all'evangelizzazione di un'intera etnia, considerando la perdurante riluttanza dei Sassoni ad accettare la violenta cristianizzazione imposta loro da Carlo Magno: Metzenthin (1922), per esempio, proponeva un'accurata indagine storica per individuare nella Nordalbingia, regione considerata tra le più resistenti all'accettazione del nuovo credo, «die Heimat der Adressaten des Heliand», mentre Rupp (1973: 269) notava che il poeta del *Heliand* «hat es verstanden, auf die geistige und religiöse Situation seiner Landsleute Rücksicht zu nehmen, ihnen Brücken zu bauen». A questa ricostruzione ha contribuito anche un'errata interpretazione di informazioni presenti nel più attendibile dei paratesti attribuiti al poema: nella prima parte della *Praefatio in librum Antiquum lingua Saxonica conscriptum* (Behaghel & Taeger, 1996: 1; Hellgardt, 2004) si afferma infatti che «Ludouicus piissimus Augustus» – identificabile con Ludovico il Pio o con Ludovico il Germanico (Hummer, 2004) – aveva commissionato l'opera per rendere accessibili «non solum literatis, verum etiam illiteratis» i contenuti delle Sacre Scritture. Attualmente, invece, la critica tendenzialmente concorda nell'attribuire questa denominazione non a tutto il neo-convertito popolo dei Sassoni, ma a gruppi circoscritti, ipotizzando di volta in volta una ricezione nel corso di «monastische Tischlesungen oder liturgische Feierlichkeiten» (Mierke, 2008: 59), forse a uso dei *fratres conversi*, nobili laici entrati in convento in tarda età (Gantert, 1998: 265-277) e di quanti nei monasteri non erano in grado di leggere il latino (Green, 2003: 255; Haferland, 2002: 20), oppure all'interno di «Vermittlungszonen zwischen Laien und Klerus» (Haubrichs, 1995: 316), a favore di una nobiltà sassone «durchweg schriftkundig» (Haubrichs, 2013a: 161), immaginati anche, forse un po' forzatamente, nel contesto squisitamente germanico della *hall* (Murphy, 1992: 106). Sull'argomento si veda anche Rembold (2017).

⁶ Queste le fonti principali già identificate da Windisch (1868), cui Weber (1927) aggiunse poi influenze dall'esegesi di matrice irlandese, nonché dalla tradizione apo-

poeta e dalla sapienza di un dotto ecclesiastico aderente al dettato delle Sacre Scritture⁷, l'autore sembra seguire la linea cronologica tracciata nel *Diatessaron* taziano, ma talvolta anticipa o posticipa episodi e argomenti, talaltra sceglie di omettere alcuni passi, ampliarne altri, inserire brevi commenti gnomici o esplicativi, per creare un'opera conforme ai gusti e alle esigenze del proprio auditorio, ottemperando a quel principio del *prodesse et delectare* sotteso alla composizione letteraria medievale.

L'uso di una simile procedura è rilevabile in modo esemplare nella rielaborazione dei precetti che si vuole analizzare in questo lavoro (Mt 5,38-47; Lc 6,30-35; Mt 6,2-4).

Nell'ovvia impossibilità di individuare con esattezza il testo consultato dal poeta⁸, convenzionalmente il confronto con il *Taziano* (T) viene condotto sulla redazione latina sistematizzata da Vittore da Capua († 554). Non è questa chiaramente la sede per soffermarsi sulla fortunata ricezione e dunque sulla complessa tradizione manoscritta di un'opera, che, attribuita al monaco siriano Taziano (170 ca.), ebbe poi ampia diffusione tra tarda antichità e medioevo sia in oriente che

crifa, in un quadro che la critica più recente sostanzialmente condivide (Haubrichs, 2013a: 159), anche se il dibattito sull'importanza di individuare nuove fonti più o meno attendibili è stato sempre piuttosto attivo – si veda, per esempio, la discussione sulla possibile rielaborazione del *Vangelo* di Tommaso in Quispel (1962), Krogmann (1960; 1964), e più di recente Baarda (2010), Pakis (2010) –. Ancora utile, inoltre, l'indagine di Huber (1969) che propone puntuali corrispondenze tra passi della tradizione esegetica medievale e singoli passi del poema.

⁷ Tra le motivazioni dirimenti per confutare ipotesi secondo le quali la familiarità con gli stilemi della poesia orale proverebbe che il poeta del *Heliand* fosse un cantore laico, analfabeta (Jostes, 1896; Bruckner, 1904; o più recentemente Haferland, 2001; 2002; 2006) figurano proprio l'altrettanto evidente familiarità mostrata nell'uso di più fonti, accanto a comprovate «enzyklopädisches Sachwissen und gelegentlich geographische Kenntnisse» (Haubrichs, 2013a: 160), nonché la comprovata conoscenza di stilemi legati anche alla retorica antica o ai modelli biblici (Sowinski, 1985; Cathey, 1996; Mierke, 2008: 171-279). Poco convincenti anche i tentativi di identificare il poeta in figure storiche di intellettuali o cantori noti, come per esempio il frisone Bêrnlelf (fon Weringha, 1965: 10; 1986; Veenbaas, 2017).

⁸ fon Weringha (1965: 41) opportunamente nota: «The difficulty of the solution of the problem of the unknown Tatian text used by the Heliand poet is similar to that of solving a set of equations with too many unknowns», per aggiungere poi: «There always remains an amount of uncertainty in determining whether a particular passage of the poem is based on some commentary or must be ascribed to the poet's own invention or not. Consequently, we can never be quite sure of the dependence of the poem on the Latin gospel harmony in any passage». La complessità della questione è in parte sintetizzata più di recente anche da Baarda (2010) e Pakis (2010).

in occidente (Petersen, 1994; Schmid, 2005; 2013). Sarà opportuno ricordare però come in area tedesca la presenza dell'opera sia attestata già dalla recensione latina, conservata in un codice vergato in Italia nel VI secolo e arrivato a Fulda forse come dono di Bonifacio: nel ms. Fulda, Landesbibliothek Bonifatianus I, più noto come *Codex Fuldensis* (F), l'*Harmonia evangeliorum* mostra di essere stata adattata alla *Vulgata* ed è corredata da elementi paratestuali – una premessa, un indice e titoli per i singoli capitoli, concordanze nel *corpus* – inseriti dal vescovo di Capua (551-554) per facilitarne la consultazione (Ranke, 1868; Kapfhammer, 2015: 29-33). Un altro importante testimone più tardo (825-850 ca.), sempre redatto a Fulda, è conservato nel Codex Sangallensis 56 (G), dove il testo latino è tramandato accanto alla traduzione in alto tedesco antico⁹. La definizione dei rapporti tra i due testimoni, nonché l'individuazione del modello impiegato per la traduzione in volgare sono stati oggetto di un vivace dibattito critico attivo soprattutto nella seconda metà del secolo scorso. Attualmente la critica più autorevole considera evidente la derivazione del testo latino di G dalla redazione di F¹⁰; al medesimo ramo della tradizione apparterebbe anche il modello sul quale è stata condotta la versione in volgare (Masser, 1994; Meineke, 1996: 415-418; Endermann, 2000), verosimilmente da più monaci fuldensesi¹¹. Lavoro collettivo degli allievi

⁹ <<https://www.e-codices.unifr.ch/en/csg/0056/bindingA/0/>>. Di questo *Taziano* bilingue sono pervenuti anche altri testimoni frammentari per i quali si rimanda a Masser (2010) e a Haubrichs (2013b: 206-207), per ulteriori indicazioni bibliografiche. Secondo Baesecke (1973: 76-78) il poeta del *Heliand* avrebbe potuto consultare anche il *Taziano* in alto tedesco antico.

¹⁰ L'ipotesi di un testimone perduto, un testimone che avrebbe potuto spiegare le letture divergenti tra F e G e gli 'errori' nella traduzione in volgare rispetto al testo latino di G (Baumstark, 1964), è stata opportunamente confutata dalla puntuale disamina di Rathofer (1971; 1972; 1973), le cui conclusioni appaiono fermamente accolte da Masser (1994: 33-34) che scrive: «Darauf ist erst in jüngerer Zeit aufmerksam gemacht worden, indem überzeugend nachgewiesen wurde, daß der lateinische Text der St. Galler Tatianbilingue nicht nur eine Abschrift des Fuldaer Codex Bonifatianus 1 ist, sondern eine vollkommene, bis ins Detail getreue Kopie dieser Handschrift aus dem Besitz des heiligen Klostergründers Bonifatius». Analoga la posizione di Haubrichs (2013b: 206). Per una presentazione dettagliata del dibattito si rimanda a Petersen (1994: 84-356), sebbene lo studioso resti legato all'idea del testimone perduto; gli errori metodologici della cosiddetta *Diatessaronforschung* sono invece evidenziati con chiarezza da Schmid (2011), in un'utile introduzione critica ai principali interventi.

¹¹ Sebbene sia difficile una precisa suddivisione delle singole parti, è evidente come nel testo in alto tedesco antico siano impiegate strategie traduttive diverse: dalla riproduzione quasi meccanica del modello, anche a scapito della struttura sintattica

di Rabano Mauro (Meineke, 1996: 418-421; Haubrichs, 2013b: 209), forse destinato a San Gallo perché utile agli studi biblici ivi patrocinati dal decano (845), e abate (872-883) Hartmut (Masser, 1991; 1994: 34-35)¹², il testo in volgare si configura come strumento finalizzato a facilitare la comprensione del latino¹³, ma diventa presumibilmente anche funzionale come introduzione primaria ai *Vangeli* per quanti non avevano conoscenza alcuna della lingua sacra (Haubrichs, 2013b: 208).

Per quanto riguarda i precetti in esame gli insegnamenti del *Discorso della montagna* sono intrecciati all'esposizione di Luca, in una coerente successione¹⁴. Il capitolo XXXI, infatti, dopo, la sequenza di Mt 5,38-42 = T 31,1-6, si conclude con Lc 6,30-31 = T 31, 7-8: in particolare, tra le reazioni attive di amore alla violenza, al soccorso gratuito verso chi chiede un prestito (Mt 5,42) si aggiunge quella verso chi sottrae beni appartenenti all'altro (Lc 6,30), mentre la regola d'oro (Lc 6,31) chiosa la sezione matteana incentrata sulla legge del taglione. Analogamente nel capitolo XXXII l'alternanza è così scandita: Mt 5, 43-46 = T 32, 1-4; Lc 33-34 = T 32,5; Mt 5,47 = T 32,7; Lc 6,35-36 = T 32, 8-9; Mt 5,48 = T 32,10; in altri termini se i due *Vangeli* presentano contesti diversi per illustrare come applicare il precetto dell'amore incondizionato verso il prossimo, l'*Harmonia* tende a elencarli tutti in un ordine che coglie il legame logico tra le singole esemplificazioni; contestando l'applicazione restrittiva della reciprocità nelle relazioni umane, i discepoli dovranno applicare l'insegnamento agendo in modo

del volgare, a costrutti e soluzioni che, pur nel rispetto del contenuto, mostrano una maggiore autonomia (Lippert, 1974; Dentschewa, 1987; Fleischer *et al.*, 2008; Kapfhammer, 2015: 70-120). Più semplice è stato invece riconoscere le sezioni in cui i due testi paralleli sono copiati da singoli amanuensi (Masser, 1994: 31), mentre sulle ipotesi di possibili corrispondenze tra singoli copisti e singoli traduttori – si veda lo schema riassuntivo in Klein (2001: 19) – Masser (2013: 461) opportunamente chiosa: «Nicht ausdiskutiert ist schließlich die Frage nach dem Verhältnis von Übersetzern und Schreibern».

¹² Sebbene la permanenza del codice nella biblioteca di San Gallo non sia registrata prima del 1265, studi paleografici ne indicherebbero l'uso in area alamanna già nel IX secolo (Masser, 1994: 32-35; 2013: 462-463).

¹³ A questo scopo farebbe pensare anche il *layout* del *Codex Sangallensis* 56 che dispone il testo latino e il testo in volgare su due colonne parallele con una corrispondenza di rigo a rigo. Sulla mancata autonomia della traduzione rispetto al modello latino si vedano tra gli altri Haubrichs (1995: 211-214), Meineke (1996: 415), Simmler (1998: 332); più in generale sulla valutazione delle traduzioni dal latino in volgare in area tedesca come strumenti didattici ancora valida resta l'indagine di Henkel (1988).

¹⁴ Il testo è citato nell'edizione del *Taziano* bilingue, curata da Sievers (1892), più fruibile in questo contesto rispetto a quella semidiplomatica di Masser (1994).

diverso rispetto al comportamento assunto di volta in volta da varie tipologie di peccatori.

L'inserzione di Luca nel racconto di Matteo, dunque, amplia il racconto ed esplicita il nesso argomentativo nel passaggio tra Mt 5,48 e Mt 6,1, a favore e di quell'affermazione di unità connaturata alla verità della fede¹⁵, e di un'esposizione chiara, di una comunicazione efficace, anche secondo le esigenze del contesto di composizione e fruizione del *Diatessaron* bilingue¹⁶.

Il poeta del *Heliand*, a sua volta, condivide la contaminazione di Matteo e Luca, perché riesce in tal modo a rafforzare l'efficacia della propria comunicazione, unendo i precetti volti a regolare i rapporti con il prossimo con le istruzioni inerenti ambiti più specificamente spirituali quali l'elemosina, la preghiera e il digiuno. Non esita, però, a invertire, spostarne la successione, eliminare alcuni versetti, per dare maggiore spazio alla presentazione di altri.

Così nel trasporre in versi la necessità di abolire la legge del taglione si dilunga sull'enunciato:

Than seggio ic iu te uuâron ôc,
 huuô it har an them aldôn êo gebiudit:
 sô huue sô ôgon genimid ôðres mannes,
 lôsid af is lichaman, ettha is liðo huilican,
 that he it ef mid is selbes scal sân antgelden
 mid gelfcun liðion¹⁷. (1527b-1532a)

¹⁵ Sulle possibili motivazioni sottese alla composizione dell'*Harmonia*, Baarda (1994: 46) scrive: «The Diatessaron was a careful attempt to create one historical account of the words and deeds of Jesus, as far as they could be reconstructed on the basis of the memoirs of the apostles contained in the various Gospels, predominantly those which later on have received a canonical status. The basic idea of the harmony was that truth becomes visible in unity and harmony. The sources contained discrepancies and contradictions, but by using historical methods the historian could demonstrate that one universal biography of Jesus could be created which solved the *διαφωνία* of the sources in the *συμφωνία* of a harmony». Altre ipotesi sono suggerite da Petersen (1994: 72-76).

¹⁶ Se dunque i motivi di elaborazione del *Diatessaron* originario si possono individuare a posteriori solo ipoteticamente, è chiaro che il successo dell'opera è da valutare anche nella relativa capacità di rispondere alle diverse esigenze di carattere dottrinale, apologetico, dogmatico, didattico-divulgativo, emergenti di volta in volta nelle comunità che ne garantirono la trasmissione e la diffusione.

¹⁷ 'Inoltre in verità vi dico come questo sia stabilito lì, nell'antico Testamento: chiunque prende, porta via dal suo corpo gli occhi di un altro uomo, o qualcuna delle sue membra, deve pagare subito con membra uguali del suo stesso corpo' (le traduzioni sono a cura di chi scrive).

Mt 5,38 = T 31,1 Audistis, quia dictum est: oculum pro oculo et dentem pro dente.

Il riferimento sottinteso a regole precostituite è esplicitato citando direttamente l'antico Testamento; il coinciso «oculum pro oculo et dentem pro dente», già in Ex 21,24, si estende nella rappresentazione vivida di una scena più articolata: la variazione «genimid / lôsid» 1529a/1530a, nel riproporre due volte la medesima immagine, ne sottolinea l'efferatezza, quasi a rivendicare la necessaria condanna della pratica ovvero a legittimare l'invito a non vendicarsi dei torti subiti; la specularità del rapporto tra danno arrecato e pena prevista rimanda infatti a un principio giuridico comune a molte culture arcaiche e non estraneo neanche al mondo germanico (Schmidt-Wiegand, 2006; Bauer, 2017: 23-34).

Segue quindi il ribaltamento dell'assunto:

Than uuillio ic iu lêrian nu,
 that gi sô ni uurecan uurêða dâdi,
 ac that gi thurh ôdmôdi al gethologian
 uuíties endi uuammes, sô huat sô man iu an thesoro
 uueroldi gedôe¹⁸. (1532b-1535)

Mt 5,39 = T 31,2-3 Ego autem dico vobis: non resistere malo. Sed si quis te percusserit in dextra maxilla tua, prebe illi et alteram.

L'esortazione «non resistere malo» è proposta nella formulazione di un precetto che vuole istruire i discepoli a non vendicarsi di torti subiti. Il verbo «lêrian» 1532b, congruo alle esigenze dell'allitterazione («liðion» 1532a), colora efficacemente la neutralità del latino *dicere*, per sottolineare anche la verticalità della comunicazione verbale: è un Maestro che fornisce al proprio auditorio disposizioni importanti. Il riferimento alla vendetta, una pratica non stigmatizzata dall'etica germanica (Beck, 1978; Böttcher, 1978), trova corrispondenza nei *Commentaria in Mattheum* di Rabano Mauro¹⁹:

¹⁸ 'Io invece vi insegnerò ora a non vendicarvi in questo modo delle azioni malvage, anzi a sopportare con umiltà ogni male e dolore, tutto quello che vi si fa su questa terra.'

¹⁹ È opportuno notare comunque come, nella rielaborazione di altri passi del *Discorso della montagna*, il poeta avverta la necessità di ribadire ulteriormente la stigmatizzazione della vendetta. Si vedano i versi 1492-1502a, nel confronto con Mt 5,30 = T 28,3, nonché con le fonti esegetiche individuate da Huber (1969: 159); o i versi 1616-1628a, rispetto a Mt 6,14 = T 34,7a. Sulla *Akkomodation* dell'epica germanica nel poema in merito a questo aspetto si veda Gantert (1998: 104-107).

Perfecta autem pax est, talem penitus nolle uindictam [...] Paruum enim adhuc uidetur Domino, si pro malo quod acceperis, nihil reddas mali, nisi etiam amplius sis paratus accipere. (Löfstedt 2000: 160, rr. 10, 26-28)²⁰

L'appello a rispondere attivamente alla violenza ricevuta con una reazione inattesa per l'aggressore appare, invece, mitigato rispetto alla crudezza del passo matteo: evidentemente, pur senza condividere quanti hanno visto nel poema una germanizzazione della dottrina cristiana²¹, l'immagine di un fiero Sassone che, invece di infilzare chi lo schiaffeggia, suggerisce all'altro di continuare a colpirlo appariva troppo inverosimile, distante dal contesto culturale di fruizione dell'opera. Si preferisce perciò introdurre, senza alcuna corrispondenza con le fonti individuate (Huber, 1969: 161-162), un appello all'umiltà, «*ôdmôdi*» 1533a, a quella virtù morale che aiuta il credente a riconoscersi secondo la sua realtà, dunque a riconoscere la propria fragilità umana e a sopportare con consapevolezza le sofferenze in una dimensione che si ritiene opportuno indicare come squisitamente terrena²². Il contenuto dei versi 1534-1535, d'altronde, nella sua essenziale genericità, riassume anche le altre due esemplificazioni che in Matteo definiscono i contesti in cui questo principio può essere applicato: lasciare anche il mantello a chi vuole impossessarsi della tunica altrui ricorrendo alla legge (Mt 5,40 = T 31,4), percorrere due miglia con chi costringe l'altro ad accompagnarlo per uno (Mt 5,41 = T 31,5). Nell'economia di una narrazione che doveva essere necessariamente più stringata rispetto alla fonte, si evita la specificità di indicazioni che, radicate in ambientazioni poco note, appaiono sostanzialmente superflue; pertanto l'esposizione della cosiddetta quinta antitesi si chiude con la rielaborazione della 'regola d'oro' lucana:

²⁰ Per ulteriori corrispondenze si veda anche Huber (1969: 161).

²¹ Un simile approccio interpretativo proposto già da Vilmar (1862) è stato ripreso anche in anni relativamente più recenti da Murphy (1989; 1992) o da Augustyn (2002).

²² Braune (1918: 395-398) attribuiva alla corrispondente voce aggettivale dell'alto tedesco antico, *ôtmuoti* il significato originario di «mit mildem Sinn, wohlgesinnt, gnädig». Sulla *Wortbildung* del composto si vedano ancora Carr (1939: 10) e Ilkow (1968: 310-331), il quale notava: «Die Verschiedenheit, mit der die einzelnen germ. Stämme den Begriff der christlichen Demut wiedergeben, legt ein Zeugnis davon ab, daß dieser den vorchristlichen Germanen fremd war, und auch ihren christianisierten Nachkommen lange schwer faßbar blieb» (326). Sull'attenzione riservata dal poeta a questo concetto si vedano invece Grosch (1950: 109-110), nonché la articolata contestualizzazione storico-culturale fornita da Mierke (2008: 100-170).

Dôe alloro erlo gehuilic ôðrom manne
 frume endi gefôri, sô he uuillie, that im firihô barn
 gôdes angegin dôen. Than uuirðit im god mildi,
 ludio sô huilicum, sô that lêstien uuili²³. (1536-1539)

Lc 6,31 = T 31,8 Et prout vultis ut faciant vobis homines, facite illis similiter²⁴.

Come già indicato, nel *Taziano* sono riportati, invece, l'invito a esaudire richieste di beni materiali e di prestito (Mt 5,42 = T 31,6); quindi i versetti di Luca su averi propri dei quali non si deve pretendere la restituzione, seppure sottratti da altri (Lc 6,30 = T 31,7); infine Lc 6,31 = T 31,8. Diversamente nel poema, omessi i casi in cui è necessario mostrare una sovrabbondante generosità verso il prossimo, la regola aurea è presentata come esplicito insegnamento mirato alla attuazione del precetto. Alcune scelte lessicali e stilistiche segnalano gli elementi portanti della struttura narrativa. Due diverse endiadi allitteranti definiscono la negatività della sofferenza da accettare, «uúfties endi uuammes» 1534a, e la positività del bene da arrecare agli altri, «frume endi gefôri» 1537a. Il «lêrian» del verso 1532b trova la sua concreta applicazione nel «lêstien» del verso 1539b: i due verbi, usati più volte nel poema come dittologia allitterante per indicare il processo di acquisizione di una fede solida (Riviello, 2021: 263-274), anche in questo caso esprimono l'essenza del messaggio evangelico che si compie come ricezione di insegnamenti e attuazione dei precetti, nell'attesa della ricompensa celeste, della misericordia divina nei confronti degli uomini giusti. Brevi ampliamenti (1535b; 1538b-1539) costituiscono inoltre elementi di raccordo tra passi diversamente collocati nelle fonti e al contempo ribadiscono concetti pregnanti della predicazione evangelica, concetti particolarmente accattivanti per un pubblico di neo-convertiti: la prospettiva celeste cui il credente deve guardare sempre nel suo percorso di fede e la rassicurante clemenza della misericordia divina.

Ed è proprio in questa prospettiva tracciata da un Dio amorevole che, nei versi immediatamente successivi, l'astratta utilità, «frume endi gefôri» (1537a), si concretizza, poi, nell'accorato invito a donare la

²³ 'Ogni uomo rechi all'altro utilità e vantaggio, come egli vorrebbe che gli uomini recassero bene a lui. Allora Dio sarà misericordioso con lui, con ogni persona che voglia mettere in pratica questo insegnamento.'

²⁴ La corrispondente versione matteaana (Mt 7,12 = T 40,7) è omessa nel *Heliand*.

propria ricchezza ai poveri senza aspirare ad alcuna ricompensa terrena, ad alcun tornaconto personale:

Êrod gi arme man, dêliad iuuan ôduuelon
 undar thero thurftigon thiodu; ne rôkead, huueðar gi is ênigan
 thanc antifâhan
 eftho lôn an thesoro lêhneon uueroldi, ac huggeat te iuuuomu
 leobon hêrran
 thero geþono te gelde, that sie iu god lôno,
 mahtig mundboro, sô huuat sô gi is thurh is minnea gidôt²⁵.
 (1540-1544)

Ancora una volta il poeta segue la fonte con molta libertà. Se, infatti, nel *Diatessaron* il capitolo XXXII procedeva con la sesta antitesi, alternando passi di Matteo e Luca, nel *Heliand* l'esortazione ad amare i nemici è già stata formulata ai versi 1453a-1456b²⁶. L'attenzione del poeta è invece concentrata sull'invito a una generosità assolutamente gratuita, confidando solo nell'Onnipotente. Omessi completamente i capitoli matteani (Mt 5,43-46 = T 32,1-4), si propone allora una rielaborazione piuttosto libera rispetto al paragrafo:

Lc 6,35 = T 32,8 Verumtamen diligite inimicos vestros et bene facite et mutuuum date nihil disperantes, et erit merces vestra multa, et eritis filii altissimi, quia ipse benignus est super ingratos et malos.

L'appello a fare del bene e a dare in prestito i propri averi diventa, però, un'esortazione concreta a dividere la propria ricchezza con i poveri. Se in Luca, inoltre, è la promessa di un rapporto di figliolanza con Dio a indicare al credente la necessità di superare la visione retribuzionista del cammino di fede, nel *Heliand* si insiste, invece, sulla distinzione tra la caducità di una ricompensa terrena, «thanc / lôn an thesoro lêhneon uueroldi» 1541b / 1542a, rispetto alla ricompensa offerta da Dio, «thero geþono te gelde / lôno» 1543. La centralità

²⁵ 'Donate ai poveri, dividete la vostra ricchezza con le persone bisognose; non preoccupatevi se non ricevete alcun ringraziamento, o ricompensa in questo mondo effimero, ma confidate nell'amato vostro Signore, per il contraccambio dei doni, affinché Dio, il potente protettore, vi ripaghi per qualunque cosa facciate per amor suo.'

²⁶ Più precisamente i versetti di Mt 5,43-45 = T 32,1-3 sono rielaborati ai versi 1446b-1462a, all'interno del lungo passo dedicato alla prima antitesi relativa al divieto di uccidere, tra i versi 1431b-1446a corrispondenti a Mt 5,21-22 = T 26,1-2, e i versi 1462b-1472a corrispondenti a Mt 5,23 = T 27,1.

assunta da questo concetto qui e in altri passi del poema²⁷, concetto centrale anche per la teologia carolingia (Grosch, 1950: 110-111), rientra in modo significativo in quello che è stato opportunamente indicato come «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 capo della schiera, e dei discepoli coi suoi membri» (Guerrieri, 2011: 82). La valenza del bottino di guerra che il *princeps* divide con i suoi accoliti, come atto di riconoscimento e ringraziamento per la fedeltà dimostrata, si trasferisce sul dono che attende i fedeli nella dimensione celeste. La dinamica utilitaristica del *do ut des* che regola la circolarità interna a singoli gruppi solidali è sopraffatta, però, da una prodigalità disinteressata e dalla possibilità di ottenere una relazione profonda con quel Dio amorevole, 'potente protettore', «mahtig mundboro» (1544a)²⁸; la visione prospettata rimanda pertanto a un dono che esula da qualsiasi possibile contraccambio terreno. La complessità dell'insegnamento impone quindi una spiegazione più estesa:

Ef thu than gebogean uuili gôdun mannun
 fagare fehoscattos, thar thu eft frumono hugis
 mêt antifâhan, te huuî habas thu thes êniga mêda fon gode
 ettha lôn an themu is liohte? huuand that is lêhni feho.
 Sô is thes alles gehuuat, the thu ôðrun geduos
 liudeon te leobe, thar thu hugis eft gelîcneman
 thero uuordo endi thero uuerco: te huuî uuêt thi thes ûsa
 uualdand thanc,
 thes thu thîn sô bifilhis endi antifâhis eft than thu uuili²⁹?
 (1545-1552)

²⁷ Nelle fitte dedicate al *Discorso della montagna* (XVI-XXI) e all'*Istruzione agli apostoli* (XXII-XXIII) la rappresentazione del premio celeste ritorna ripetutamente su suggerimento della fonte, per esempio ai versi 1555-1564 (Mt 6,2-4 = T 33,2-3), cfr. anche *infra*; oppure ai versi 1647b-37a (Mt 6,18=T 35,2b); 1962-1967a (Mt 10,42 = T 44,27); talvolta sostenuta dall'esegesi rabaniana come ai versi 1843b-1852a (Mt 10,8b = T 44,5b); oppure come ampliamento originale ai versi 1637b-1641a; 1788b-1790a; 1926a; 1167b-1970a.

²⁸ Sulla valenza del sostantivo *mundboro* nel *Heliand* si veda Tinaburri (2021: 334-341).

²⁹ 'Se vuoi donare agli uomini buoni monete lucenti, laddove speri di ricevere in cambio maggiore utilità, perché ti aspetti un premio per ciò da Dio o una ricompensa su questa sua terra? Quello, infatti, è un bene effimero. Così è tutto quello che fai agli altri, alla gente per ingraziartela, dove tu speri di ottenere in cambio la stessa cosa a parole e a fatti: perché il nostro Sovrano ti dovrebbe esprimere ringraziamento per questo? Perché tu dai e prendi quando vuoi?'

Il precetto della generosità gratuita è espresso anche da Luca:

Lc 6, 34 = T 32, 6 Et si mutuum dederitis his, a quibus speratis recipere, quae gratia est vobis? nam et peccatores peccatoribus fenerant, ut recipiant aequalia.

Per illustrare le modalità di attuazione del precetto ‘amate anche i vostri nemici’ nel *Taziano* sono collocate in sequenza una serie di domande retoriche formulate sia in Matteo che in Luca; in esse, come già accennato, sono elencate una serie di azioni (*diligere* Mt 5,46 = T 32,4; *beneficere* Lc 6,33 = T 32,5; *mutuum dare* Lc 6,34 = T 32,6; *salutare* Mt 5,47 = T 32,7) nelle quali il comportamento dei discepoli dovrebbe essere diverso rispetto a quello usuale di varie categorie di persone riprovevoli (*publicani* Mt 5,46; *peccatores* Lc 6,33-34; *ethnici* Mt 5,47). Nel poema invece la successione delle argomentazioni presenta una logica diversa. Il passaggio dalla quinta alla sesta antitesi (‘legge del taglione’ 1527b-1535 / ‘amare anche i nemici’ 1540-1554), attraverso la mediazione della ‘regola d’oro’ (1536-1539), procede di fatto come discorso unitario all’interno della fitta XVIII. In questa prospettiva è proposta un’unica esemplificazione e l’inversione dei versetti di Luca appare funzionale per affermare, prima, l’invito a donare confidando solo nell’Onnipotente (1540-1544 / Lc 6,35 = T 32,8), poi, spiegare perché è necessario affidarsi alla gratuità del dono (1545-1552 / Lc 6,34 = T 32,7). Rispetto a Lc 6,34 si elimina però la contrapposizione tra i discepoli e i peccatori, per porre al centro nuovamente la contrapposizione tra la effimera caducità della dimensione terrena e la solida eternità di quella celeste e soffermarsi ulteriormente sul rapporto tra Dio e i fedeli.

Il pertinente impiego degli stilemi poetici sostiene l’efficacia del messaggio proposto. La serrata successione delle domande scandisce il ritmo di un discorso nel quale le parole di Cristo, grazie all’uso della seconda persona singolare, in luogo del plurale di Luca, coinvolgono in modo immediato e diretto l’interlocutore. La vivida immagine di monete lucenti, «fagare fehoscattos» 1546a, si scolora nella inutilità della transitoria dimensione terrena, «lêhnni feho» 1548b, così come privo di valore appare l’atteso contraccambio, «frumono» 1546a, «mêda» 1547b, «lôn» 1548a, «thanc» 1551b. Presentando con parole diverse le medesime considerazioni, le due domande retoriche (1545-1548 / 1549-1552) sembrano sfruttare su una scala più estesa il principio della variazione, per trovare poi risposta nella fattiva esortazione a donare ai poveri, esortazione rivolta nuovamente a un ‘voi’ collettivo:

Iuuuan ôduuelon geban gi them armun mannun,
 the ina iu an thesoro uueroldi ne lônnon endi rômot te iuuues
 uualdandes rîkea³⁰. (1553-1554)

È probabile che questo invito, espresso già ai versi 1540-1541a, sia un ampliamento delle fonti che l'autore rivolge direttamente al suo pubblico di notabili benestanti (Gantert, 1998: 106, 231-232). Nella costruzione narrativa del poema, però, la doppia esortazione circoscrive lo spazio dedicato all'esposizione di Lc 6,34, offrendo al contempo il raccordo introduttivo per Mt 6,2. I versi 1553-1554, dunque, preparano l'auditorio all'ascolto del precetto dedicato all'elemosina silenziosa:

Te hlûd ni dô thu it, than thu mid thînun handun bifelhas
 thîna alamosna themu armon manne, ac dô im thurh ôdmôdien
 hugi,
 gerno thurh godes thanc: than môst thu eft geld niman,
 suuîðo lioffic lôn, thar thu is lango bitharft,
 fagaroro frumono. Sô huuat sô thu is sô thurh ferhtan hugi
 darno gedêleas, – sô is ûsumu drohtine uuerð –
 ne galpo thu far thînun gebun te suuîðo, noh ênig gumono
 ne scal,
 that siu im thurh that îdale hrôm eft ni uuerðe
 lêðlico farloren. Thanna thu scalt lôn nemen
 fora godes ôgun gôdero uuerco³¹. (1555-1564)

Mt 6,2-4 = T 32,2-3 Cum ergo facies elimosinam, noli tuba canere ante te, sicut hypochrite faciunt in sinagogis et in vicis, ut honorificentur ab hominibus. Amen dico vobis: receperunt mercedem suam. 3 Te autem faciente elimosinam, nesciat sinistra tua, quid faciat dextera tua, 4 ut sit elemosina tua in abscondito, et pater tuus, qui videt in abscondito, reddet tibi.

Nel *Taziano* l'inizio di una nuova sezione del *Discorso della montagna* è segnalato da un avvertimento generale (Mt 6,1 = T 33,1)

³⁰ 'Donate il vostro patrimonio ai poveri che non vi ricompenseranno in questo mondo e aspirate al regno del vostro Signore.'

³¹ 'Non farlo a voce troppo alta, quando con le tue mani lasci l'elemosina al povero, fallo piuttosto con cuore umile, gioiosamente, per riconoscenza a Dio: allora tu riceverai in cambio un premio, una ricompensa veramente bellissima, quando avrai bisogno a lungo di ricchi doni. Qualunque cosa tu divida in segreto con animo pio – così è degno del nostro Signore – non vantarti troppo dei tuoi doni, nessun uomo deve farlo, affinché per lui per vana millanteria non vada poi perduto miseramente. Allora tu riceverai la ricompensa davanti agli occhi di Dio per le buone azioni.'

nel quale si spiega il giusto atteggiamento di riservatezza da tenere nei tre ambiti che saranno affrontati: elemosina, preghiera e digiuno. Nel *Heliand*, invece, questo paragrafo è omesso, poiché, come si è avuto modo di notare, il poeta non ha bisogno di segnalare il passaggio tra unità narrative diverse; piuttosto l'appello alla generosità incondizionata presentato come atto destinato soprattutto alle persone bisognose, come dono rivolto soprattutto ai poveri, «arme man» 1540a, «armun mannun» 1553a, «undar thero thurftigon thiodu» 1541a, anticipa l'argomento successivo.

Quindi nelle indicazioni relative a come praticare l'elemosina si tralasciano riferimenti a contestualizzazioni precise – la tromba, la strada, la sinagoga –. Rispetto al clamore di uno strumento musicale, è la voce del donatore a dover essere modulata su toni bassi; in luogo del confronto con gli ipocriti, l'attenzione è concentrata sull'atto in sé, sull'intensità emotiva che lo accompagna: la rappresentazione proposta consente di visualizzare il movimento delle mani che concretamente compiono il gesto, «mid thînun handun» 1555b, di percepire la disposizione d'animo che tale gesto sostiene. La variazione, «thurh ôdmôdien hugi / thurh godes thanc» 1556b / 1557a, mostra come sia ancora una volta l'umiltà a dover guidare il credente nell'attuazione degli insegnamenti; come la gratitudine, la riconoscenza verso Dio predisponga i fedeli al raggiungimento della ricompensa celeste.

Analogamente, nella seconda parte del precetto, l'esortazione a praticare in segreto l'elemosina non riprende l'immagine delle mani di Mt 6,3, per dare più spazio all'ammonimento che chiede di non compiere beneficenza mirando alla propria personale glorificazione. Essere degni di nostro Signore, «sô is ûsumu drohtine uuerð» 1560b, significa agire con animo pio, «thurh ferhtan hugi» 1559b, senza vantarsene, senza aspirare a una fama insensata che diventa 'vana millanteria'. «idale hrôm» 1562a³². Non è dunque da perseguire l'inutile riconoscimento sociale della vita terrena, piuttosto è indispensabile praticare l'elemosina in una prospettiva escatologica che qualificherà l'atto nel modo giusto; andando oltre il principio della reciprocità interessata, orientandosi oltre la contingenza mondana, i discepoli riceveranno la ricompensa divina, «lôn» 1563b.

³² Nella ricostruzione di Vilmar (1862: 83) *hrôm* originariamente avrebbe indicato l'urlo di vittoria lanciato dal guerriero trionfante in battaglia, nella costruzione con l'aggettivo *idal* la parola avrebbe assunto il significato di «leere Pralerei», per connotare lo stesso urlo, senza che vi fosse stata effettiva vittoria. Sull'analisi di questi versi si veda anche Gantert (1998: 110-111).

Se allora nel *Taziano* l'alternanza tra i versetti di Matteo e Luca pone in evidenza il legame argomentativo tra gratuità del dono ed elemosina silenziosa e segreta, il poeta del *Heliand* sfrutta questo suggerimento con una libertà rielaborativa legittimata dalla tipologia testuale completamente diversa. La presentazione dei precetti offre l'opportunità di insistere soprattutto sul concetto di ricompensa, per chiarire come la trasposizione semantica dal lessico del *comitatus* al lessico cristiano sia sostenuta da una profonda, rivoluzionaria trasposizione concettuale; la specularità verticale che definisce il rapporto *princeps-comes*, un rapporto tra esseri umani, perde consistenza nel confronto con Dio. La ricompensa celeste, pur descritta nella sua concreta e accattivante bellezza, «geld» 1557b, «suuîðo lioflîc lôn» 1558a, «fagaroro frumono» 1559a, è da immaginare, infatti, come acquisizione ultima di un percorso di fede che esula dalla dimensione contingente, transitoria del binomio oppositivo azione–reazione; il dono divino è da percepire come ottenimento di un rapporto intimo, profondo con quel Dio, i cui occhi sono in grado di vedere le buone azioni del credente (1564).

Riferimenti bibliografici

- AUGUSTYN, P. (2002). *The Semiotics of Fate, Death, and the Soul in Germanic Culture. The Christianization of Old Saxon*. New York/ Frankfurt a. M.: P. Lang.
- BAARDA, T. (1994). Διαφωνία-Συμφωνία. Factors in the Harmonisation of the Gospels, especially in the Diatessaron of Tatian. In T. BAARDA (cur.), *Essays on the Diatessaron*. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 29-47.
- BAARDA, T. (2010). The Parable of the Fisherman in the Heliand: The Old Saxon Version of Matthew 13.47-50. In V.A. PAKIS (cur.), *Perspectives on the Old Saxon 'Heliand': Introduction and Critical Essays. With an Edition of the Leipzig Fragment*. Morgantown: West Virginia University Press, 93-119.
- BAESECKE, G. (1973). Fulda und die altsächsischen Bibeleyen. In J. EICHOFF & I. RAUCH (curr.), *Der Heliand*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 54-92.
- BAUER, K. (2017). *Buße und Strafe im Frühmittelalter. Das Verhältnis von Bußenstrafrecht und peinlichem Strafrecht in den fränkischen*

- Gesetzen für die Friesen, Sachsen und Thüringer (802/803)*. Halle: Universität Verlag Halle-Wittenberg.
- BAUMSTARK, A. (1964). *Die Vorlage des althochdeutschen Tatian*. herausgegeben überarbeitet, mit Vorwort und Anmerkungen versehen von J. RATHOFER. Köln/Graz: Böhlau.
- BECK, H. (1978). Blutrache. In H. BECK, H. JANKUHN, K. RANKE & R. WENSKUS (curr.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, begründet von J. HOOPS. Berlin/New York: De Gruyter, vol. 3, 81-85.
- BEHAGHEL, O., & TAEGER, B. (curr.). (1996). *Heliand und Genesis* (10a ed.). Tübingen: Niemeyer.
- BÖTTCHER, H. (1978). Blutrache. In H. BECK, H. JANKUHN, K. RANKE & R. WENSKUS (curr.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, begründet von J. HOOPS. Berlin/New York: De Gruyter, vol. 3, 85-101.
- BRAUNE, W., (1918). Althochdeutsch und Angelsächsisch. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 43, 361-445.
- BRUCKNER, W. (1904). *Der Helianddichter, ein Laie*. Basel: Friedrich Reinhardt, Universitäts-Buchdruckerei.
- CARR, C.T. (1939). *Nominal Compounds in Germanic*. London: Milford.
- CATHEY, J.E. (1996). Die Rhetorik der Weisheit und Beredtheit im altsächsischen Heliand. *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, 37, 31-46.
- DENTSCHewa, E. (1987). Zur sprachlichen Eigenständigkeit der althochdeutschen Tatian-Übersetzung in Bezug auf den Gebrauch des Infinitiv. *Beiträge zur Erforschung der deutschen Sprache*, 7, 207-232.
- DICK, E.S. (2000). Kultureller Transfer und semantische Transformation im Heliand. In A. GROTHANS, H. BECK & A. SCHWOB (curr.), *De consolatione Philologiae: Studies in Honor of Evelyn S. Firchow*. Göttingen: Kümmerle, 23-30.
- ENDERMANN, H. (2000). Zur Datierung des althochdeutschen Tatian. In J. BAYER & CH. RÖMER, (curr.), *Von der Philologie zur Grammatiktheorie: Peter Suchsland zum 65. Geburtstag*. Tübingen: Niemeyer, 379-392.
- FLEISCHER, J., HINTERHÖLZ, R., & SOLF, M. (2008). Zum Quellenwert des althochdeutschen Tatian für die Syntaxforschung: Überlegungen auf der Basis von Wortstellungsphänomenen. *Zeitschrift für germanistische Linguistik*, 36, 210-239.
- GANTERT, K. (1998). *Akkomodation und eingeschriebener Kommentar. Untersuchungen zur Übertragungsstrategie des Helianddichters*. Tübingen: Narr.

- GOLDBERG, E.J. (2006). *Struggle for Empire: Kingship and Conflict under Louis the German, 817-876*. Ithaca: Cornell University Press.
- GREEN, D.H. (2003). Three Aspects of the Old Saxon Biblical Epic, the Heliand. In D.H. GREEN & F. SIEGMUND (curr.), *The Continental Saxons from the Migration Period to the Tenth Century: an Ethnographic Perspective*. Woodbridge: Boydell, 247-269.
- GROSCH, E. (1950). Das Gottes- und Menschenbild im Heliand. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 72, 90-120.
- GUERRIERI, A.M. (2011). Lettura del Heliand: dottrina in poesia, il nuovo nell'antico. In V. DOLCETTI CORAZZA & R. GENDRE (curr.), *Letture di Heliand*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 49-94.
- HAFERLAND, H. (2001). *Der Haß der Feinde. Germanische Heldendichtung und die Erzählkonzeption im Heliand*. *Euphorion*, 95, 237-256.
- HAFERLAND, H. (2002). War der Dichter des Heliand illiterat? *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 131, 20-48.
- HAFERLAND, H. (2006). Vermündlichte Schriftlichkeit und verschriftlichte Mündlichkeit. Zu Funktion und Entstehung von Hakenstil und Variation in der Stabreimdichtung, am Beispiel des Heliand. *Niederdeutsches Jahrbuch*, 129, 7-41.
- HAUBRICHS, W. (1995). *Die Anfänge: Versuche volkssprachlicher Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700-1060/70)* (2a ed.). Tübingen: Niemeyer.
- HAUBRICHS, W. (2013a). Heliand. In R. BERGMANN (cur.), *Althochdeutsche und altsächsische Literatur*. Berlin/Boston: De Gruyter, 154-163.
- HAUBRICHS, W. (2013b). Volkssprachliche (theodiske) Schriftlichkeit in Fulda (8.-11. Jh.). In M. SCHUBERT (cur.), *Schreiborte des deutschen Mittelalters. Skriptorien – Werke – Mäzene*. Berlin/Boston: De Gruyter, 196-215.
- HEINRICH, B. (2000). *Frühmittelalterliche Bibeldichtung und die Bibel*. Frankfurt a. M./Berlin/Bern: P. Lang.
- HELLGARDT, E. (2004). Praefatio in librum antiquum lingua Saxonica conscriptum, die Versus de poete et interprete huius codicis und die altsächsische Bibleepik. In A. GREULE, E. MEINEKE & CH. THIM-MABREY (curr.), *Entstehung des Deutschen. Festschrift für Heinrich Tiefenbach*. Heidelberg: Winter, 173-230.
- HENKEL, N. (1988). *Deutsche Übersetzungen lateinischer Schultexte. Ihre Verbreitung und Funktion im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. München: Artemis.
- HUBER, W. (1969). *Heliand und Matthäusexegese. Quellenstudien insbesondere zu Sedulius Scottus*. München: Hueber Verlag.

- HUMMER, H.J. (2004). The Identity of Ludouicus piissimus Augustus in the Praefatio in librum antiquum lingua Saxonica conscriptum. *Francia: Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, 31, 1-14.
- ILKOW, P. (1968). *Die Nominalkomposita der altsächsischen Bibeldichtung. Ein semantisch-kulturgeschichtliches Glossar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- JOSTES, F. (1896). Der Dichter des Heliand. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 40, 341-368.
- KAPFFHAMMER, G. (2015). *Die Evangelienharmonie Tatian. Studien zum Codex Sangallensis 56*. Wiesbaden: Reichert.
- KARTSCHOKE, D. (1975). *Bibeldichtung: Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvenus bis Otfrid von Weissenburg*. München: Fink Verlag.
- KLEIN, T. (2001). Zur Herkunft von Tatian γ und zum Schreiber/Übersetzer-Problem der lateinisch-althochdeutschen Tatianbilingue. In R. BENTZINGER, D. NUBLING & R. STEFF (cur.), *Sprachgeschichte, Dialektologie, Onomastik, Volkskunde: Beiträge zum Kolloquium am 3./4. Dezember 1999 an der Johannes Gutenberg-Universität; Wolfgang Kleiber zum 70. Geburtstag*. Stuttgart: Steiner, 17-43.
- KROGMANN, W. (1960). Heliand, Tatian und Thomasevangelium. *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, 51, 255-268.
- KROGMANN, W. (1964). Heliand und Thomasevangelium. *Vigiliae Christianae*, 18, 65-73.
- LIPPERT, J. (1974). *Beiträge zu Technik und Syntax althochdeutscher Übersetzungen unter besonderer Berücksichtigung der Isidorgruppe und des althochdeutschen Tatian*. München: Fink.
- LÖFSTEDT, B. (2000). *Hrabani Mauri Expositio in Matthaem*. Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 174-174A. Turnhout: Brepols.
- LUPI, S. (1958). I problemi esterni del Heliand. *AION. Annali – Istituto Universitario Orientale. Sezione germanica*, 1, 115-137.
- MASSER, A. (1991). *Die lateinisch-althochdeutsche Tatianbilingue des Cod. Sang. 56. Mit zwölf Abbildungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- MASSER, A. (cur.). (1994). *Die lateinisch-althochdeutsche Tatianbilingue Stiftsbibliothek St. Gallen Cod. 56*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- MASSER, A. (2010). Die Überlieferung des althochdeutschen Tatian. *Sprachwissenschaft*, 35, 291-310.
- MASSER, A. (2013). Tatian. In R. BERGMANN (cur.), *Althochdeutsche und altsächsische Literatur*. Berlin/Boston: De Gruyter, 459-466.

- McKITTERICK, R. (2012). Werden im Spiegel seiner Handschriften (8./9. Jahrhundert). In S. PATZOLD, A. RATHMANN-LUTZ & V. SCHIOR (curr.), *Geschichtsvorstellungen: Bilder, Texte, und Begriffe aus dem Mittelalter. Festschrift für Hans-Werner Goetz zum 65. Geburtstag*. Wien: Böhlau, 326-353.
- MEINEKE, E. (1996). Fulda und der althochdeutsche Tatian. In G. SCHRIMPF (cur.), *Das Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen*. Frankfurt a. M.: Knecht, 403-426.
- METZENTHIN, E.C. (1922). Die Heimat der Adressaten des Heliand. *Journal of English and Germanic Philology*, 21, 191-228; 457-506.
- MIERKE, G. (2008). *Memoria als Kulturtransfer: der altsächsische Heliand zwischen Spätantike und Frühmittelalter*. Köln/Weimar: Böhlau.
- MURPHY, G.R. (1989). *The Saxon Savior. The Germanic Transformation of the Gospel in the Ninth-Century Heliand*. New York: Oxford University Press.
- MURPHY, G.R. (1992). *The Heliand: The Saxon Gospel*. New York: Oxford University Press.
- PAKIS, V.A. (2010). (Un)Desirable Origins: the Heliand and the Gospel of Thomas. In V.A. PAKIS (cur.), *Perspectives on the Old Saxon Heliand: Introduction and Critical Essays. With an Edition of the Leipzig Fragment*. Morgantown: West Virginia University Press, 120-166.
- PETERSEN, W.P. (1994). *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship*. Leiden/New York/Köln: Brill.
- QUISPEL, G. (1962). Der Heliand und das Thomasevangelium. *Vigiliae Christianae*, 16, 121-153.
- RANKE, E. (1868). *Codex Fuldensis. Novum Testamentum latine interprete Hieronymo ex manuscripto Victoris capuani*. Marburg/Leipzig: N.G. Elwert.
- RATHOFER, J. (1962). *Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form*. Köln: Böhlau.
- RATHOFER, J. (1971). Zur Heimatfrage des althochdeutschen Tatian; das Votum der Handschriften. *AION. Annali – Istituto Universitario Orientale. Sezione germanica*, 24, 7-104.
- RATHOFER, J. (1972). Tatian und Fulda. Die St. Galler Handschrift und der Victor-Codex. In K.H. SCHIRMER & B. SOWINSKI (curr.), *Zeiten und Formen in Sprache und Dichtung. Festschrift für Fritz Tschirch zum 70. Geburtstag*. Köln/Wien: Böhlau, 337-356.

- RATHOFER, J. (1973). Die Einwirkung des Fuldischen Evangelientextes auf den althochdeutschen Tatian. Abkehr von der Methode der Diatessaronforschung. In A. OENNERFORS, J. RATHOFER & F. WAGNER (curr.), *Literatur und Sprache im europäischen Mittelalter. Festschrift für Karl Langosch zum 70. Geburtstag*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 256-308.
- REMBOLD, I. (2017). The Christian Message and the Laity: The Heliand in Post-Conquest Saxony. In N. EDWARDS, M. NÍ MHAONAIGH & R. FLECHNER (curr.), *Transforming Landscapes of Belief in the Early Medieval Insular World and Beyond: Converting the Isles II*. Turnhout: Brepols, 175-206.
- RIVIELLO, C. (2021). Lînon endi lêstien, thâhtun endi thagodun: la formularità della fede nel Heliand. In F. DE VIVO, M.R. DIGILIO, C. RIVIELLO & R. TINABURRI (curr.), *Studi di Filologia, Linguistica e Letteratura in onore di Anna Maria Guerrieri*. Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 261-285.
- RUPP, H. (1973). Der Heliand. Hauptanliegen seines Dichters. In J. EICHOFF & I. RAUCH (curr.), *Der Heliand*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 247-269.
- SCHMID, U.B. (2005). *Unum ex quattuor. Eine Geschichte der lateinischen Tatianüberlieferung*. Freiburg/Basel/Wien: Herder.
- SCHMID, U.B. (2011). Il Heliand, il Taziano ata. (ms. St. Gallen, Stiftbibliothek, cod. lat. 56) e gli studi sul Diatessaron. In V. DOLCETTI CORAZZA & R. GENDRE (curr.), *Lettura di 'Heliand'*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 31-48.
- SCHMID, U.B. (2013). The Diatessaron of Tatian. In B.D. EHRMAN & M.W. HOLMES (curr.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research: Essays on the Status Questionis*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 115-142.
- SCHMIDT-WIEGAND, R. (2006). Wergeld. In H. BECK, D. GEUENICH & H. STEUER (curr.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, begründet von J. HOOPS. Berlin/New York: De Gruyter, vol. 33, 457-463.
- SIEVERS, E. (cur.). (1892). *Tatian. Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar* (2a ed.). Paderborn: F. Schöningh.
- SIMMLER, F. (1998). Makrostrukturen in der lateinisch-althochdeutschen Tatianbilingue. In K. DONHAUSER & L.M. EICHINGER (curr.), *Deutsche Grammatik – Thema in Variationen. Festschrift für Hans-Werner Eroms zum 60. Geburtstag*. Heidelberg: Winter, 299-335.
- SOWINSKI, B. (1985). *Darstellungsstil und Sprachstil im Heliand*. Köln/Wien: Bohlau.

- TINABURRI, R. (2021). as. *mundboro*, ags. *mundbora*, aat. *muntboro*: analisi di un composto del germanico occidentale. In F. DE VIVO, M.R. DIGILIO, C. RIVIELLO & R. TINABURRI (curr.), *Studi di Filologia, Linguistica e Letteratura in onore di Anna Maria Guerrieri*. Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 329-346.
- VEENBAAS, R. (2017). Caedmon on the Continent: The Heliand Prefaces and Bernlef. *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, 77, 493-520.
- VILMAR, A.F.C. (1862). *Deutsche Altertümer im Heliand als Einkleidung der evangelischen Geschichte* (2a ed.). Marburg: Elwert.
- WEBER, C.A. (1927). Der Dichter des Heliand im Verhältnis zu seiner Quellen. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 64, 1-76.
- FON WERINGHA, J. (1965). *Heliand und Diatessaron*. Assen: Van Gorcum & Comp. N.V.
- FON WERINGHA, J. (1986). The Heliand and Bernlef. *Michigan German Studies*, 12, 21-33.
- WINDISCH, E. (1868). *Der Heliand und seine Quellen*. Leipzig: F.C.W. Vogel.