

CONCETTA GILIBERTO

IL MOTIVO DEL *DESCENSUS CHRISTI AD
INFEROS* NELLA POESIA INGLESE ANTICA

The motif of the Harrowing of Hell (Latin: *Descensus Christi ad Inferos*) refers to the triumphal descent of Jesus into hell between the Crucifixion and the Resurrection to release the Patriarchs and bind Satan. This legend has a large circulation throughout the Middle Ages: references are found in various biblical *loci* as well as in the writings of the Church Fathers. Together with the account of the trial of Jesus, the Harrowing of Hell is the main topic of the apocryphal *Gospel of Nicodemus*, translated into English around the mid-tenth century. In the early English literary tradition, the journey of Christ into hell occurs at various levels and is expressed in different forms. The theme is treated in a number of Old English poems, in some of them more obliquely (as in the *Panther* or *Guthlac B*), while in others it is integral to the narrative architecture (as in *Christ and Satan*); moreover, the Exeter Book preserves a minor poem entitled *Descent into Hell*. The purpose of the present essay is to survey the poetic passages dealing with the Harrowing of hell and to identify the interpretative keys of their eschatological content, also in connection with the themes of the Second Coming and Doomsday.

1. *Il Descensus Christi ad Inferos e il suo sviluppo nella tradizione anglosassone*

Nella teologia cristiana, con l'espressione *Descensus Christi ad Inferos* s'intende il viaggio di Cristo nel regno dei morti (ovvero nel cosiddetto *Limbus Patrum* o, come denominato nell'Antico Testamento, nello *Sheol*¹) nell'arco di tempo compreso tra la Crocifissione e la Resurrezione, allo scopo di liberare i profeti e i patriarchi dell'Antico Testamento.² Si tratta di una dottrina espli-

¹ Rainwater 1990.

² Il tema della discesa di Cristo agli inferi sembra ricalcare miti diffusi fin dall'antichità relativi a viaggi nell'aldilà di figure divine e al loro trionfante ritorno (si pensi all'epopea di Gilgamesh). Sull'origine e le fonti canoniche e apocriefe del motivo della discesa agli inferi, si veda, tra gli altri, Frank 2009 e Charlesworth 2016.

citata in un articolo del *Credo apostolico* (il *Symbolum apostolorum*) e nel *Simbolo atanasiano*, in cui si legge “descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis”, sebbene in nessuna delle due preghiere si trovi un perspicuo riferimento alla liberazione delle anime dei giusti vissuti prima della incarnazione di Gesù.³

La discesa agli inferi di Cristo è considerata una verità di fede, la cui autenticità non è mai stata confutata, tanto che nella tradizione esegetica essa è assunta come episodio fondamentale della *historia salutis*, che prefigura e annuncia la parusia e il Giudizio Universale. E del resto, il *Descensus ad Inferos* si configura come “typologically related to the Last Judgment in commentaries by Augustine, Gregory, Jerome, and Bede”.⁴

Cenni alla missione salvifica di Gesù agli inferi, dove avrebbe finanche divelto le porte dell’Inferno e incatenato Satana nel fondo dell’abisso fino alla fine dei tempi, si trovano sparsi in numerosi passi biblici e in diversi testi apocrifi.⁵ Alcuni brani dell’Antico Testamento sembrano evocare profeticamente la vittoria di Cristo contro lo *Sheol* e i suoi guardiani, come Sal 24 (23):7-8: “adtollite portas principes vestras et elevamini portae aeternales et introibit rex gloriae, quis est iste rex gloriae Dominus fortis et potens Dominus potens in proelio”.⁶ In Mt 12:40 “Sicut enim fuit Ionas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus sic erit Filius hominis in corde terrae tribus diebus et tribus noctibus”, si riscontra una analogia tra Cristo e Giona: entrambi dimorano per tre giorni in un luogo che può essere visto come una metafora degli inferi (il

³ La Chiesa ha introdotto ufficialmente la formula *descendit ad inferos* nel *Credo Sirmiano* del 359, in seguito al quale si avviò, in seno alla tradizione patristica, un intenso dibattito sulla discesa agli inferi: Norelli 2007, 133-134.

⁴ Ruggerini 2011, 207.

⁵ Allusioni alla discesa di Gesù nell’aldilà si rintracciano, oltre che in brani del Nuovo Testamento (Mt 12:40, Rm 10:5-7, At 2:24-31, 1 Pt 3:18-21 e 4:6, Ef 4:8-10, Fil 2:9-11, Ap 20:13-15), anche in alcuni scritti apocrifi, quali l’*Ascensione del Profeta Isaia*, risalente al II secolo e le *Odi di Salomone*, una raccolta di inni cristiani redatti intorno al 125 d.C.: cfr. Campbell 1982, 114-133; Norelli 2007, 147-149, Frank 2009, 215-216 e Charlesworth 2016, 379-381.

⁶ Le citazioni bibliche sono tratte da Weber 1983.

ventre della balena per Giona e le viscere della terra per Cristo).

Riferimenti che possono essere posti in connessione con l'idea del *Descensus ad Inferos* si trovano anche in 1 Pt 3:18-21:

quia et Christus semel pro peccatis mortuus est iustus pro iniustus ut nos offerret Deo mortificatus carne vivificatus autem spiritu in quo et his qui in carcere erant spiritibus veniens praedicavit qui increduli fuerant aliquando quando expectabat Dei patientia in diebus Noe cum fabricaretur arca in qua pauci id est octo animae salvae factae sunt per aquam quod et vos nunc similis formae salvos facit baptisma non carnis depositio sordium sed conscientiae bonae interrogatio in Deum per resurrectionem Iesu Christi.

(Anche Cristo è morto una volta per sempre per i peccati, giusto per gli ingiusti, per ricondurvi a Dio; messo a morte nella carne, ma reso vivo nello spirito. E in spirito andò ad annunziare la salvezza anche agli spiriti che attendevano in prigione; essi avevano un tempo rifiutato di credere quando la magnanimità di Dio pazientava nei giorni di Noè, mentre si fabbricava l'arca, nella quale poche persone, otto in tutto, furono salvate per mezzo dell'acqua. Figura, questa, del battesimo, che ora salva voi; esso non è rimozione di sporcizia del corpo, ma invocazione di salvezza rivolta a Dio da parte di una buona coscienza, in virtù della risurrezione di Gesù Cristo.)⁷

Il passo – la cui relazione al *Descensus ad Inferos* è considerata controversa da alcuni studiosi⁸ – contiene un chiaro riferimento al Diluvio e alla sua connessione con la natura efficace del battesimo, simbolo e mezzo di purificazione delle anime.

L'idea che Gesù abbia sconfitto il demonio, il detentore del potere della morte, e quindi affrancato gli uomini dalla schiavitù

⁷ Traduzione dalla versione della CEI 1974, 1214-1215.

⁸ Norelli 2007, 138-142.

del male, è espresso in Eb 2:14-15: “Quia ergo pueri communicaverunt sanguini et carni et ipse similiter participavit hisdem ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium id est diabolum et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti”; e ancora in Ef 4:8-10 (“propter quod dicit ascendens in altum captivam duxit captivitatem dedit dona hominibus⁹ quod autem ascendit quid est nisi quia et descendit primum in inferiores partes terrae qui descendit ipse est et qui ascendit super omnes caelos ut impleret omnia”), si afferma la discesa e ascesa di Cristo in prospettiva soteriologica, nonché la sua “esaltazione cosmica”.¹⁰

Il motivo della discesa di Cristo agli inferi trova la sua più compiuta manifestazione nel *Vangelo di Nicodemo*,¹¹ un’opera redatta originariamente in greco tra il II e il VI secolo,¹² che esercitò per tutto il medioevo un grande influsso sulla teologia e sulla letteratura cristiana, e perfino sulle arti figurative.¹³ Il testo

⁹ Si tratta di una citazione del Sal 68:19: “Ascendisti in altum, captivam duxisti captivitatem; accepisti in donum homines, ut etiam rebelles habitent apud Dominum Deum”.

¹⁰ Norelli 2007, 138.

¹¹ Geerard 1992, 43-46 ed Elliott 1993, 164-166. Origine, datazione e paternità del *Vangelo di Nicodemo* sono a tutt’oggi oggetto di un ampio dibattito, cfr., tra gli altri: James 1924, 94-95 e 117-118; MacCulloch 1930; Craveri 1969, 299-377; Izydorczyk 1997; Tamburr 2007, 2-3, nota 4 (e indicazioni bibliografiche ivi citate); Baudoin, Izydorczyk 2019, 1-20.

¹² Di Sciacca 2019, 87 e Di Sciacca 2023, 25, nota 15.

¹³ Sebbene la dimensione iconografica del *Descensus ad Inferos* esuli dallo scopo del presente lavoro, si ritiene utile offrire qualche accenno in merito. Il motivo del viaggio di Cristo nell’oltretomba ha goduto di ampia fortuna soprattutto nei cicli iconografici dei Salteri dell’Inghilterra anglosassone. La prima illustrazione della discesa di Cristo agli inferi nell’ambito di un ciclo di scene cristologiche inglesi, si trova nel Salterio del ms London, British Library, Cotton Tiberius C.vi, f. 14r (databile al terzo quarto dell’XI secolo e proveniente da Winchester: Gneuss, Lapidge 2104, n. 378 e Ker 1957, n. 199). L’illustrazione, che molto probabilmente risente dell’influsso del *Vangelo di Nicodemo*, raffigura la scena della liberazione dei patriarchi da parte di Cristo e mostra Adamo ed Eva nell’atto di fuoriuscire da una bocca leonina: Openshaw 1989, 19-22; Tamburr 2007, 148; Bradley 2008, 237-238; Di Sciacca 2019,

si articola in due parti, che in origine circolavano separatamente e che sono state unite in una data non precisabile tra il V e il IX secolo:¹⁴ gli *Acta Pilati* o *Gesta Pilati* (V secolo ca.), che narrano il processo di Gesù, la sua condanna e la sua crocifissione (capp. I-XVI),¹⁵ e il *Descensus Christi ad Inferos* (forse databile al II secolo), che riguarda specificatamente la discesa di Gesù nell’Ade per liberare le anime trattenute negli inferi e condurle in Paradiso (capp. XVII-XIX). Il racconto della discesa è affidato ai due figli di Simeone, resuscitati dalla morte dopo la crocifissione. I due fratelli narrano come una luce sfolgorante irrompesse nell’oscurità degli inferi, terrorizzando gli spiriti maligni, e al contempo riempiendo di giubilo le anime dei santi che vi erano imprigionati. Il Principe dell’Inferno, atterrito dall’arrivo del “Re della Gloria”, ammonisce Satana per aver istigato l’uccisione del Figlio di Dio. Al grido delle parole del Sal 24:7-8: “Attollite, portae, capita vestra ...”, Cristo abbatte le porte dell’Inferno, calpesta i demoni e conduce via Adamo e gli altri santi e patriarchi in alto verso il Paradiso.

La prima versione latina nota del *Vangelo di Nicodemo*, sia pur frammentaria, è tramandata nel ms Vienna, Österreichische

60. Un’altra illustrazione del *Descensus ad Inferos* che può essere stata ispirata dal *Vangelo di Nicodemo* è contenuta nel Salterio di Winchester (ms London, BL, Cotton Nero C.iv, f. 12r, XII-XIII secolo: Watson 1979, n. 539), e ritrae l’ingresso dell’Inferno come una gigantesca bocca zoomorfa di fronte alla quale si staglia la figura di Cristo che prende per mano Adamo, mentre calpesta un demone: Tamburr 2007, 110-111 e Di Sciacca 2019, 63. Una scena simile è riprodotta nel Salterio del ms Oxford, Bodleian Library, Douce 203 (terzo quarto del XII secolo: Kauffmann 1975, n. 94).

¹⁴ Izydorczyk 1989, 170-176; Izydorczyk 1997, 48; Tamburr 2007, 3; Bullitta 2017, 7-9.

¹⁵ Il testo originale degli *Acta Pilati* fu con ogni probabilità composto in greco tra il II e il IV secolo e successivamente tradotto in arabo, aramaico, armeno, copto, georgiano e siriano: Hennecke 1904, 143-152; Biggs, Morey 2007, 29; Bullitta 2017, 4. Nella sua edizione critica, Tischendorf (1853) identifica due redazioni principali: il cosiddetto *Testo greco A*, trasmesso in quindici manoscritti, e una versione più lunga, il *Testo greco B*, conservato in una trentina di codici; cfr. anche Izydorczyk, Dubois 1997, 28-29.

Nationalbibliothek, Cod. lat. 563 (ff. 122-177), risalente al V secolo.¹⁶ Il testo trádito dal manoscritto viennese conteneva assai verosimilmente solo il testo degli *Acta Pilati*.¹⁷ La tradizione latina che si sviluppa nei secoli successivi è ampia e diversificata e conta un impressionante numero di manoscritti.¹⁸ Il tipo testuale più diffuso è senza dubbio la redazione latina A, che allega una lettera di Pilato all'Imperatore Claudio¹⁹ e, soprattutto, che aggiunge al nucleo narrativo degli *Acta Pilati* il racconto della catabasi espresso dal *Descensus Christi ad inferos*.²⁰

Il *Vangelo di Nicodemo* ha goduto di una straordinaria fortuna nell'Inghilterra medievale, come testimoniano le versioni in circolazione in area anglosassone prima della conquista normanna, tutte dipendenti dalla redazione latina A.²¹ Si tratta di due versioni latine²² e tre traduzioni in volgare, denominate – secon-

¹⁶ Philippart 1989; Biggs, Morey 2007, 29; Tamburr 2007, 104.

¹⁷ Vedi Izydorczyk 1997, 46 e Bullitta 2017, 4-5.

¹⁸ Tutti i manoscritti conosciuti che trasmettono il *Vangelo di Nicodemo* in latino (436 codici, compreso il Cod. lat. 563 di Vienna) sono stati catalogati da Izydorczyk 1993. Dal censimento effettuato dallo studioso polacco-canadese emerge come il complesso dei codici pervenuti afferisca a quattro diverse recensioni dell'apocrifo latino, distinte sulla base di caratteristiche di lessico, stile e motivi letterari, ed etichettate rispettivamente come Redazione latina A, B, C e T. Per una disamina della tradizione latina del *Vangelo di Nicodemo*, cfr. anche Collura 2016, 42-47 e Bullitta 2017, 5-17.

¹⁹ Biggs, Morey 2007, 30.

²⁰ Cfr. Collura 2016, 43 e nota 16 e Bullitta 2017, 6.

²¹ Oltre che nel mondo anglosassone, il *Vangelo di Nicodemo* conobbe una vasta diffusione in tutta l'area germanica. Per l'influenza dell'apocrifo nicodemiano in area linguistica tedesca, si veda Hoffmann 1997, 287-336 e Hoffmann 1997, 337-60; per la fortuna dell'opera in Scandinavia, vedi Wolf 1997, 261-286 e Bullitta 2017. Il *Vangelo di Nicodemo* si afferma anche sul fronte celtico: si veda Dooley 1997, 361-401; Klausner 1997, 403-418 e il recente studio di Cárthaigh 2014.

²² Queste redazioni sono contenute rispettivamente nel ms London, BL, Royal 5.E.xiii (databile alla fine del IX secolo, originario forse della Francia settentrionale o dalla Bretagna: Gneuss, Lapidge 2104, n. 459), e nel ms Saint-Omer, Bibliothèque Municipale, 202 (vergato nella Francia Nord-Orientale nella seconda metà del IX secolo: Gneuss, Lapidge 2104, n. 930.5).

do le abbreviazioni dell'*Old English Corpus* di Toronto – *NicA*,²³ *NicB*,²⁴ e *NicC*,²⁵ queste ultime sono tutte riconducibili alla redazione latina A contenuta nel ms Saint-Omer, Bibliothèque Municipale, 202.²⁶

Nel periodo dell'inglese medio la tradizione viene poi ripresa e sviluppata in una versione di circa 1300 versi interpolata all'interno del *Cursor Mundi*.²⁷

Al di là della circolazione sul suolo inglese del *Vangelo di Nicodemo*, il motivo del viaggio di Gesù nell'oltretomba risulta particolarmente diffuso nella produzione letteraria in volgare anglosassone, assai verosimilmente perché il tema si prestava agevolmente a una integrazione con gli ideali eroici della tradizione guerriera di matrice germanica.²⁸ Nell'ambito della prosa, Ælfric inserisce riferimenti alla missione di Gesù agli inferi in diverse omelie. Tra queste, l'omelia di apertura della prima serie delle Omelie Cattoliche, intitolata *De initio creaturae* (*Catho-*

²³ *NicA* è contenuto in Cambridge, University Library Ii.2.11 (terzo quarto dell'XI secolo, Exeter: Gneuss, Lapidge 2014, n. 15 e Ker 1957, n. 20, art. 11). *NicA* è il la prima traduzione in inglese antico del *Vangelo di Nicodemo*, nonché una delle più antiche versioni di questo apocrifo in un volgare europeo: vedi Hulme 1898; Hall 1996, 49-50, Di Sciacca 2019, 88, e nota 151 e Di Sciacca 2023, 26 e nota 17.

²⁴ *NicB* – che aderisce in larga misura a *NicA* – è tramandato in ms London, BL, Cotton Vitellius A.xv, parte I (metà del XII secolo: Ker 1957, n. 215, art. 2): vedi Hulme 1898, Di Sciacca 2019, 88, e nota 152 e Di Sciacca 2023, 26 e nota 18.

²⁵ *NicC* è attestato in ms London, BL, Cotton Vespasian D.xiv (metà del XII secolo, Canterbury o Rochester: Ker 1957, n. 209, art. 31), vedi Hulme 1904, Di Sciacca 2019, 89, e nota 153 e Di Sciacca 2023, 26, e nota 19.

²⁶ Cross 1996, 82-104; Bullitta 2017, 9; Di Sciacca 2019, 89; Di Sciacca 2023, 26.

²⁷ Cfr. Tamburr 2007, 111-112 e 148.

²⁸ Nella letteratura in inglese antico, il *Descensus ad Inferos* è noto come 'harrowing of hell', una formula che rimarca l'aspetto quasi bellico dell'impresa di Cristo agli inferi, espresso dal significato del verbo ags. *hergian* (ingl. mod. *harry*) con valore di 'tormentare, attaccare, assaltare, depredare', corradicale del sostantivo *hergung* 'saccheggio, razzia, irruzione, assalto, incursione', cfr.: Scheper 1992, 332 e Tamburr 2007, 1.

lic Homilies 1.1), offre un excursus dell'intera *historia salutis*, procedendo dalla creazione e dalla cacciata di Adamo dal Paradiso alla narrazione del Diluvio, attraverso l'incarnazione, la vita e la passione di Gesù, fino al suo estremo sacrificio, in seguito al quale:

to helle gewende 7 þone deoful gewylde. 7 him of anam adam
7 euan. 7 heora ofspring. þone dæl þe him ær gecwæmde 7
gelædde hi to hiora lichaman. 7 aras of deaðe mid þam miclum
wærede. on þridan dæge his þrowunge.²⁹

(andò all'Inferno e vinse il diavolo e prese da lui Adamo ed Eva e la loro discendenza, quella parte che prima gli era stata più gradita, li condusse ai loro corpi e risorse dalla morte con quella grande schiera il terzo giorno, giorno della sua passione).³⁰

La discesa agli Inferi compare anche in alcune omelie anonime, in particolare in *Blickling VII*, rubricata come *Dominica Pascha*,³¹ nella quale la visione trionfale dell'irruzione di Cristo nel regno di Satana si accompagna a una vivida descrizione della drammatica reazione di Adamo ed Eva, divenendo funzionale allo sviluppo del tema del Giudizio Finale.³² L'omelista di *Blickling VII* attinge – tra le varie fonti – anche allo pseudo-agostiniano *Sermo 160 'De pascha'*, in particolare per l'elaborazione del discorso pronunciato dai demoni atterriti alla vista di Cristo.³³

²⁹ Clemoes 1997, 188.

³⁰ Le traduzioni sono a cura di chi scrive, se non altrimenti indicato.

³¹ Morris 1967, 82-97.

³² In considerazione di una serie di concordanze linguistiche tra l'omelia *Blickling VII* e la descrizione della discesa di Beowulf nella palude di Grendel, alcuni studiosi hanno ipotizzato che l'autore del *Beowulf* avesse intenzionalmente costruito l'episodio del poema in analogia al *Descensus ad Inferos*, cfr. Scheper 1992, 332.

³³ Ozimic 1979, 19-36; PL 39, coll. 2059-2062. Sull'uso dello pseudo-agostiniano *Sermo 160* in *Blickling VII* (unitamente a una versione del *Descensus* contenuta nel *Book of Cerne* e dell'*Apocalisse di Tommaso*), si veda

Una versione del *Descensus* è inoltre incorporata nel testo di una omelia anonima sulla domenica di Pasqua attestata in due manoscritti: il ms Cambridge, Corpus Christi College 41 (prima metà dell'XI secolo),³⁴ e il ms Cambridge, Corpus Christi College 303 (XII secolo),³⁵ ad ulteriore riprova della grande popolarità di cui ebbe a godere questa leggenda nella cultura letteraria e teologica dell'Inghilterra anglosassone.³⁶

Oltre che nella prosa, il motivo della discesa agli inferi è assai frequente in poesia, dove è veicolato attraverso immagini caratterizzate da un forte pathos e tragica intensità. Nelle pagine che seguono si intende presentare una rassegna analitica di alcuni passi tra i più significativi della poesia antico inglese che trattano il *Descensus ad Inferos*, allo scopo di individuarne una chiave di lettura in relazione ad altri temi escatologici diffusi nella tradizione letteraria del medioevo inglese, in particolare con la Seconda Venuta e il Giudizio Finale.

2. *Il Descensus Christi ad Inferos nella poesia antico inglese*

I temi legati alla fine dei tempi e della storia hanno un posto di rilievo nella letteratura in versi in volgare anglosassone e – tra questi – il *Descensus Christi ad Inferos* si trova declinato in molte forme e in diversi generi poetici. Talvolta esso compare come elemento fugace o velato, in alcune opere invece occupa una posizione preminente, costituendo parte integrante della struttura narrativa.

Campbell 1982, 131-134 e 136-138; Biggs, Morey 2007, 30; Hall 1996, 55-56; Tamburr 2007, 71-74 e Di Sciacca 2019, 86, nota 144.

³⁴ Ker 1957, n. 32, art. 13; Gneuss, Lapidge 2014, n. 39. Si tratta della cosiddetta versione *NicD*, edita da Hulme 1904, 610-614; cfr. anche Campbell 1982, 141-142; Thomas 2017; Di Sciacca 2019, 90.

³⁵ Ker 1957, n. 57, art. 17. Questa versione è denominata *NicE*, cfr. Thomas 2017 e Di Sciacca 2019, 91.

³⁶ Tra gli altri testi omiletici incentrati in modo preponderante sul tema della discesa agli inferi, o che rimandano ad esso anche solo allusivamente, si menzionano un sermone dal titolo *In die resurrectione Domini*, tramandato nel ms Oxford, Bodleian Library, Junius 121 (Luiselli Fadda 1972), e l'omelia *Vercelli VIII* (Scragg 1992, 139-150); vedi Di Sciacca 2023, 26.

Un chiaro, seppur breve, riferimento al *Descensus Christi ad Inferos* si rintraccia nel capitolo del *Physiologus* antico inglese dedicato alla pantera (vv. 55a-62a) del codice Exeter, Cathedral Library 3501 (ff. 95v-98r):³⁷

Swa is dryhten god, dreama rædend,
 eallum eaðmede oþrum gesceaftum,
 duguða gehwylcre, butan dracan anum,
 attres ordfruman. Þæt is se ealda feond,
 þone he gesælde in susla grund,
 and gefetrade fyrnum teagum,
 biþeahte þreanydum, and þy þridan dæge
 of digle aras, [...] ³⁸

(Così è il Signore Dio, donatore delle gioie e di ogni dono verso tutte le altre umili creature, tranne che verso il drago, origine di ogni veleno. Questi è il suo antico nemico, che egli incatenò nell'abisso dei tormenti, e avvinse con ceppi infuocati, incarcerò con terribili costrizioni. E al terzo giorno risorse dal sepolcro [...])

Nella sezione del commento allegorico della natura della pantera, interpretata nel *Physiologus* come simbolo del Cristo che risorge dalla morte al terzo giorno per salvare l'umanità, l'anonimo autore inserisce un rapido cenno a uno degli eventi del *Descensus ad Inferos*, ossia la sconfitta di Satana, costretto in ceppi di fuoco e sottoposto a terribili torture da colui che viene definito come il 'dispensatore di vittorie' (*sigora sellend*, v. 64a).

In *Guthlac B* (ai ff. 44v-52v del Codice exoniense), l'autore, nel descrivere la malattia del santo, opera un collegamento tra il tempo della Pasqua e quello della discesa, intesa come momento della redenzione dell'uomo: i vv. 1103-1104 del poema "ealra

³⁷ Gneuss, Lapidge 2014, n. 257; Ker 1957, n. 116.

³⁸ Krapp, Dobbie 1936, 170-171.

þrymma þrym, ðreata mæstne / to heofonum ahof, ða he from helle astag”³⁹ (la gloria di tutte le glorie una folla potente sollevò al cielo, allorquando egli risuscitò dagli inferi) alludono all’evento della liberazione dalla cattività infernale delle anime dei santi, che Gesù conduce in alto nel Regno dei cieli.

Parimenti, nei versi conclusivi del *Sogno della croce* contenuto nel ms Vercelli, Biblioteca Capitolare CXVII (ff. 104v-106r),⁴⁰ Cristo porta gioia e speranza a coloro che hanno patito i tormenti della prigione infernale e la sua spedizione vittoriosa culmina nell’ingresso di una schiera di beati nel Paradiso (vv. 148b-156b):

Hiht wæs geniwad
mid bledum ond mid blisse þam þe þær bryne þolodan.
Se sunu wæs sigorfæst on þam siðfate,
mihtig ond spedig, þa he mid manigeo com,
gasta weorode, on godes rice,
anwealda ælmihtig, englum to blisse
ond eallum ðam halgum þam þe on heofonum ær
wunedon on wuldre, þa heora wealdend cwom,
ælmihtig god, þær his eðel wæs.⁴¹

(La speranza fu rinnovata con la gloria e la letizia per coloro che laggiù patirono il fuoco. Il figlio fu trionfante nel viaggio, potente e vittorioso, allorquando egli con una moltitudine giunse, con una folla di anime, nel regno di Dio. Il Re onnipotente, per la gioia degli angeli e di tutti i santi che in cielo già dimoravano nella gloria, là, il loro Signore giunse, Dio onnipotente, là dove era la sua patria.)

Il passo contiene un riferimento implicito al *Descensus ad Inferos*, in cui Cristo è ritratto come il re guerriero che, dopo aver

³⁹ Krapp, Dobbie 1936, 80.

⁴⁰ Gneuss, Lapidge 2014, n. 941; Ker 1957, n. 394, art. 23.

⁴¹ Krapp 1932, 65.

redento l'intera umanità attraverso la crocifissione, trionfa sugli inferi e prende possesso dei cieli. Il poeta accresce l'intensità dell'immagine vittoriosa di Gesù facendo convergere il momento della discesa con quello dell'Ascensione: “[as] in a procession celebrating a military victory, the Son enters heaven at the head of the ‘troop of souls’ he has just saved [...] At the same time, the audience envisions the Last Judgment, just mentioned in the poem and connected typologically to the Resurrection, the Harrowing of Hell, and the Ascension.”⁴²

Anche l'*Elena* (Codice di Vercelli, ff. 121-133v) di Cynewulf presenta due passi che si richiamano al tema della discesa agli inferi. Dopo la conversione di Costantino alla fede cristiana, i saggi consiglieri rivelano all'imperatore il significato della santa croce, ossia del simbolo divino che lo ha condotto alla vittoria contro gli Unni. Costantino apprende così come Cristo liberò gli uomini dalle spire del demonio proprio grazie alla stessa croce che è apparsa a lui in cielo durante la battaglia (vv. 181-185a):

Alysde leoda bearn of locan deofla,
geomre gastas, ond him gife sealde
þurh þa ilcan gesceaft þe him geywed wearð
sylfum on gesyhðe, sigores tacen,
wið þeoda þræce.⁴³

⁴² Tamburr 2007, 38. Questo passo, tradizionalmente descritto come “a brief and oblique allusion to the Harrowing of Hell” (Swanton 1970, 78), è stato in passato considerato come una interpolazione, che – per il tono omiletico alieno alla generale ispirazione lirica dell'opera – ne comprometterebbe l'unità (Cook 1905, liv-lv; Ricci 1926, 159; Dickins, Ross 1934, 18; Woolf 1958, 153). A ben vedere, tuttavia, i vv. 148b-156b del *Sogno della croce* – con i riferimenti multipli alla discesa agli inferi (sebbene questi piuttosto sibillini), all'ascensione, e soprattutto al Giudizio Finale – si inseriscono perfettamente nel solco della *historia salutis*, come rappresentata nell'intero poemetto (Brzezinski 1988, 253).

⁴³ Krapp 1932, 71.

(Egli riscattò i figli degli uomini, gli spiriti afflitti, dalla schiavitù dei demoni, e garantì loro la grazia per mezzo di quello stesso simbolo che gli era apparso in visione, un segno di vittoria contro l'assalto delle nazioni.)

Più avanti nel poema, dopo che il rabbino Giuda Ciriaco, costretto da Elena, rinviene la croce sulla quale era spirato Gesù, Cynewulf introduce un lungo monologo di Satana, nel quale questi lamenta la sua condizione di sconfitto, depauperato delle sue ricchezze e privato dei suoi seguaci, delle anime dei peccatori (vv. 916b-921a):

Is his rice brad
ofer middangeard. Min is geswiðrod
ræd under roderum. Ic þa rode ne þearf
hleahre herigean. Hwæt, se hælend me
in þam engan ham oft getynde,
geomrum to sorge!⁴⁴

(Il suo regno è ampio sulla terra. Il mio dominio è diminuito sotto il cielo. Questa croce io non oso schernire con disprezzo. Ecco, il Redentore mi ha rinchiuso ancora una volta in questa angusta dimora, tra atroci pene!)

Nel corso della narrazione, Cynewulf scandisce l'evoluzione del potere della Croce divina, che da segno infallibile di successo terreno (nella battaglia contro le orde barbariche) assurge a simbolo supremo della vittoria soprannaturale di Cristo contro Satana, e infine dell'affrancamento delle anime dei giusti.⁴⁵

Ulteriori riferimenti alla discesa di Cristo agli inferi, anche solo appena accennati (e tuttavia comprensibili per il pubblico), si incontrano con una certa frequenza nella poesia in inglese anti-

⁴⁴ Krapp 1932, 91.

⁴⁵ Cfr. Tamburr 2007, 41.

co,⁴⁶ segno che il motivo doveva essere ben radicato nella vita spirituale e nella cultura letteraria dell’Inghilterra anglosassone, anche prima della diffusione delle traduzioni in volgare del *Vangelo di Nicodemo*. Non è semplice risalire alle fonti cui si ispirano i poeti anglosassoni, che del resto trattano la materia del *Descensus* con estrema libertà e disinvoltura: “[t]he variety and originality of the poets, however, is often more visible than the sources, as each poet transforms the Descent theme to fit it into his peculiar piece of poetic architecture”.⁴⁷

Nelle pagine che seguono, l’analisi si focalizzerà su tre poemi anglosassoni in cui la discesa agli inferi trova ampio e articolato sviluppo, svolgendo una funzione strumentale non solo nella costruzione del tessuto narrativo, ma anche contribuendo alla realizzazione del disegno ideologico delle stesse opere.

2.1. *Il Descensus Christi ad Inferos nel Cristo II*

Nel *Cristo II*, tramandato nel Codice exoniense ai ff. 14a-20b, il tema del *Descensus ad Inferos* si intreccia con la dottrina dell’Ascensione, la cui celebrazione di gloria è immagine speculare dell’umile incarnazione di Gesù nel ventre di Maria Vergine.⁴⁸

⁴⁶ Cfr. ad es. *La Fenice*, vv. 417b-423b: “Him wearð selle lif / heolstre bihyded, ond se halga wong / þurh feondes searo fæste bityned / wintra mengu, oppæt wuldorcýning / þurh his hidercýme halgum togeanes, / moncýnnes gefea, meþra frefrend, / ond se anga hyht, eft ontynde.”: Krapp, Dobbie 1936, 105-106 (‘Una vita migliore fu loro celata nell’ombra, e quella santa pianura dalle astuzie del nemico fermamente chiusa per molti inverni, finché il re della gloria, gioia dell’umanità, conforto degli stanchi, e unica speranza, con la sua venuta in questo mondo l’aprì di nuovo ai santi.’) e *Indovinello 55*, vv. 5a-7a: “ond rode tacn, þæs us to roderum up / hlædre rærde, ær he helwara / burg abræce.”: Krapp, Dobbie 1936, 208 (‘e il segno della croce di colui che sollevò per noi una scala fino ai cieli, prima di espugnare la roccaforte degli abitanti dell’Inferno.’). Una associazione simbolica tra la discesa agli inferi e il mistero dell’incarnazione e della natività è inoltre implicitamente sottintesa nelle liriche dell’avvento di cui si compone il *Cristo I*, cfr. Campbell 1982, 147-150 e Tamburr 2007, 48-51.

⁴⁷ Campbell 1982, 145.

⁴⁸ Cfr. Brown 1974.

Cynewulf enfatizza la figura eroica del Cristo, esaltandone i tratti eroici e marziali al momento dell'assalto alle schiere infernali (vv. 558-585):

Hafað nu se halga helle bireafod
 ealles þæs gafoles þe hi geardagum
 in þæt orlege unryhte swealg.
 Nu sind forcumene ond in cwicsusle
 gehynde ond gehæfte, in helle grund
 duguþum bidæled, deofla cempan.
 Ne meahtan wiþerbrogan wige spowan,
 wæpna wyrpum, siþþan wuldres cyning,
 heofonrices helm, hilde gefremede
 wiþ his ealdfeondum anes meahtum,
 þær he of hæfte ahlod huþa mæste
 of feonda byrig, folces unrim,
 þisne ilcan þreat þe ge her on stariað.
 Wile nu gesecan sawla nergend
 gæsta giefstol, godes agen bearn,
 æfter guðplegan. Nu ge geare cunnon
 hwæt se hlaford is se þisne here lædeð,
 nu ge fromlice freondum togeanes
 gongað glædmode. Geatu, ontynað!
 Wile in to eow ealles waldend,
 cyning on ceastre, corðre ne lytle,
 fyrnweorca fruma, folc gelædan
 in dreama dream, ðe he on deoflum genom
 þurh his sylfes sygor. Sib sceal gemæne
 englum ond ældum a forð heonan
 wesan wideferh. Wær is ætsomme
 godes ond monna, gæsthalig treow,
 lufu, lifes hyht, ond ealles leohtes gefea.⁴⁹

⁴⁹ Krapp, Dobbie 1936, 18-19.

(Ora il Santo ha spogliato l’Inferno di tutto il tributo che esso nei giorni passati ingiustamente inghiottì in quel luogo di guerra. Ora i guerrieri dei diavoli sono sopraffatti, e nei sempiterni tormenti umiliati e imprigionati, nell’abisso dell’Inferno privati di ogni benedizione. Non potevano incutere terrore contro i loro avversari nella battaglia, con lanci di armi, dopo che il Re della Gloria, il Protettore del Regno dei Cieli, mosse guerra contro i Suoi antichi nemici con la potenza dell’Uno; lì egli liberò dalla schiavitù la preda più grande, una immensa schiera di persone dalla roccaforte dei demoni, questa stessa folla che qui voi contemplate. Ora il salvatore delle anime desidera cercare il trono di grazia degli spiriti, il figlio stesso di Dio, dopo il gioco della guerra. Adesso sapete bene chi è questo Signore che guida questo esercito, ora andate con coraggio con animo felice incontro agli amici! O porte, spalancatevi! Il Signore onnipotente, il Re, l’autore della creazione, con una non piccola moltitudine condurrà a te, nella città, nella gioia delle gioie, il popolo che ha preso dai demoni con la sua stessa vittoria. D’ora in poi, nei secoli dei secoli, vi sarà pace tra gli angeli e gli uomini. Esiste un’alleanza tra Dio e gli uomini, un legame sacro: l’amore, la gioia della vita e la letizia di ogni luce).

Come in Sal 24 (da cui è ripreso anche il motivo “Attollite, portae!”), Cristo è ritratto come il Messia vittorioso, l’osannato re guerriero che ascende al cielo assieme alla moltitudine di anime che ha appena liberato dalla schiavitù di Satana.

È ormai acclarato che la fonte principale per questo passo è rappresentata dalla sezione finale dell’Omelia 29 di Gregorio Magno sull’ascensione,⁵⁰ che tuttavia Cynewulf rielabora in modo personale, conferendo al poema un tono fortemente lirico,

⁵⁰ Étaix 1999, 253-254. Sulla circolazione nella Inghilterra prenormanna delle *XL Homiliae in Evangelia* di Gregorio Magno, cfr. Hall 2001 e Castaldi 2013.

pur mantenendo l'intento parenetico-didascalico di un sermone.⁵¹ Oltre che dal testo di Gregorio, Cynewulf attinge a piene mani da un inno di Beda dal titolo *Hymnus canamus gloriae*, in cui i temi della discesa sono interconnessi e integrati con la narrazione dell'Ascensione.⁵² Il brano (vv. 558-585) si presenta come un discorso pronunciato dagli angeli che accompagnano Cristo nel suo viaggio verso il paradiso e che Cynewulf lega con il racconto della parusia e del Giudizio Finale.⁵³

Nel *Cristo II* Cynewulf introduce inoltre un *topos* dottrinale derivato dalla tradizione teologica e patristica, ossia i cosiddetti "salti di Cristo", le tappe del ministero di Gesù che ha inizio con la sua incarnazione in un corpo umano e che culmina con la sua ascensione al regno dei cieli. Il canone dei "salti" è sviluppato principalmente nella già citata Omelia 29 di Gregorio, a partire da una interpretazione mistica del Cantico dei Cantici (2:8 "Ecce iste venit saliens in montibus, transiliens colles"):

Ecce iste uenit saliens in montibus. Veniendo quippe ad redemptionem nostram, quosdam, ut ita dixerim, salus dedit. Vultis, fratres clarissimi, ipsos eius saltus agnoscere? De caelo uenit in uterum, de utero uenit in praesepe, de praesepe uenit in crucem, de cruce uenit in sepulcrum, de sepulcro rediit in caelum.⁵⁴

⁵¹ Campbell 1982, 145 e Letson 1980. È assai verosimile che il *Cristo II* fosse destinato all'edificazione spirituale di un monaco nel privato della sua cella, oppure alla lettura solitaria da parte di un nobile colto, in occasione delle celebrazioni per la festa dell'Ascensione: Letson 1980: 199-201 e 207.

⁵² Lapidge 2019, 126-131 e 362-372.

⁵³ È possibile che il passo in questione costituisca ciò che resta di una più estesa orazione di angeli, la cui prima sezione sarebbe andata perduta per la probabile caduta di un folio del manoscritto, cfr. Jost 1946 e Pope 1969. Ma occorre riportare anche la voce alternativa di Letson 1980, 196, secondo cui: "When one considers the customary manner in which Cynewulf condenses his source, and the thematic arrangement of his poem, it is difficult to respond sympathetically to Pope's reviving of the missing-leaf theory at verse 556".

⁵⁴ Étaix 1999, 253-254. La dottrina dei "salti" di Gesù come simboli delle fasi della sua missione terrena e spirituale è presente anche negli scritti di Ippolito

(*Ecco, questi viene saltando sui monti. Venendo per la nostra redenzione, Egli, se è lecito usare questa espressione, compì come dei salti. Li volete conoscere, carissimi fratelli? Dal cielo venne nel grembo della Vergine, poi nel presepio, indi sulla croce ed infine nel sepolcro, dal quale ritornò in cielo.*)⁵⁵

Rispetto all'elenco di Gregorio, Ambrogio aveva in origine inserito anche il "salto" del battesimo nel fiume Giordano. Cynewulf, aderendo al testo di Gregorio, omette il "salto" del battesimo, ma aggiunge un nuovo "salto" rispetto alla tradizione, ossia quello del *Descensus ad Inferos* (vv. 730b-736a):⁵⁶

Wæs se fifta hlyp
þa he hellwarena heap forbygde
in cwicsusle, cyning inne gebond,
feonda foresprecan, fyrnum teagum,
gromhydigne, þær he gen ligeð
in carcerne clommum gefæstnad,
synnum gesæled.⁵⁷

(Il quinto salto è quando Egli abbatté la moltitudine degli abitanti dell'Inferno nei tormenti vivi, il re là dentro vi legò il feroce capo dei nemici, con lacci roventi, dove questi ancora giace, in carcere, avvinto in catene, stretto dai peccati.)

di Roma (*Interpretatio Cantici Canticorum*), Ambrogio (*De Isaac et anima* IV.31 e *Expositio in Psalmum 118* VI.6), Alcuino (*Compendium in Canticum Canticorum* II.8), Aimone di Auxerre (*Enarratio in Habacuc prophetam*), cfr. Cook 1900, 115, 143-144, Williams 1974, 256-257 e Haas 1969, 227. Secondo Marchand 2007, il tema dei "salti" di Cristo sarebbe presente anche nel *Sogno della Croce* (vv. 33b-43), sebbene non esplicitamente rappresentato.

⁵⁵ Traduzione a cura di Cremascoli 2013, 291.

⁵⁶ Cfr. anche Letson 1980, 197: "To Gregory's five leaps Cynewulf has added a sixth, the Harrowing of Hell; it is a popular Anglo-Saxon addition which echoes the poet's earlier use of the Harrowing and [...] which fits well into the structure of the poem".

⁵⁷ Krapp, Dobbie 1936, 23.

Cynewulf insiste in questo passo nel rappresentare il “salto” della discesa agli inferi come un’azione bellica e di conquista, che sfocia nella disfatta di Satana e nell’annientamento del suo esercito, come efficacemente puntualizzato da Tamburr: “[...] Cynewulf seems to be using the Descent as a paradigm for the topological struggle against Satan. [...] *Christ II* reassures its audience that that God and his angels will be their shield in this struggle, just as Christ was at the Harrowing of Hell. This is the moral legacy of the Descent”.⁵⁸ Sebbene il focus principale del poema sia posto sull’episodio dell’Ascensione, Cynewulf indugia sul *Descensus ad Inferos* raffigurandolo come strumento straordinario e potente per ripristinare la legge divina e il legame tra Dio e l’umanità. I tre momenti dell’Ascensione, Discesa agli inferi e Giudizio Finale sono inscindibilmente concatenati tra loro nella *historia salutis*, per culminare all’apoteosi della intronizzazione di Cristo, la processione dei beati, la gioia degli angeli e la beatitudine della luce eterna.

2.2. *Il Descensus ad Inferos nel Cristo e Satana*

Il *Cristo e Satana*, contenuto nel ms Oxford, Bodleian Library, Junius 11 (pp. 213-229),⁵⁹ esplora il tema escatologico della lotta fra il bene e il male in una ideale linea temporale che procede dagli albori fino al giorno del Giudizio. Il poema si concentra in particolare sulla figura di Satana all’Inferno, descritto come un’anima in pena che lamenta dolorosamente la sua esclusione dalle gioie del Paradiso. Sul piano strutturale, l’opera si considera tradizionalmente composta da tre sezioni narrative: la prima (vv. 1-364) tratta la caduta di Lucifero e degli angeli ribelli; la seconda (vv. 365-662) è espressamente dedicata al *Descensus ad Inferos*; infine, la terza sezione (vv. 663-729) riguarda le tentazioni che Cristo subì da Satana nel deserto.⁶⁰

⁵⁸ Tamburr 2007, 60.

⁵⁹ Gneuss, Lapidge 2014, n. 640; Ker 1957, n. 334, art. 2.

⁶⁰ La diversità di contenuti e di stile che caratterizza le tre sezioni del *Cristo e Satana*, nonché l’inconsueta collocazione cronologica dell’episodio

Il nucleo narrativo del *Descensus* si apre con un richiamo alla punizione degli angeli ribelli capeggiati da Satana, giocato sull'alternanza tra luce e tenebre, espressa in particolare nell'associazione tra la figura di Lucifero e il suo nome (vv. 365-372a):

Wæs þæt engelcyn ær genemned,
 Lucifer haten, leohtberende,
 on geardagum in godes rice.
 [...]
 þa Satanus swearte gepohte
 þæt he wolde on heofonum hehseld wyrcan
 uppe mid þam ecan.⁶¹

(Quell'essere angelico menzionato prima, chiamato Lucifero, il portatore di luce, era nei tempi antichi nel regno di Dio. [...] Allora Satana pensò oscuramente di edificare un trono alto, nei cieli, insieme a quello dell'Eterno.)

Questo movimento dalla luce all'oscurità prefigura la caduta di Satana dalla gloria celeste al terrore dell'Inferno, anticipando il suo destino di sventura descritto efficacemente nei versi che seguono (vv. 378b-393):

þa him egða becom,
 dyne for deman, þa he duru in helle
 bræc and begde. Blis wearð monnum
 þa hi hælendes heafod gesawon.

delle tentazioni, hanno alimentato in passato un dibattito sulla presunta natura composita dell'opera, da alcuni ritenuta il prodotto della giustapposizione di tre testi originariamente separati. Tuttavia, la gran parte della critica oggi concorda nel considerare il *Cristo e Satana* come un'opera unitaria, in cui prevalgono le implicazioni dottrinali e tematiche piuttosto che la logica della sequenza narrativa: Huppé 1959, 227-231; Finnegan 1977, 12-36; Sleeth 1982, 3-26 e 50-67; Scragg 2014, 108.

⁶¹ Krapp 1931, 147.

þonne wæs þam atolan þe we ær nemdon
 þa wæron mid egsan ealle afyrhte,
 wide geond windsele wordum mændon:
 “þis is stronglic, nu þes storm becom,
 þegen mid þreate, þeoden engla.
 Him beforan fereð fægere leoht
 þonne we æfre ær eagam gesawon,
 buton þa we mid englum uppe wæron.
 Wile nu ure witu þurh his wuldres cræft
 eall toweorpan. Nu ðes egsa com,
 dyne for drihtne, sceal þes dreorga heap
 ungeara nu atol þrowian.
 [...] ⁶²

(Allora il terrore piombò su di loro, uno schianto davanti al giudice, allorquando egli le porte dell’Inferno piegò e demolì. Gioirono gli uomini quando videro il volto del Salvatore. Allora coloro che abbiamo nominato prima furono terrorizzati, erano tutti atterriti per lo spavento, per l’ampia estensione della sala ventosa si lamentavano con le parole: “È dura ora che arriva questa tempesta, un principe col suo esercito, il re degli angeli. Porta davanti a sé una luce più bella di quanto non abbiamo mai visto con i nostri occhi, tranne quando eravamo in alto con gli angeli. Ora egli distruggerà tutti i nostri tormenti attraverso la sua gloriosa abilità. Ora arriva questo terrore, uno schianto davanti al Signore, e ora questa folla afflitta deve presto sopportare la sofferenza. [...]).

Il passo che descrive l’impetuoso assalto agli inferi in cui Cristo vi appare circondato da una luce bellissima (*fægere leoht*, v. 387b), è ancora costruito su giochi di contrasti simmetrici che producono l’effetto di amplificare la potenza delle immagini e contrapporre

⁶² Krapp 1931, 147-148.

in un dualismo marcato le prospettive della narrazione: ciò che è terrore e sgomento (*egsa*, v. 378b; *dyne*, v. 379a) per i demoni, è – di contro – benedizione e gioia per i patriarchi e profeti salvati da Cristo (*blis*, v. 380b); e la luce magnifica che adesso irrompe possente e terribile nell’Ade (v. 387), della cui vista un tempo gli angeli caduti godevano nell’alto dei cieli, è ora per loro presagio di strazio e tormento.

La liberazione dei patriarchi è introdotta da un lungo e commovente monologo di Eva, con il quale supplica Cristo di volerle concedere il perdono e di riscattarla dalle tenebre dell’Inferno, assieme a tutte le altre anime dei giusti intrappolati nel Limbo. Dopo l’assunzione della responsabilità del peccato originale e l’espressione di un sincero pentimento, l’acme di intensità del discorso di Eva è raggiunta nell’identificazione tra la sua discendenza e la stirpe di Maria Vergine (vv. 437-440):

Hwæt, þu fram minre dohtor, drihten, onwoce
 in middangeard mannum to helpe.
 Nu is gesene þæt ðu eart sylfa god
 and ece ordfruma ealra gesceafta.⁶³

(Ascolta, o Signore! Tu sei stato generato da mia figlia su questa terra, per aiutare l’umanità. Ora è manifesto che tu sei Dio stesso e l’eterna origine di tutte le creature.)

Questo passo è straordinariamente denso di significati teologici e spirituali. All’interno della narrazione della discesa di Gesù agli inferi, il poeta evoca il mistero della creazione e vi ricollega il momento dell’incarnazione, entrambi eventi divini che manifestano la benevolenza di Dio per il genere umano. Specificando che Maria è ‘figlia di Eva’ (*þu fram minre dohtor, drihten, onwoce*, v. 437), si sottolinea come la Madre di Dio, che tradizionalmente ha il ruolo di intercedere in favore dei singoli peccatori, diviene così

⁶³ Krapp 1931, 149.

l'intermediaria per l'intera umanità.⁶⁴

Dopo la processione dei patriarchi in Paradiso, Cristo pronuncia un lungo discorso che racchiude un *summa* della storia sacra, dalla creazione alla sua venuta sulla terra come uomo, alla Crocifissione, Resurrezione, Ascensione, per concludersi con la grande visione del Giudizio Finale. Ancora una volta, il poeta fonda l'impianto strutturale sull'equilibrio tra contrasti, qui affidato all'antitesi tra le ricompense per i beati e le punizioni dei dannati.

2.3. *Il poema Discesa agli inferi dell'Exeter Book*

Il poema *Discesa agli inferi* contenuto nell'Exeter Book (ai ff. 119v-121v) si divide in due parti, di cui la prima (vv. 1-23a) tratta della visita delle due Marie al sepolcro, la seconda (vv. 23-137) è ambientata negli inferi, dove Cristo è accolto da Giovanni Battista e dai patriarchi dell'Antico Testamento. Il titolo solitamente attribuito a questo poema nelle edizioni inglesi è *Descent into Hell* (che ha sostituito quello più antico di *The Harrowing of Hell*).⁶⁵ Tuttavia, è stato osservato come, in quest'opera, il tema della discesa agli inferi sia lambito solo marginalmente, tanto che – alla luce di analisi testuali più aggiornate – sono state formulate ipotesi di titoli che possano meglio corrispondere alla tematica trattata, come *Christ and John*, suggerito da Trask,⁶⁶ e più recentemente, *John the Baptist's Prayer*, proposto da M. R. Rambaran-Olm in uno studio ampio e accurato che presenta anche una nuova edizione e traduzione dell'opera.⁶⁷

Dopo la visita al sepolcro delle due Marie, la cui fonte deve essere verosimilmente il vangelo di Marco (28:1-10),⁶⁸ segue un breve accenno alla resurrezione, e quindi la scena si sposta velo-

⁶⁴ Cfr. Tamburr 2007, 65.

⁶⁵ Krapp, Dobbie 1936, lxi e 219-223; Muir 2000, 341-353; Clayton 2013, 147-157.

⁶⁶ Trask 1971, 424.

⁶⁷ Rambaran-Olm 2014.

⁶⁸ Il Vangelo di Marco è l'unico a menzionare specificatamente la presenza di due donne alla tomba vuota.

cemente negli inferi, dove l'ingresso trionfale di Gesù è descritto con un linguaggio altisonante che risente degli stilemi della poesia eroica (vv. 33-43):

Fysde hine þa to fore frea moncynnes;
 wolde heofona helm helle weallas
 forbrecan ond forbygan, þære burge þrym
 onginnan reafian, reþust ealra cyninga.
 Ne rohte he to þære hilde helmberendra,
 ne he byrnwigend to þam burggeatum
 lædan ne wolde, ac þa locu feollan,
 clustor of þam ceastrum; cyning in oþrad,
 ealles folces fruma forð onette,
 weoruda wuldorgiefa. Wræccan þrungon,
 hwylic hyra þæt sygebearn geseon moste [...]⁶⁹

(Allora il Signore dell'umanità si affrettò a mettersi in viaggio. Il protettore dei cieli voleva sfondare e demolire le mura dell'Inferno, il più giusto di tutti i re si accinse a impadronirsi della moltitudine della fortezza. Non gli importava [di avere] guerrieri con l'elmo per la battaglia, né avrebbe condotto guerrieri in cotta di maglia alle porte della roccaforte. Eppure subito caddero le serrature, le sbarre di quelle fortificazioni; il re entrò, il principe di tutto il popolo, dono glorioso delle moltitudini, si affrettò a proseguire. Gli esuli si fecero avanti, [affinché] ognuno di loro potesse vedere l'eroe vittorioso [...])

Cristo si avvicina rapidamente all'Inferno e ne distrugge le difese. I cancelli crollano e i patriarchi e i profeti, che a lungo hanno atteso la sua venuta, si accalcano per godere della vista del Signore. Il passo esalta l'impresa epica che Gesù compie senza muovere battaglia, facendo a meno delle armi o dell'appoggio di un esercito. Una

⁶⁹ Krapp, Dobbie 1936, 220.

invasione quasi pacifica, che sembra affidare solo alla luce divina l'espressione della sua schiacciante vittoria (vv. 53-55a):

Geseah he helle duru hædre scinan,
þa þe longe ær bilocen wæron,
beþeahhte mid þystre [...].⁷⁰

(Egli vide le porte dell'Inferno brillare intensamente, che molto prima erano state chiuse, nascoste nell'oscurità [...])

Ad eccezione di questo passo, tuttavia, il ruolo di Gesù nel resto del poema è del tutto irrilevante: di fatto si mostra come una figura di contorno, relegata in posizione subalterna e di scarso spessore rispetto al personaggio di Giovanni Battista, il vero protagonista dell'opera, che pronuncia le quattro apostrofi liturgiche dirette a Gabriele, a Maria Vergine, alla città di Gerusalemme e al fiume Giordano.⁷¹ Se i discorsi rivolti a Gabriele e Maria servono a introdurre i temi dell'incarnazione e della natività, le orazioni indirizzate a Gerusalemme e al Giordano creano un nesso con il mistero del battesimo,⁷² che in questo poema, convergendo con la discesa di Gesù agli inferi, diventa un indispensabile strumento di salvezza e redenzione dell'uomo.

Mancano nel poema quelli che sono considerati elementi tradizionali della dottrina del *Descensus*: la lotta di Cristo contro Satana, il suo imprigionamento nei recessi dell'Inferno e la processione dei giusti in cielo. In passato, per tale ragione, oltre che per la cronologia alterata degli episodi della vita di Gesù, alcuni studiosi ritenevano che il poema fosse frammentario o caotico.⁷³

⁷⁰ Krapp, Dobbie 1936, 220.

⁷¹ Per l'articolazione in apostrofi liriche, il *Discesa agli inferi* si può confrontare con il *Cristo I*, anch'esso formato dal susseguirsi di una serie di liriche e inni sul tema della Natività, cfr. *supra*, nota 46.

⁷² Per l'associazione di questa sezione del poema con il sacramento del Battesimo, cfr. Hill 1972 e Conner 1980.

⁷³ Per il dibattito sulla presunta incompletezza del poema, nonché sulla non convenzionale successione cronologica degli eventi della storia sacra in

In realtà, l'interesse del poeta è rivolto allo sviluppo lirico di alcuni dei misteri della vita di Cristo e della *historia salutis*, per i quali il racconto del *Descensus* funge solo da sfondo storico-teologico, come puntualizzato da Rambaran-Olm: "The departure from the apocryphal text is deliberate on the part of the poet who uses the scenario of Christ's Descent as a backdrop in order to present a message focused on the journey towards salvation".⁷⁴ Il viaggio di Gesù agli inferi diviene lo scenario dove ambientare una narrazione incentrata sul cammino verso la salvezza, che si esplica nelle parole e nelle azioni di Giovanni Battista, il precursore di Gesù sia in terra che nel mondo ultraterreno.

3. Considerazioni conclusive

L'analisi fin qui condotta ha permesso di evidenziare come il *Descensus ad Inferos* avesse assunto un ruolo preminente nella tradizione letteraria in inglese antico, e in particolare nelle opere in poesia. Il tema doveva essersi ben assimilato nella cultura dell'Inghilterra altomedievale, probabilmente anche in virtù dell'impronta eroico-bellica che ne costituiva una delle cifre più marcate.

Diversi sono i motivi del *Descensus* che attraversano in varia misura le rappresentazioni del tema attestate nella tradizione poetica anglosassone. Uno dei tratti più significativi della leggenda è rappresentato dalla luce abbagliante che illumina tutto il regno dell'Inferno al momento dell'arrivo di Gesù. Nel *Cristo e Satana*, quando Cristo irrompe potentemente nell'Ade, avanza attorniato da una *fægere leoht* (v. 387b), paragonabile solo alla luce radiosa che pervade il Paradiso. Parimenti, nel poema *Disce-*

Discesa agli inferi, si veda Trask 1971, Izydorzcyk 1990, Rambaran-Olm 2014 e 2019. Secondo Krapp, Dobbie 1936, lxi: "This apparent incompleteness of the poem has caused many of the commentators to call it a fragment, but there is nothing in the text as it stands in the manuscript which would warrant our considering it other than as a complete poem, though it is perhaps somewhat unusual in idea and structure."

⁷⁴ Rambaran-Olm 2014, 57.

sa agli inferi dell'Exeter Book, il bagliore divino è l'unica arma di cui si serve il Figlio di Dio per sottomettere gli abitanti dell'Inferno. Anche nelle arti figurative il motivo della luce è centrale nella descrizione del *Descensus*: nel Salterio di Winchester contenuto nel ms London, BL, Cotton Nero C.iv,⁷⁵ l'illustrazione della discesa agli inferi (f. 12r) presenta nell'angolo superiore destro un sole sfavillante che illumina tutta la scena, quasi a voler raffigurare l'ingresso di Cristo come una inondazione di luce.⁷⁶

L'elemento di luminosità risalta ancor di più dal contrasto con l'oscurità opprimente che avvolge l'oltretomba, rappresentato come una fortezza sotterranea buia e profonda, delimitata da alte mura e protetta da imponenti cancelli.⁷⁷ Nel *Cristo II*, la *feonda byrig* (v. 569a) è la roccaforte infernale dove dimoravano le schiere di Satana e nel *Cristo e Satana*, le *duru in helle* (v. 379b) sono scardinate violentemente da Cristo per liberare i giusti che erano tenuti in schiavitù negli anfratti più cupi dell'Inferno.

Un tema centrale del *Descensus* è indubbiamente l'annientamento di Satana che finisce per essere imprigionato da Cristo nell'abisso più profondo dell'Inferno, dove è destinato a rimanere incatenato in ceppi infuocati fino alla fine dei tempi. Questa immagine è presente nel capitolo della *Pantera*, dove è operato un parallelismo tra il drago, nemico della pantera, allegoria di Cristo, e l'*ealda feond* avvinto in legacci roventi nel fondo del baratro infernale. Nel *Cristo e Satana*, Lucifero è poi descritto come un'anima dolente che soffre a causa del suo allontanamento dalla felicità del paradiso. La rovina del demonio ad opera di un *Christus Victor* è inoltre ritratta nelle miniature dei manoscritti, come nel ms London, British Library, Cotton Tiberius C.vi, f. 14r,⁷⁸ in cui si vede in primo piano la figura massiccia di un

⁷⁵ Cfr. *supra*, nota 13.

⁷⁶ Tamburr 2007, 111.

⁷⁷ Molto probabilmente l'immagine dell'Inferno come prigione-fortezza chiusa da muri e porte robuste deriva originariamente da Mt 16:18: "Et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevalerunt adversus eam".

⁷⁸ Cfr. *supra*, nota 13.

Cristo che sovrasta l'intera scena, e con i piedi schiaccia il demone inerte e costretto alla resa.⁷⁹

Ma il senso ultimo e profondo del *Decensus* è condensato nella dimensione salvifica dell'impresa di Cristo, che trova espressione nel mistero soteriologico della croce. Ecco che nell'*Elena* di Cynewulf, il *Decensus* è accostato al potere vittorioso della vera croce, il *sigores tacen* (v. 184b), sommo emblema del trionfo di Cristo contro Satana e del riscatto dei giusti. La salvezza dell'umanità che Cristo realizza con il suo estremo sacrificio sulla croce è compiuta con l'affrancamento dei patriarchi e dei profeti dell'Antico Testamento dalla schiavitù della morte, e che rappresenta un altro dei tratti fondamentali del *Decensus ad Inferos*. Nel passo conclusivo del *Sogno della croce*, Cristo è il re guerriero che, dopo aver soggiogato gli inferi, ascende al cielo guidando una processione di anime beate.

E ancora in *Discesa agli inferi*, l'irruzione di Gesù nell'Inferno fornisce la cornice teologica in cui l'anonimo autore sviluppa, in una sequenza rapsodica di inni e liriche, una narrazione di salvezza. Nella liberazione dei patriarchi dal giogo del demone si inserisce anche il ruolo di Eva, che – supplicando Gesù di concederle il perdono per aver generato il peccato originale – insiste sulla discendenza di Maria dal suo seme. Il rapporto genealogico tra Eva e Maria ha un ruolo all'interno della dottrina del *Decensus*, come si evince dalla lettura dei vv. 437-440 del *Cristo e Satana*, nei quali si pongono in connessione i due momenti divini della creazione e della incarnazione, attraverso i quali si esplicita l'amore di Dio per l'umanità. Il discorso di Eva nel *Cristo e Satana* riecheggia quello analogo presente in *Blickling VII*, in cui l'omelista enfatizza la parentela tra le due figure femminili anche e soprattutto sul piano fisico, presentando Eva come l'*ancilla* di Dio che implora per ottenere la beatitudine celeste in virtù di questa sacra discendenza.

Il motivo del *Decensus* è inoltre interconnesso con la liturgia pasquale, che celebra la transizione di Cristo dalla morte

⁷⁹ Openshaw 1989, 19 e 32.

alla resurrezione e, di conseguenza, il passaggio per i cristiani a una nuova vita libera dal peccato e da ogni male. In tal senso, è evidente l'associazione tra la missione di Cristo agli inferi e il momento rituale della Pasqua nel *Guthlac B*, dove, attraverso la descrizione della malattia del santo, il poeta fa confluire simbolicamente il tempo della discesa e il tempo della Pasqua nel tempo della redenzione dell'umanità. La teologia del *Descensus* si configura come un archetipo per esprimere la salvezza concessa all'anima di Guthlac, il cui destino si assimila a quello delle anime dei giusti liberati da Gesù dopo la sua discesa agli inferi. Analogamente, in *Discesa agli inferi*, l'apostrofe liturgica rivolta da Giovanni Battista all'indirizzo del fiume Giordano rivela una connessione simbolica tra il *Descensus* e il rito del Battesimo, che, operando la rigenerazione dell'uomo nuovo nella fede di Cristo, si configura come un mezzo vitale per garantire la salvezza eterna, alla stessa stregua della missione redentrice di Gesù.⁸⁰

Il racconto della discesa di Gesù nell'Ade si incrocia con la teologia dell'ascensione, come risulta evidente nel *Cristo II*. In quest'opera, Cynewulf, attingendo alla tradizione dei "salti" della missione di Gesù, inserisce un quinto "salto", facendolo coincidere proprio con l'episodio della discesa agli inferi, presentata come un atto bellico il cui apogeo coincide con la rovina delle schiere infernali.

Nella tradizione della poesia anglosassone, il *leitmotiv* che ritorna nelle tante manifestazioni del viaggio di Gesù agli inferi è dunque il tema della redenzione e della infinita misericordia di Dio. In tale contesto narrativo e tematico, il *Descensus ad Inferos* si configura come un evento fuori dal tempo, accaduto solo a beneficio degli uomini, configurandosi pertanto come sommo paradigma della redenzione.

In queste opere, infine, il momento del *Descensus ad Inferos* si connette con gli eventi escatologici della seconda venuta di Cristo e del Giudizio Universale, rappresentando una delle tappe

⁸⁰ Per l'associazione del *Descensus Christi ad Inferos* con il sacramento del battesimo e la Pasqua, cfr. Daniélou 1956.

fondamentali della *historia salutis* e soprattutto del destino finale dell'intero genere umano.

BIBLIOGRAFIA

- Baudoin, Anne-Catherine, Izydorczyk, Zbigniew. 2019. "The *Acts of Pilate* and the *Evangelium Nicodemi* in the Age of Manuscripts". In: Idd. (ed.). *The oldest Manuscript of the Acts of Pilate. A collaborative Commentary on the Vienna Palimpsest, Proceedings of International Summer Schools on Christian Apocryphal Literature (P-ISCAL)*, vol. 2. Strasbourg: EA 4378 (Research Laboratory on Protestant Theology), University of Strasbourg, 13-20.
- Biggs, Frederick M., Morey, James H. 2007. "Gospel of Nicodemus". In: Frederick M., Biggs (ed.). *Sources of Anglo-Saxon Literary Culture. The Apocrypha*. Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications (Instrumenta Anglistica Mediaevalia, 1), 29-31.
- Bradley, Jill. 2008. *'You Shall Surely Not Die': The Concepts of Sin and Death as Expressed in the Manuscript Art of Northwestern Europe, c.800-1200*. 2 vols. Leiden: Brill (Library of the Written Word, 4. The Manuscript World, 2).
- Brown, George H. 1974. "The Descent-Ascent Motif in *Christ II* of Cynewulf". *Journal of English and Germanic Philology* 73, 1-12.
- Brzezinski, Monica. 1988. "The Harrowing of Hell, the Last Judgment, and *The Dream of the Rood*". *Neuphilologische Mitteilungen* 89/3, 252-265.
- Bullitta, Dario. 2017. *Niðrstigningar Saga: Sources, Transmission, and Theology of the Old Norse "Descent into Hell"*. Toronto: University of Toronto Press (Toronto Old Norse and Icelandic Series, 11).
- Campbell, Jackson J. 1982. "To Hell and Back: Latin Tradition and Literary Use of the 'Descensus ad Inferos' in Old English". *Viator* 13, 107-158.
- Cárthaigh, Nic E. (ed. and trans.). 2014. "A Homily Concerning the Resurrection and the Harrowing of Hell from the *Liber Flavus Fergusiorum*", in John Carey et al. (eds.). *The End and Beyond: Medieval Irish Eschatology*. 2 vols. Aberystwyth: Celtic Studies Publications. I, 483-493.
- Castaldi, Lucia. 2013. "Homiliae XL in Evangelia". In: Ead., Paolo

- Chiesa (edd.). *La trasmissione dei testi latini del medioevo / Medieval Latin Texts and Their Transmission (TE.TRA). 5: Gregorius I Papa*. Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo (Millennio medievale, 98. Strumenti e studi, 35), 69-88.
- CEI = Conferenza Episcopale Italiana. 1974. *La Sacra Bibbia. Edizione ufficiale della CEI*. Roma: Edizioni paoline.
- Charlesworth, J. H. 2016. “Exploring the Origins of the *descensus ad inferos*”. In: Alan J. Avery-Peck *et al.* (eds.). *Earliest Christianity within the Boundaries of Judaism. Essays in Honor of Bruce Chilton*. Leiden/Boston, MA: Brill (The Brill Reference Library of Judaism, 49), 372-395.
- Clayton, Mary (ed. and trans.). 2013. *Old English Poems of Christ and His Saints*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Clemons, Peter (ed.). 1997. *Ælfric’s Catholic Homilies. The First Series. Text*. Oxford: Oxford University Press (Early English Text Society, s.s. 17).
- Collura, Alessio. 2016. “Dagli *Acta Pilati* all’*Evangelium Nicodemi*, dall’*Evangelium Nicodemi* a *Sens et razos d’una escriptura*. Sulla fonte principale del *Vangelo occitano di Nicodemo*”. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia. Serie 5* 8/1, 37-72.
- Conner, Patrick W. 1980. “The Liturgy and the Old English *Descent into Hell*”. *Journal of English and Germanic Philology* 79, 179-191.
- Cook, Albert S. (ed.). 1900. *The Christ of Cynewulf: A Poem in Three Parts; The Advent, the Ascension, and the Last Judgment*. Boston: Ginn.
- Cook, Albert S. (ed.). 1905. *The Dream of the Rood: An Old English Poem attributed to Cynewulf*. Oxford: Clarendon Press.
- Craveri, Marcello (ed.). 1969. *I Vangeli apocrifi*. Torino: Einaudi, 299-377.
- Cremascoli, Giuseppe (ed.). 2013. *San Gregorio Magno. Omelie sui Vangeli. Regola Pastorale*. Novara: UTET.
- Cross, J. E. 1996. “Saint-Omer 202 as the Manuscript Source for the Old English Texts”. In: Id. (ed.). *Two Old English Apocrypha and Their Manuscript Source: The Gospel of Nicodemus and The Avenging of the Saviour*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England, 19), 82-104.
- Daniélou, Jean S. J. 1956. *The Bible and the Liturgy*. Notre Dame, IN:

- University of Notre Dame Press.
- Dickins, Bruce, Ross, Alan S. C. (eds.). 1934. *The Dream of the Rood*. London: Methuen's Old English Library.
- Di Sciacca, Claudia. 2019. "Feeding the Dragon. The Devouring Monster in Anglo-Saxon Eschatological Imagery". *SELIM. Journal of the Spanish Society for Medieval English Language and Literature* 24, 53-104.
- Di Sciacca, Claudia. 2023. "Feeding the Dragon. A Foreword". In: Claudia Di Sciacca, Andrea Meregalli (eds.). *Feeding the Dragon. An Eschatological Motif in Medieval Europe*. Milano: Ledizioni. Dipartimento di Lingue, Letterature, Culture e Mediazioni. Università degli Studi di Milano, 19-37.
- Dooley, Ann. 1997. "The Gospel of Nicodemus in Ireland". In: Izydorczyk, Zbigniew (ed.). *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*. Tempe, AZ: Arizona Board of Regents for Arizona State University (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 158), 361-401.
- Elliott, J. K. (ed.). 1993. *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M. R. James*. Oxford: Clarendon Press.
- Étaix, Raymond (ed.). 1999. *Gregorivs Magnvs. Homiliae in euangelia*. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum Series Latina, 141).
- Finnegan, Robert, E. 1977. *Christ and Satan: A Critical Edition*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- Frank, Georgia. 2009. "Christ's Descent to the Underworld in Ancient Ritual and Legend". In: Robert J. Daly (ed.). *Apocalyptic Thought in Early Christianity*. Grand Rapids, MI: Baker Academic (Holy Cross Studies in Patristic Theology and History), 211-226.
- Geerard, Maurits. (ed.). 1992. *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*. Turnhout: Brepols.
- Gneuss, Helmut, Lapidge, Michael. 2014. *Anglo-Saxon Manuscripts: A Bibliographical Handlist of Manuscripts and Manuscript Fragments Written or Owned in England up to 1100*. Toronto: University of Toronto Press (Toronto Anglo-Saxon Series, 15).
- Haas, Alois M. 1969. "Der Lichtsprung der Gottheit (Parz. 466)". In: Stefan Sonderegger et al. (eds.). *Typologia Litterarum: Festschrift für Max Wehrli*. Zurich: Atlantis, 205-232.
- Hall, Thomas N. 1996. "The *Euangelium Nichodemi* and *Vindicta*

- Saluatoris* in Anglo-Saxon England”. In: J. E. Cross (ed.). *Two Old English Apocrypha and Their Manuscript Source: The Gospel of Nicodemus and The Avenging of the Saviour*. Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Studies in Anglo-Saxon England, 19), 36-81.
- Hall, Thomas N. 2001. “The Early English Manuscripts of Gregory the Great’s *Homiliae in Evangelia* and *Homiliae in Hiezechihelam*”. In: Bremmer, Rolf H. Jr *et al.* (eds.). *Rome and the North. The Early Reception of Gregory the Great in Germanic Europe*. Leuven: Peeters (Mediaevalia Groningana, n.s. 4), 115-136.
- Hennecke, Edgar. 1904. *Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen in Verbindung mit Fachgelehrten*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hill, Thomas D. 1972. “Cosmic Stasis and the Birth of Christ: The Old English *Descent into Hell*, Lines 99-106”. *Journal of English and Germanic Philology* 71, 382-389.
- Hoffmann, Werner J. 1997. “The *Gospel of Nicodemus* in High German Literature of the Middle Ages”. In: Izydorczyk, Zbigniew (ed.). *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*. Tempe, AZ: Arizona Board of Regents for Arizona State University (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 158), 287-336.
- Hoffmann, Werner J. 1997. The *Gospel of Nicodemus* in Dutch and Low German Literatures of the Middle Ages. In: Izydorczyk, Zbigniew (ed.). *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*. Tempe, AZ: Arizona Board of Regents for Arizona State University (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 158), 337-360.
- Hulme, William H. 1898. “The Old English Version of the Gospel of Nicodemus.” *Publications of the Modern Language Association of America* 13/4, 457-542.
- Hulme, William, H. 1904. “The Old English Gospel of Nicodemus”. *Modern Philology* 1, 579-614.
- Huppé, Bernard F. 1959. *Doctrine and Poetry: Augustine’s Influence on Old English Poetry*. New York: State University of New York.
- Izydorczyk, Zbigniew. 1989. “The Unfamiliar *Euangelium Nichodemi*”. *Manuscripta* 33, 169-191.
- Izydorczyk, Zbigniew. 1990. “The Inversion of Paschal Events in The

- Old English *Descent Into Hell*". *Neuphilologische Mitteilungen* 91/4, 439-447.
- Izydorczyk, Zbigniew. 1993. *Manuscripts of Evangelium Nicodemi: A Census*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Subsidia Mediaevalia, 21).
- Izydorczyk, Zbigniew (ed.). 1997. *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*. Tempe, AZ: Arizona Board of Regents for Arizona State University (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 158).
- Izydorczyk, Zbigniew, Dubois, Jean-Daniel. 1997. "Nicodemus's Gospel Before and Beyond the Medieval West". In: Izydorczyk, Zbigniew (ed.). *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*. Tempe, AZ: Arizona Board of Regents for Arizona State University (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 158), 21-41.
- James, Montague R. 1924. "The Gospel of Nicodemus, or Acts of Pilate". In: Id. (ed.). *The Apocryphal New Testament*. Oxford: Clarendon Press, 94-146.
- Jost, Karl. 1946. "Christ 558–585". *English Studies* 27, 175-179.
- Kauffmann, C. M. 1975. *Romanesque Manuscripts, 1066-1190, A Survey of Manuscripts Illuminated in the British Isles* 3. London: Harvey Miller.
- Ker, N. R. 1957. *Catalogue of Manuscripts Containing Anglo-Saxon*, Oxford: Clarendon (rev. edn. 1990).
- Klausner, David N. 1997. "The *Gospel of Nicodemus* in the Literature of Medieval Wales". In: Izydorczyk, Zbigniew (ed.). *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*. Tempe, AZ: Arizona Board of Regents for Arizona State University (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 158), 403-418.
- Krapp, George P. (ed.). 1931. *The Junius Manuscript*. New York: Columbia University Press (The Anglo-Saxon Poetic Records. A Collective Edition, 1).
- Krapp, George P. (ed.). 1932. *The Vercelli Book*. New York: Columbia University Press (The Anglo-Saxon Poetic Records. A Collective Edition, 2).
- Krapp, George P., Dobbie, Elliott Van Kirk (eds.). 1936. *The Exeter Book*. New York: Columbia University Press (The Anglo-Saxon

- Poetic Records. A Collective Edition, 3).
- Lapidge, Michael (ed. and trans.). 2019. *Bede's Latin Poetry*. Oxford: Clarendon Press.
- Letson, D. R. 1980. "The Homiletic Nature of Cynewulf's Ascension Poem". *Florilegium* 2, 192-216.
- Luiselli Fadda, Anna M. 1972. "De descensu Christi ad inferos: una inedita omelia anglosassone". *Studi Medievali* 13, 989-1011.
- MacCulloch, John A. 1930. *The Harrowing of Hell: A Comparative Study of an Early Christian Doctrine*. Edinburgh: T & T Clark.
- Marchand, James W. 2007. "The Leaps of Christ and *The Dream of the Rood*". In: Charles D. Wright et al. (eds.). *Source of Wisdom. Old English and Early Medieval Latin Studies in Honour of Thomas D. Hill*. Toronto: University of Toronto Press, 80-89.
- Morris, Richard (ed.). 1967. *The Blickling Homilies of the Tenth Century*. 3 Vols. London: Oxford University Press, 1874-1880 (Early English Text Society, 58, 63, 73) [repr. as 1 vol., London 1967]
- Muir, Bernard J. (ed.). 2000. *The Exeter Anthology of Old English Poetry*. 2 vols. Exeter: University of Exeter Press.
- Norelli, Enrico. 2007. "La discesa di Gesù agli inferi nelle testimonianze dei primi due secoli". In: Fabrizio Bosin, Carmelo Dotolo (edd.). *Patì sotto Ponzio Pilato....* Bologna: Edizioni Dehoniane, 133-158.
- Openshaw, K. M. 1989. "The Battle Between Christ and Satan in the Tiberius Psalter". *The Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 52, 14-33.
- Ozimic, Dolores. 1979. *Der pseudo-augustinische Sermo CLX. Hieronymus als ein vermutlicher Verfasser, seine dogmengeschichtliche Einordnung und seine Bedeutung für das österliche Canticum triumphale "Cum rex gloriae"*, PhD Diss. Universität Graz.
- Philippart, Guy. 1989. "Les fragments palimpsestes de l'Évangile de Nicodème dans le *Vindobonensis* 563 (V^e s. ?)". *Analecta Bollandiana* 107, 171-188.
- Pope, John C. (1969). "The lacuna in the text of Cynewulf's *Ascension* (*Christ II*, 556b)". In: E. Atwood Bagby, Archibald A. Hill (eds.). *Studies in Language, Literature and Culture of the Middle Ages and Later Offered to Rudolph Willard*. Austin: University of Texas, 210-219.
- Rainwater, Robert. 1990. "Sheol". In: Watson E. Mills et al. (eds.). *Mercer Dictionary of the Bible*. Macon, GA: Mercer University

- Press, 819.
- Rambaran-Olm, M. R. 2014. *John the Baptist's Prayer or The Descent into Hell* from the Exeter Book. Text, Translation and Critical Study. Cambridge: Brewer.
- Rambaran-Olm, M. R. 2019. "Is the Title of the Old English Poem *The Descent into Hell* suitable?". *SELIM. Journal of the Spanish Society for Medieval English Language and Literature* 13/1, 69-82.
- Ricci, Aldo. 1926. *Cynewulf. Il sogno della croce. Cristo: Antichi poemetti anglosassoni*. Firenze: Sansoni.
- Ruggerini, Maria E. 2011. "A Just and Riding God: Christ's Movement in *The Descent into Hell*". In: Daniel Anlezark (ed.). *Myths, Legends, and Heroes: Essays on Old Norse and Old English Literature in Honour of John McKinnell*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 206-224.
- Scragg, Donald G. (ed.). 1992. *The Vercelli Homilies and Related Texts*. Oxford: Oxford University Press (Early English Text Society, o.s. 300).
- Scragg, Donald G. 2014. "Christ and Satan". In: Michael Lapidge et al. (eds.). *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Anglo-Saxon England*. 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishing, 108.
- Scheper, George L. 1992. "Harrowing of Hell". In: David L. Jeffrey (ed.). *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 332-334.
- Sleeth, Charles R. 1982. *Studies in "Christ and Satan"*. Toronto: University of Toronto Press.
- Swanton, Michael (ed.). 1970. *The Dream of the Rood*. Manchester: Manchester University Press.
- Tamburr, Karl. 2007. *The Harrowing of Hell in Medieval England*. Cambridge: D. S. Brewer.
- Thomas, Daniel. 2017. "The Gates of Hell: Invasion and Damnation in an Anonymous Old English Easter Vigil Homily". *Leeds Studies in English* n.s. 48, 57-72.
- von Tischendorf, Constantin (ed.). 1853. *Evangelia Apocrypha. Adhibitis plurimis codicibus graecis et latinis maximam partem nunc primum cunsultis atque ineditorum copia insignibus*. Leipzig: Avenarius et Mendelssohn.
- Trask, Richard M. 1971. "*The Descent into Hell* of The Exeter Book". *Neuphilologische Mitteilungen* 72/3, 419-435.

- Watson, Andrew G. 1979. *Catalogue of Dated and Datable Manuscripts c. 700-1600 in The Department of Manuscripts, the British Library*, 2 vols. London: British Library.
- Weber, Robert *et al.* (Hrsgg.). 2007. *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, 5. Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Williams, Roland T. 1974. *Cynewulf's "Ascension" (Christ II): A Critical Edition*. Unpublished PhD Diss. University of Bowling Green State.
- Wolf, Kirsten. 1997. "The Influence of the *Evangelium Nicodemi* on Norse Literature: A Survey". In: Izydorczyk, Zbigniew (ed.). *The Medieval Gospel of Nicodemus: Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*. Tempe, AZ: Arizona Board of Regents for Arizona State University (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 158), 261-286.
- Woolf, Rosemary. 1958. "Doctrinal Influences on *The Dream of the Rood*". *Medium Ævum* 27/3, 137-153.