

Filologie medievali e moderne 7  
Serie occidentale 6

---

# La Bibbia nelle letterature germaniche medievali

a cura di

Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi,  
Omar Khalaf



**Edizioni**  
Ca' Foscari

## La Bibbia nelle letterature germaniche medievali

a cura di Marina Buzzoni, Massimiliano Bampi, Omar Khalaf

### ***Thô uuarð uuind mikil, | hôh uueder afhaþen***

La tempesta, il poeta del *Heliand* e la rielaborazione della fonte

Rosella Tinaburri (Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale, Italia)

**Abstract** The narration of Jesus walking on the water (*Heliand*, vv. 2899-2973a) represents a significant exemplification of how the poet made use of his source. His strategy consisted in a progressive unveiling of the contents with a great attention to the purpose of rewriting the Gospel in order to educate the Saxons to the new religion. In the mentioned verses in particular the poet aims to describe the process culminating in the acquisition of the true faith in God, obtained by the disciples, here called *sêoliðandean* 'seamen', only after striking with the tempest and fearing for their own lives. The sea, the landscape, the psychological attitude of the characters, every formal element of the narration has been transformed in order to be adapted to the expectations of the audience. The final result is a poetic representation of the Gospel involving the audience completely, touching both understanding and feelings, preserving however the authentic meaning of the source.

La narrazione dell'episodio in cui Gesù cammina sulle acque e salva così gli apostoli dalla tempesta (vv. 2899-2973a) costituisce un esempio significativo delle modalità di approccio del poeta del *Heliand* alla fonte.<sup>1</sup> La rielaborazione delle tematiche del modello si concretizza in una strategia di disvelamento dei contenuti che mai ne inficia la sostanza ma ad essa arriva attraverso il rimaneggiamento misurato e sapiente della rappresentazione: è proprio la scelta di percorsi di avvicinamento all'etica e alla dottrina cristiana commisurati alle potenzialità del pubblico ricevente a garantire che il messaggio veicolato dal testo evangelico venga recepito con successo (Gantert 1998, p. 115).

La prassi traduttoria si arricchisce, nel caso in questione, di una espressività fatta di formule, stilemi, metafore – peraltro non infrequenti all'interno del poema – mirati a catturare l'attenzione dei destinatari, ben disposti a evocare elementi tanto peculiari del patrimonio poetico germanico. Le descrizioni del paesaggio vibranti di realismo, le rispondenze semantiche calibrate con cura, il gioco di variazioni ed espressioni allitteranti sono

---

<sup>1</sup> Sulla complessa questione relativa all'impiego da parte del poeta del *Heliand* di testi esegetici accanto alla fonte primaria si rimanda ai contributi fondamentali di Windisch (1868), Jellinek (1892) e Weber (1927). In particolare, in riferimento a quale versione del *Taziano* il poeta possa aver utilizzato, vedi Bockwoldt (1961), Henß (1954) e von Weringha (1965).

elementi che concorrono ad accrescere il fascino di un'opera che muove nel profondo le corde dell'animo umano senza mai dimenticare la sua finalità ultima, quella di istruire al nuovo credo.

Analizzata sul piano della forma e dello stile, la fitta XXXV mostra dunque quanto l'anonimo poeta<sup>2</sup> sappia servirsi degli strumenti propri della tradizione letteraria autoctona. Ma a fermarsi a questo si perderebbero il significato profondo della sua missione e il suo vero intento: spiegare la conquista da parte degli apostoli della fede nel Cristo come risultato di una esperienza personale dolorosa e tormentata. Solo attraverso la disamina delle modalità in cui in racconto è articolato si riesce a scoprire fino a che punto l'autore confidi nella possibilità che il suo pubblico identifichi nella vicenda narrata parte del proprio vissuto di neofiti.

All'inizio dell'episodio i dodici sono descritti come uomini coraggiosi, fermi nella loro volontà di accompagnare il Signore (vv. 2904b-2906a):<sup>3</sup>

ni uuas im tueho nigiean,  
nebu sie an that godes thionost gerno uueldin  
o̅bar thene s̅eo s̅iðon.

non avevano alcun dubbio  
a voler andare di buon grado per mare  
al servizio di Dio.

Scelti in virtù della loro *treuua gōda*, per la loro fedeltà generosa (v. 2904a), il loro cuore non conosce timore. Si noterà che in tutto il canto per gli apostoli si fa uso di una terminologia che, partendo dal generico 'uomini' (reso con *erlos* al v. 2910b, ma anche con *uueros* al 2916a), tende a caratterizzarli come seguaci fedeli (*gesîðos*, v. 2903a) e come marinai (*s̅eólîðandean*,<sup>4</sup> letteralmente 'naviganti sul mare', v. 2909b, ma anche *uuâglîðand*, 2913a, *lagulîðandea*, vv. 2918a e 2964a) e mai come *iungaron*, termine che propriamente dovrebbe tradurre il latino *discipuli*.<sup>5</sup> La loro intraprendenza cederà alla paura, sentimento umanissimo, quando saranno sorpresi dalla tempesta nel bel mezzo di una navigazione in principio prospettata calma e tranquilla, come descritto ai versi successivi (2906b-2908a):

---

2 In merito all'identità dell'autore del *Heliand* nonché sulla sua formazione letteraria, argomenti ampiamente dibattuti dalla critica specialistica, si rimanda principalmente a Jostes (1896), Bruckner (1904), Rupp (1956), Krogmann (1958-1959) e Haferland (2002). Quest'ultimo conferma le sue tesi sul poema come 'Teamwork' in Haferland (2004, pp. 25-72).

3 L'edizione di riferimento è Behaghel, Taeger (1996).

4 In particolare su *s̅eólîðand* si rimanda a Ilkow (1968, pp. 347-349): il composto è presente anche nello *Hildebrandslied*, v. 42: *dat sagetun mi seolidante [...]*.

5 Nella fitta XXVII, in cui è narrato l'altro episodio del mare in tempesta (secondo *Taz.* 52,1-7), *iungaron* ricorre ai vv. 2234a, 2251b e 2274a.

Thô lêtun sie suîðean strom,  
hôh hurnidskip hluttron ûðeon,  
skêðan skîr uuater.

Allora lasciarono che l'alta nave rostrata,<sup>6</sup>  
la forte corrente le chiare onde,  
l'acqua limpida solcasse.

Il racconto appare assai ben congegnato dal punto di vista della strategia narrativa, tant'è che non ha inizio in *medias res* come nella fonte, *Taz.* 81,1:<sup>7</sup>

Navicula autem in medio mari iactabatur fluctibus; erat enim contrarius  
ventus.

Thaz skef in mittemo seuue uuas givvuortphozit mit then undon: uuas  
in uuidaruuart uuint.

Una serie di sapienti accorgimenti letterari, per lo più anticipazioni del momento cruciale della narrazione inserite all'interno della descrizione del paesaggio, prepara ai grandi rivolgimenti che sconvolgeranno la scena, a cominciare da quella sorta di presagio del pericolo imminente che si cela dietro la luce del sole che va affievolendosi col calare della sera (vv. 2908b-2909a):<sup>8</sup>

Skrêd lioht dages,  
sunne uuarð an sedle;  
fuggiva via la luce del giorno,  
il sole andava a riposo;

E poi la notte che avvolge i naviganti (vv. 2909b-2911a):

the sêolîðandean  
naht nebulu biuuarþ; nâðidun erlos  
forðuuardes an flôd;

---

6 Identico l'emistichio 2266a. Vedi Ilkow (1968, pp. 229-230). Sulla *hoh hurnidskip*, Murphy (1989, p. 66).

7 L'edizione di riferimento è Sievers (1960).

8 Da confrontarsi con i vv. 4501b-4502a: *Skrêd uuester dag, | sunne te sedle* (fuggiva a occidente il giorno, il sole verso il riposo).

i naviganti

la notte circondava con le sue tenebre; si avventuravano gli uomini  
al largo sulle acque;

Il lago di Genezareth, teatro della vicenda, appare trasformato e, grazie all'introduzione di elementi descrittivi che ne potenziano la verosimiglianza, reso in tutto simile al freddo mare del Nord.<sup>9</sup> Anche il solo elemento ripreso dalla fonte, il riferimento temporale alla quarta ora della notte tratto da *Taz.* 81,2 (*Quarta autem vigilia noctis [...]; In thero fiordun uuahtu thero naht*), sembra contribuire a incrementare il realismo della scena, vv. 2911b- 2912a:

thara nahtes cuman.  
thouarð thiu fiorðe tid

della notte.  
era giunta la quarta ora

Per esplicitare che sugli apostoli inconsapevoli veglia Gesù il poeta si avvale di un inciso, ai vv. 2912b-2913a (- *neriendo Crist | uuarode thea uuâglîðand* - «Cristo, il Salvatore, proteggeva i naviganti»), con lo scopo di conferire maggiore enfasi all'emistichio successivo nel quale è descritto lo scoppio della tempesta e il repentino cambiamento dello scenario (vv. 2913b-2915a):

hoh uueder afhaben: thoh uuarð uuind mikil,  
strôm an stamne; hlamodun ûðeon,

allora si levò un gran vento,  
una tempestosa burrasca: mughhiavano le onde,  
la corrente contro la prua.

Con il sopraggiungere della notte l'eroica avanzata è impedita dal vento che si è alzato, portando con sé flutti violenti: prima l'immagine dei naviganti senza timore, intensa e vigorosa, poi la tempesta che si ingrossa, le onde che si riversano contro la prua. I discepoli, prima attivissimi, si sentono ora indifesi contro quelle acque divenute improvvisamente pericolose. Il mutamento di equilibrio si rispecchia nel gioco allitterativo, laddove il poeta sceglie di riprendere ai vv. 2914-2915b (*hoh uueder*

---

<sup>9</sup> Mi chiedo se sia davvero necessario ipotizzare l'esperienza diretta nel Mare del Nord da parte del poeta per giustificare, con W. Stapel, la credibilità delle descrizioni del mare in tempesta. Vedi in proposito Gantert (1998, p. 84, n. 171).

*afhaben: hlamodun ûðeon, | strôm an stamne*) proprio gli stessi fonemi che allitteravano poco sopra, (vv. 2907-2908b: *hôh hurnidskip hluttron ûðeon, | skêðan skîr uuater*): le onde che al v. 2907b erano state descritte come chiare e trasparenti (*hluttor*), sono ora mugghianti e minacciose (*hlamodun*).<sup>10</sup>

In pericolo a causa dell'infuriare della tempesta, i dodici combattono con tutte le loro forze contro le intemperie (vv. 2915b-2917a):

thea ueros uuiðer uuinde,      strîdiun feridun  
seþo sorgono ful: [...].      uuas im uurêð hugi,

gli uomini contro vento,      a fatica navigavano  
il loro cuore gonfio di preoccupazione: [...].      era pieno di angoscia il loro animo,

La spiegazione del loro sentire, della paura che li pervade è, a questo punto, pienamente intuitiva: temono di non poter più tornare a terra, temono per la propria stessa vita (vv. 2917b-2919a):

selþon ni uuândun  
lagulîðandea      an land cumen  
thurh thes uuederes geuwin.

non speravano più  
gli stessi marinai      di tornare a terra  
per l'infuriare del tempo.

La rielaborazione del modello sembra procedere attraverso un sofisticato susseguirsi di innovazioni inserite a più livelli:<sup>11</sup> si consideri, ad esempio, l'intero contesto spazio-temporale in cui la vicenda si svolge, ripensato per interagire con lo stato d'animo dei personaggi che muta al mutare degli

<sup>10</sup> Vedi Swischer (1991, p. 237) che propone il confronto – anche se con una citazione alquanto imprecisa – con i vv. 2943b-2945a: [...] *thô he driþen gisah | thene uuêg mid uuindu: uundun ina ûðeon, | hôh strôm umbihring* ([...] quando vide il mare agitarsi a causa del vento: lo avvolsero i flutti, le alte onde tutt'attorno).

<sup>11</sup> Lo conferma già l'incipit della fitta da confrontare con *Taz.* 80,8: [...] *et dimissa turba ascendit in montem solus orare* ([...] *inti furlazaneru thero menigi steig in berg eino beton*). Dispersa la gran folla dopo che il Signore si è ritirato sulla montagna, sappiamo che «il più forte dei figli» è solo, omessa è l'informazione che lì si è recato per pregare (vv. 2899- 2902a): *Thô telêt that liuduuerod aftar themu lande allumu, | tefôr folk mikil, sîðor iro fraho giuuêt | an that gebirgi uppan, barno rîkeost, | uualdand an is uuilleon* (Si disperse allora la moltitudine per tutta la regione, si sciolse la gran folla, dopo che il loro Signore si era ritirato sulla montagna, il più forte dei figli, potente secondo la sua volontà).

eventi. Se all'inizio la calma del mare riflessa nelle onde solcate dalla nave rispecchia la condizione degli apostoli, forti e sereni in virtù del loro coraggio, la loro reazione allo scoppiare della tempesta si manifesta con una intensità pari alla violenza delle onde che percuotono la prua. L'ira delle acque si riflette sul loro terrore: sconvolti di fronte al pericolo, l'iniziale sicurezza vacilla e la loro volontà si sfalda perché credono di essere soli, di essere stati abbandonati.

Nel momento cruciale della narrazione osservano increduli Gesù camminare sulle acque. È in ragione del mutamento di prospettiva, ora misurata dal punto di vista dei discepoli, che viene omessa l'indicazione *et volebat preterire eos (inti uuolta furigangan sie)* della fonte. Ed è per la stessa ragione che la descrizione va a soffermarsi sul dettaglio tutt'altro che secondario che spiega le ragioni del prodigio: a sorreggere il Cristo è la sua stessa santa forza (vv. 2921b- 2923a),

an thene sêo sincan,                      ni mahte an thene flôd innan,  
hêlag anthabde.                              huand ine is selbes craft

nel mare sprofondare,                      non poteva nell'acqua,  
santa lo sorreggeva.                              poiché la sua stessa forza

Una splendida variazione rende il riflesso di questo avvenimento sull'animo dei dodici, colti dalla paura e dal timore (vv. 2923b-2924a):

thero manno môdseþo: [...].                                              Hugi uuarð an forhtun,

il cuore di quegli uomini: [...].                                              S'intimorì il loro animo,

Ma non perché, come nella fonte, temono – tanto da gridare – ciò che credono essere un fantasma (*Taz.* 81,2):

[...] turbati sunt dicentes, quod fantasma est, et pre timore clamaverunt.

[...] gitruobte vvurdun quedente, thaz iz giskin ist, inti bi forhtun arriofun.

Quello che il poeta descrive è il turbamento causato dal timore razionale degli uomini di fronte a un pericolo sconosciuto: non un urlo disperato, ma la spiegazione del loro smarrimento – questo interessa al poeta – come

dovuto all'idea che, da uomini semplici, naturalmente li coglie, il timore del maligno<sup>12</sup> (vv. 2924b-2925a):

andrêdun that it im mâhtig fiund  
te gidroge dâdi.

temevano che il potente nemico  
facesse ciò per inganno.

E non credo siano ragioni legate all'allitterazione, come invece sosteneva Swisher, a guidare il poeta in una scelta lessicale che in questo caso lo avvicina molto a Otfrid (Swischer 1991, p. 235):<sup>13</sup> in realtà, ritengo che sia ancora il mutamento di prospettiva a consentire al poeta di interpretare la scena con gli occhi dei discepoli, effettivamente 'ingannati' dalla visione tanto da non riconoscere Gesù.

Le parole di colui che è presentato come *hêlag heþencuning*, [...] *mâri endi mahtig* (il santo re del cielo, [...] magnifico e potente) (vv. 2926-2927a) intendono rimarcare che egli è davvero il figlio di Dio in persona (*barn godes*, v. 2929b; *is selbes sunu*, v. 2930a), pertanto in grado di salvarli da ciò che temono, la furia delle acque (vv. 2930b-2931a).<sup>14</sup>

Mentre era la 'sua stessa santa forza' a sorreggere il Cristo, Pietro, che secondo una notazione assente nella fonte da semplice uomo ha paura di soffrire (*ni uuelde pîne tholon*, | *uuatares uuîti*, vv. 2933b-2934a), verrà sostenuto *thurh maht godes* (grazie alla potenza di Dio) (v. 2942a) fino al momento in cui non comincia a temere il vento, le onde alte tutt'attorno:<sup>15</sup> allora, proprio nell'istante in cui inizia a dubitare - *Reht sô he thô an is hugi tuehode*, v. 2945b - cede il suo animo che dubita e cede il suo corpo sprofondando nell'acqua.<sup>16</sup>

Se l'apparizione di Gesù sulle acque è da considerarsi, come si è detto, il momento cruciale della fitta, il salvataggio dell'apostolo e le parole di

12 Vedi Rathofer (1962, p. 349).

13 Vedi Otfrid, VIII, v. 24: *firnâmun in giwâri theiz ein gidróg wari* (ritennero in verità che fosse una illusione): l'edizione di riferimento è Erdmann-Wolff (1973).

14 Nella fonte, *Taz.* 81,2: *habete fiduciam, ego sum, nolite timere* (*habet ir beldida, ih bîm iz, ni curet íu forhten*).

15 *Taz.* 81,4: [...] *et cum coepisset mergi, clamavit dicens* ([...] *inti so her bigonda sinkan, riof quedanter*).

16 Si rimanda a Tinaburri (2001, p. 139). Per un confronto con il passo corrispondente nell'*Evangelienbuch* di Otfrid vedi Heinrich (2000, p. 316, n. 129) che commenta e propone una efficace traduzione del passo: «Otfrid verfährt ähnlich (Ot. III.8, v. 39f.), die Macht des Glaubens wird bei ihm fast noch deutlicher herausgestrichen: *Ther se nan sár tho sankta, so imo ther hugu wankta; ni drúag inan thaz zuíval, so thiu gilóuba ubar ál* "Der See ließ ihn da sogleich sinken, als ihm der Mut wankte, der Zweifel trug ihn nicht, so wie [es] der Glaube in jeder Hinsicht [tat]"».



spiegazione che lo accompagnano ne sono il momento risolutivo. A mancare è stata la fede, *gelôbo*, parola chiave del canto e posizionata sull'arsi dell'emistichio 2955b, (vv. 2953b-2956a):

[...] that thi uuatares craft  
an themu sêe innen thines sîðes ni mahte,  
lagustrôm giletien, sô lango sô thu habdes gelôbon te mi  
an thînumu hugi hardo.

[...] che la forza dell'acqua,  
la corrente non poteva ostacolare il tuo cammino  
su questo lago fintanto che avevi una fede salda in me  
nel tuo cuore.

Il confronto è con i vv. 2253b-2254a della fitta XXVII dove il rimprovero era rivolto a tutti gli apostoli, persi di fronte alla tempesta:

Nis iu noh fast hugi,  
gilôbo is iu te luttîl.

Non è in voi ancora saldo l'animo,  
la fede è in voi troppo scarsa.

Anche in quel caso l'episodio amplificava, sulla scorta di una «lebendige epische Darstellungsweise» (Sowinski 1985, p. 126), la scarna sequenza narrativa della fonte calcando sulla descrizione della tempesta che va a scuotere l'imbarcazione dei *uuederuuîsa uueros*, gli 'esperti uomini di mare', tanto da farli temere per la propria vita<sup>17</sup> (vv. 2244b-2246a):

thiu meri uuarð sô muodag, uueros sorogodun,  
lengron lîbes. ni uuânda thero manno nigên

il mare divenne così agitato, erano angustiati quegli uomini,  
di poter sopravvivere. nessuno di loro pensava

Del resto, è innovativa rispetto alla fonte la descrizione dell'inizio della traversata, fino a che la nave non giunge al largo: lì esplose la furia delle onde (*ûðiuu uuahsan*, v. 2242b), il mare si ingrossa (*thie sêu uuarð an hruoru*,

---

<sup>17</sup> *eftha uui sculun hier te uunderquâlu | sueltan an theson sêuue* (altrimenti nel tormento moriremo in questo mare) (vv. 2249a-2250b): così si rivolgono i discepoli a Gesù ribadendo con un discorso diretto quanto esplicitato poco sopra.

v. 2243b) tanto da far combattere assieme il vento e l'acqua (*uuan uuind endi uuater*, 2244a), come recita l'emistichio che efficacemente precede il v. 2244b, introducendo l'effetto immediato che le mutate condizioni atmosferiche producono sullo stato d'animo degli apostoli, ora non più 'esperti uomini di mare' ma semplicemente 'uomini', *uueros*.

Torniamo alla fitta XXXV. Non appena Gesù prende per mano Pietro le acque diventano di nuovo *hlutter* (trasparenti), v. 2958b, lo stesso aggettivo impiegato al v. 2907b. Saliti sulla nave, lì, su quella prua che al v. 2915a era tremendamente scossa dalla tempesta, Gesù, il migliore dei figli, *allaro barno bezt* (v. 2962a) si mette a sedere e tutto torna come prima: la tempesta è stata placata, le acque sono di nuovo tranquille e la barca torna a terra col suo carico di uomini e di fede. Una significativa corrispondenza collega i vv. 2963b-2965a:

endi sie te staðe quâmun,  
lagulîðandea     an land samen  
thurh thes uuateres geuwin.

ed essi giunsero a riva,  
i naviganti     assieme a terra  
attraverso l'infuriare dell'acqua.

ai già citati vv. 2917b-2919a, con una ripetizione evidentemente ricercata, voluta:

selbon ni uuândun  
lagulîðandea     an land cumen  
thurh thes uuederes geuwin.

La tesi del Murphy, secondo il quale la cantica sarebbe suddivisa in tre sezioni nettamente ripartite, ne risulta confermata: alla situazione di calma iniziale in cui Cristo è presente sulla riva e osserva gli apostoli, segue il momento centrale della narrazione, la tempesta, in cui, inizialmente assente dalla scena, Gesù sembra apparire agli occhi dei discepoli per inganno del demonio. Il ritorno tra i suoi coincide con la rivelazione del vero tema del canto, il tema della fede, e con il ripristino delle condizioni descritte nell'incipit della fitta (Murphy 1989, pp. 72-73).

Alla simultaneità delle azioni della fonte<sup>18</sup> il poeta sostituisce nella sezione finale una sequenza narrativa in cui le scene si susseguono concatenandosi l'una all'altra: il ritorno sulla nave, il vento che si placa, l'approdo alla riva.

<sup>18</sup> *Taz.* 81,4: *Et cum ascendissent in naviculam, cessavit ventus, et statim fuit navis ad terram quam ibant (Inti so sie thó gistigun in skef, bilán ther uuint, inti sár uúas thaz skef zi lante zi themo sie fuorun).*

Aggiunge, inoltre, una breve digressione sul ringraziamento che gli apostoli rivolgono a Gesù, *dâdiun endi uuordun* (con gesti e con parole)(v. 2966b), e la professione di fede che anticipa ciò che, con maggiore ampiezza e respiro, sarà detto più avanti, nella fitta XXXVII. L'esperienza dei dodici è stata così compresa perché condivisa, oserei dire sofferta assieme dai lettori e dal poeta: il coraggio dei protagonisti trova ora un senso nel loro essere finalmente divenuti uomini di Dio, uomini la cui forza è solo la fede nel Signore.

La scelta del discorso indiretto conclusivo, laddove la fonte riporta le testuali parole pronunciate dagli apostoli,<sup>19</sup> nasconde una innovazione essenziale rispetto alla fonte. Mentre nella fitta XXVII l'episodio della tempesta si chiudeva con una questione rimasta irrisolta, ovverosia chi fosse quell'uomo a cui sia il vento che le acque obbedivano (vv. 2262-2263: *huilic that sô mahtigoro manno uuâri, | that imu sô the uuind endi the uuâg uuordu hôrdin, [...]*), a chiusura della XXXV Gesù viene esplicitamente indicato come *sunu drohtines [...]* *an thesaru uueroldi*, il figlio del Signore di questo mondo, colui che ha potere su tutta l'umanità,<sup>20</sup> (*geuuald habdi | oþar middilgard*, vv. 2970b-2971a), e che pertanto è in possesso del potere immenso di proteggere la vita di ogni essere umano dal pericolo, così come ha dimostrato *uuið thes uuatares geuuin* (contro la furia delle acque), come recita l'emistichio finale della fitta.<sup>21</sup>

Non vi è traccia né nella fonte principale né nei commenti ai Vangeli di indicazioni che possano aver ispirato al poeta la rielaborazione dei contenuti dell'intero canto e soprattutto le modalità in cui questi contenuti vengono veicolati. Anche nel confronto con il passo corrispondente dell'*Evangelienbuch* di Otfrid, *Heliand* convince per le descrizioni del paesaggio vivide e intense, per le presentazioni dei personaggi, così veri e comprensibili nella loro umanità, per la raffinata cura nelle scelte operate sul piano del lessico e del metro e per quella perfetta scansione delle sequenze narrative al contempo efficace e innovativa.

Aggiunti dal poeta anche gli ultimi versi che fungono da riflessione conclusiva finalizzata a ribadire, sintetizzandoli, i concetti fondamentali della fede cristiana che hanno trovato spiegazione e fondamento nell'episodio appena narrato. Nell'intenzione di dimostrare che il coraggio delle azioni terrene è da intendersi, secondo il messaggio evangelico, come subordinato alla sola e unica fede, la fede in Dio, la prestanza fisica e la forza interiore sono state esaltate in quanto qualità degne di essere lodate, ma senza la fede cristiana esse risultano prive di valore, così come l'uomo che non è nulla e non può nulla se privo dell'aiuto di Dio e se la sua fede nel Signore non è acquisita nella sua interezza.<sup>22</sup>

---

19 *Taz.* 81,5: *vere filius dei es (zi uúare gotes sún bist)*.

20 Vedi Weber (1927, p. 32) e Le Sage (1975-1976, p. 57).

21 In C l'emistichio è erroneamente collocato dopo l'incipit della fitta XXXVI (f. 83r).

22 Concetti che saranno ampiamente ripresi ad es. ai vv. 5031-5032: *lêt ina gekunnon*

In conclusione, la piena realizzazione del progetto di traduzione sembra combinare perfettamente intento religioso e volgarizzamento nel segno di quel *poetice transferre* di cui si legge nella prefazione al poema e che non mira semplicemente ad adattare il messaggio biblico alle esigenze dei destinatari del poema secondo quella che la critica aveva già definito «Akkomodation» (Rathofer 1962, p. 52), ma che si arricchisce radicandosi nell'immaginario che il poeta condivide con la sua gente (Dick 2000, p. 25).

La vera essenza del contenuto veicolato dalla fonte non ne risulta sacrificata, tutt'altro: la sua trasposizione si inverte in una resa poetica che, nel caso in questione, si affranca dalla scarna descrizione del modello e la amplifica, optando per una rappresentazione del tutto originale che alla sostanza della dottrina sa arrivare per gradi, coinvolgendo un pubblico altrimenti disorientato dalla novità di molti degli insegnamenti del nuovo credo con una riscrittura della materia biblica che travalica senza riserve i confini del mero adattamento culturale.

L'impiego di una strategia traduttiva modulata, secondo i canoni della tradizione poetica indigena, sulle esigenze del pubblico ricevente consente di realizzare un testo di arrivo da considerarsi del tutto ortodosso e al contempo perfettamente comprensibile, pertanto ricevibile dai destinatari del processo di evangelizzazione. È tutto questo a conferire al *Heliand* la sua speciale fisionomia che, senza nulla togliere alla correttezza teologico-dogmatica,<sup>23</sup> garantisce il superamento della distanza tra il testo da trasmettere e il sistema dei valori di coloro a cui era destinato e così il pieno raggiungimento del suo intento catechetico (Gantert 1998, pp. 298-299).

## Bibliografia

- Behagel, Otto (1996). «*Heliand*» und Genesis. 10. überarbeitete Aufl. von B. Taeger. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Bockwolff, Gerhard (1961). «Zur Frage nach der speziellen Hauptquelle im *Heliand*». *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung*, 84, pp. 25-33.
- Bruckner, Wilhelm (1904). *Der Helianddichter ein Laie*. Basel: Reinhardt.
- Dick, Ernst S. (2000). «Kultureller Transfer und semantische Transformation im *Heliand*». In: Grotans, Anna; Beck, Heinrich; Schwob, An-

*huuilike craft hæbet | the mennisca môd âno the maht godes* (lasciò che capisse, quale forza avesse l'animo umano senza la potenza di Dio).

23 Gantert (1998, p. 82 e n. 168) sottolinea i paralleli con *Beowulf*, vv. 205-303a, 1880b-1919 e con *Andreas*, vv. 230-253 e 349-381. Vedi in proposito Henrotte (1989, pp. 39-50). Il complesso rapporto esistenziale che 'invade' l'esperienza letteraria antico inglese e nordica è analizzato in Pàroli (2008) con particolare riferimento ai testi poetici che scelgono il mare come sfondo narrativo privilegiato.

- ton (Hrsg.), *De consolatione philologiae: Studies in Honor of Evelyn S. Firschow*. Göttingen: Kümmerle Verlag, pp. 23-30.
- Dolcetti Corazza, Vittoria (1986). «Il Mare dei Germani». In: *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Anno CCCLXXXIII, Memorie, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, Serie VIII - volume XXVIII, fascicolo 8. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 453-529.
- Gantert, Klaus (1998). *Akkomodation und eingeschriebener Kommentar. Untersuchungen zur Übertragungsstrategie des Helianddichters*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.
- Guerrieri, Anna Maria (2011). «Lettura del *Heliand*. Dottrina in poesia, il nuovo nell'antico». In: Dolcetti Corazza, Vittoria; Gendre, Renato (a cura di), *Lettura di «Heliand»*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, pp. 49-94.
- Haferland, Harald (2002). «War der Dichter des *Heliand* illiterat?». *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 131, pp. 20-48.
- Haferland, Harald (2004). *Mündlichkeit, Gedächtnis und Medialität: Heliendichtung im deutschen Mittelalter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Heinrich, Bettina (2000). *Frühmittelalterliche Bibeldichtung und die Bibel: Ein Vergleich zwischen den altenglischen, althochdeutschen und altsächsischen Bibelparaphrasen und ihren Vorlagen in der Vulgata*. Frankfurt a. M.: Peter Lang. Europäische Hochschulschriften 1769
- Henrotte, Gayle A. (1989). «The *Heliand* and *Andreas*: Jesus stills the Waves». In: Classen, Albrecht (ed.), *Medieval German Literature = Proceedings from the 23rd International Congress* (Kalamazoo, Michigan, May 5-8 1988). Göttingen: Kümmerle Verlag, pp. 39-50.
- Henß, Walter (1954). «Zur Quellenfrage im *Heliand* und althochdeutschen *Tatian*». *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung*, 77, pp. 1-6. Rist. In: Jürgen Eichhoff; Irmengard Rauch (Hrsg.) (1973), *Der Heliand*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 191-199. Wege der Forschung, 321.
- Huber, Wolfgang (1969). «*Heliand*» und *Matthäusexegese*: *Quellenstudien insbesondere zu Sedulius Scottus*. München: Max Hueber Verlag.
- Ilkow, Peter (1968). *Die Nominalkomposita der altsächsischen Bibeldichtung: Ein semantisch- kulturgeschichtliches Glossar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jellinek, Max H. (1892). «Zur Frage nach den Quellen des *Heliand*». *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 36, pp. 162-187.
- Jostes, Franz (1896). «Der Dichter des *Heliand*». *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 40, pp. 341-368.
- Krogmann, Willy (1958-1959). «Der Schöpfer des altsächsischen Epos». *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 77, pp. 225-244 e 78, pp. 19-39.
- Le Sage, David E. (1975-76). «Craft und seine Sinnwerwandten im *Heliand*». *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung*, 98-99, pp. 22-62.

- Luther, Yvonne (2003). *Der «Heliand»: 'Germanisierung' des Christentums oder Akkomodation an die mündliche Dichtung?* Norderstedt: Grin Verlag.
- Murphy, G. Ronald (1989). *The Saxon Savior: The Germanic Transformation of the Gospel in the Ninth-Century «Heliand»*. Oxford: Oxford University Press.
- Erdmann, Oskar (1973). *Otfrids Evangelienbuch*. 6. Aufl. besorgt von Ludwig Wolff. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Pàroli, Teresa (2008). «L'acqua come elemento tra vita e morte nella cultura germanica medievale». In: *L'acqua nei secoli altomedievali = Settimana di Studio della Fondazione Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo* (Spoleto, 12-17 aprile 2007), vol. 55, t. 2. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 1237-1322 e tavv.
- Rathofer, Johannes (1962). *Der «Heliand»: theologischer Sinn als tektonische Form: Vorbereitung und Grundlegung der Interpretation*. Köln und Graz: Böhlau Verlag.
- Rupp, Heinz (1956). «Der *Heliand*: Hauptanliegen seines Dichters». *Deutsche Unterricht*, 8, pp. 28-45. Rist. in Jürgen Eichhoff; Irmengard Rauch (Hrsg.) (1973), *Der Heliand*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 247-269. Wege der Forschung, 321.
- Sievers, Eduard (1878). *Heliand*. Halle: Verlag der Buchhandlung der Weisenhauses.
- Sowinski, Bernhard (1985). *Darstellungsstil und Sprachstil im «Heliand»*. Köln und Wien: Böhlau Verlag.
- Swisher, Michael (1991). «The Sea Miracles in the *Heliand*». *Neophilologus*, 75, pp. 232-238.
- Sievers, Eduard (1960). *Tatian: Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Tinaburri, Rosella (2001). «La figura di Pietro nel *Heliand*». In: Lazzari, Loredana; Valente Bacci, Anna Maria (a cura di), *La figura di San Pietro nelle fonti del medioevo = Atti del convegno tenutosi in occasione dello studiorum universitatum docentium congressus* (Viterbo e Roma 5-8 settembre 2000). Louvain-la-neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, pp. 133-153. Textes et Etudes du Moyen Age, 17.
- Weber, Carl August (1927). «Der Dichter des *Heliand* im Verhältnis zu seinen Quellen». *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 64, pp. 1-76.
- von Weringha, Juw (1965). «*Heliand*» und «*Diatessaron*». Assen: van Gorcum.
- Windisch, Ernst (1868). *Der «Heliand» und seine Quellen*. Leipzig: Verlag von F.C. W. Vogel.

