

VERIO SANTORO

THEIZ IST ÁBULGES DAG.

LA RAPPRESENTAZIONE DEL GIORNO
DEL GIUDIZIO NEL LIBRO V, CAPITOLO 19 DEL
LIBER EVANGELIORUM DI OTFRID DI WEIßENBURG

“Mein Gott! Mein Gott! Warum hast du mich verlassen? Und sollt’ich mich des Ausdruckes schämen, sollte mir es vor dem Augenblicke bange sein, da ihm der nicht entging, der die Himmel zusammenrollt wie ein Tuch?”

J. W. Goethe, *Die Leiden des jungen Werther*
(Am 15. November)

The theological reflection on the final destiny of people and creation is widely present in a large number of German texts throughout the medieval period; the theme appears in vernacular translations of the sacred text, but is also a central topic in a large number of poetic texts, from the *Muspilli* of the Carolingian period to the religious poems of the 11th and 12th centuries (among others, Frau Avas poems, *Hamburger Jüngstes Gericht*, *Himmel und Hölle*, *Das himmlische Jerusalem*). The eschatological theme is also at the centre of Otfrid of Weissenburg’s reflection. Despite a good number of studies devoted also to the interpretation of specific passages of his work, chapter V, 19 (*De die judicii*) has never been the focus of a particular study. In this essay we shall attempt to highlight the cornerstones of Otfrid’s reflection on the Last Judgement through the examination of the structure of the chapter and the interpretation of its individual parts.

La riflessione teologica sul destino finale delle persone e del creato è ampiamente presente in una grande quantità di testi tedeschi lungo tutto il periodo medievale; non soltanto inevitabilmente si affaccia nelle traduzioni in volgare del testo sacro, ma soprattutto è argomento centrale di una grande quantità di testi poetici, dal componimento escatologico *Muspilli* del periodo carolingio ai componimenti religiosi, di carattere apocalittico o dogmatico, dell’XI e XII secolo (tra gli altri, i componimenti di Frau Ava, *Hamburger Jüngstes Gericht*, *Himmel und Hölle*, *Das himmlische*

Jerusalem). La tematica escatologica non poteva non essere al centro della riflessione anche di Otfrid, monaco e maestro di grammatica, copista e bibliotecario presso lo scriptorium di Weißenburg, teologo, tra i principali protagonisti della vita culturale dell'Età carolingia. Nonostante una discreta quantità di studi dedicati anche all'interpretazione di specifici passi della sua opera,¹ il capitolo V, 19 (*De die iudicii*) non è però mai stato al centro di uno studio particolare (cfr. *infra*). Nei limiti di spazio consentiti al saggio, cercheremo di evidenziare i cardini della riflessione di Otfrid sul Giudizio finale, attraverso l'esame della struttura del capitolo e l'interpretazione delle sue singole parti. Fondamentale, per una migliore comprensione del capitolo, cominciare dalla sua collocazione all'interno del libro quinto (e dell'intera opera).

Volumen namque istud in quinque libros distinxi, quorum primus nativitatem Christi memorat, finem facit baptismo doctrinaque Johannis. Secundus jam accersitis ejus discipulis refert, quomodo se et quibusdam signis et doctrina sua praeclara mundo innotuit. Tertius signorum claritudinem et doctrinam ad Judaeos aliquantulum narrat. Quartus jam qualiter suae passioni propinquans pro nobis mortem sponte pertulerit dicit. Quintus ejus resurrectionem, cum discipulis suam postea conlocutionem, ascensionem et diem iudicii memorat.²

Così il maestro di Weißenburg si esprime, nella sua lettera di approvazione all'arcivescovo di Magonza Liutberto (*Ad Liutbertum*), a proposito del contenuto e della suddivisione dei singoli libri dell'opera sua, nota, con il titolo autoriale in latino che lo stesso Otfrid ha tramandato, come *Liber Evangeliorum domini gratia theotisce conscriptus*;³ opera che non è soltanto il racconto

¹ Cfr. Ertzdorff 1964, Haubrichs 1968, Ernst 1972 e più di recente Staiti 2024 sull'episodio della tentazione di Cristo.

² Erdmann 1882, 5. Il testo di Otfrid sarà sempre citato dall'edizione di Erdmann 1882.

³ Per una rapida ed essenziale informazione sull'opera di Otfrid cfr. Schröder

in versi a rima finale della vita del Salvatore, ma fornisce un'interpretazione della *historia salutis*, della storia della salvezza. Se lo scopo ultimo della vita terrena di ogni cristiano è essenzialmente di prepararsi al Giudizio finale in virtù di una vita vissuta secondo gli insegnamenti del Nuovo Testamento, allora primaria funzione del *Liber Evangeliorum* è di non limitarsi alla narrazione della storia della vita di Cristo, ma – e in questo ben diversamente dall'altra versificazione in volgare della vita del Salvatore dello stesso periodo, cui per mille differenti ragioni l'opera di Otfrid è comunemente accostata, lo *Heliand* in sassone antico – di fornire, per mezzo di un ricco impiego di fonti esegetiche,⁴ un'interpretazione del testo biblico attraverso l'aggiunta di commenti inseriti nella narrazione e di autonomi capitoli esegetici intitolati *mystice*, *moraliter* e *spiritaliter* a seconda del livello di significato della *historia* di volta in volta richiamato, rispettivamente in merito: alle misteriose immagini del futuro avvento del Regno di Dio, all'esemplarità etica degli avvenimenti e al significato salvifico della narrazione (*allegoria*, *tropologia* e *anagoge*).⁵ Narrazione del testo biblico e sua interpretazione costituiscono quindi un'inseparabile e indistinguibile unità il cui fine è, nelle intenzioni del suo autore, di contribuire alla salvezza dell'uomo.

Sotto questo aspetto anche la scelta di esprimersi nella lingua dei Franchi, in aggiunta a tutte le ragioni di ordine storico, politico e sociale – come, ad esempio, il pubblico cui l'opera intendeva rivolgersi e le conseguenti modalità della sua ricezione – che sono state viepiù ribadite nel corso degli studi su Otfrid, risponde a un'esigenza salvifica. Nell'Età carolingia, infatti, l'affermazione

1989 e Hartmann 2005, ix-xliv (*Einführung*); a quest'ultimo si rimanda anche per una più aggiornata bibliografia degli studi (lxii-lxxiv).

⁴ La questione delle fonti è dai tempi di Karl Lachmann 1836 “die wichtigste Frage der Otfridforschung” Hellgardt 1981, vii. A Hellgardt 1981, 1-21 (*Methoden und Positionen der Forschung zu den exegetischen Quellen Otfrids von Weißenburg*) si rimanda per una irrinunciabile ricostruzione storica di tutta la questione delle fonti di Otfrid.

⁵ Cfr. Kartschoke 1975, 65, Haubrichs 1995, 307 e in particolare per un tentativo di interpretazione sistematica di questa terminologia Hörner 2005.

dei volgari non è un fatto secolare, fine a se stesso, ma è qualcosa che concerne il destino dell'uomo e la sua stessa salvezza.⁶ Scrive Otfrid nell'*Invocatio scriptoris ad deum*:

Al gizungilo, thaz ist – thu drúhtin éin es alles bíst;
 wéltis thu thes líutes ioh alles wóroltthiotes.
 Mit thíneru giwélti sie dati al spréchetti,
 ioh sálida in gilúngun thiu wórt in iro zúngun;
 Thaz sie thin io gihógetin, in éwon iamer lóbotin,
 jóh sie thih irknátin inti thíonost thinaz dátin. (I, 2, 33-38)⁷

Dio, Signore di tutte le lingue, ha donato a ogni popolo della terra la capacità di trovare in ogni lingua le parole per lodarLo e per servirLo nell'eternità. Nell'approfondita riflessione linguistica di Otfrid il volgare viene attratto, come il latino, in una dimensione spirituale nuova, che investe la funzione ultima del linguaggio: la lingua del popolo viene inserita in un progetto e in una speranza di salvezza.⁸ L'opera di Otfrid dunque, sia dal punto di vista della sua struttura e del contenuto, sia nella scelta di un nuovo medium linguistico (il francone-renano meridionale), concepisce se stessa come opera salvifica, è essa stessa uno strumento di salvezza.⁹

⁶ Cfr. Santoro 1996.

⁷ Erdmann 1882, 15 (Tu soltanto sei signore di tutte le lingue che esistono, // tu governi tutte le genti e ogni popolo del mondo. // Con la tua potenza hai donato a tutti loro la capacità di parlare, // e per la loro salvezza è riuscito loro di trovare le parole, // per avverti sempre presente, per lodarti per l'eternità, // per riconoscerti e per servirti).

⁸ Vollmann-Profe interpreta *sálida* o come isolata interiezione – seguita da Hartmann “und – oh, Seligkeit! – es gelangen ihnen Worte in ihren Sprachen” (2005, 27) – oppure “als Subjekt im Nomin. Plur. mit *wort* als Apposition: ‘es gelang ihnen Glückhaftes, (nähmlich) die Worte in ihrer Sprache’” (1976, 159). Un'altra possibile interpretazione del v. 36 è stata però avanzata da Erdmann: *sálida* gen. sg. dipendente da *gilungun* (*gilingan*), “Also: und die Worten sind ihnen gelungen zum Heile” (1882, 346); una lettura del verso riproposta da Haug “und zu ihrem Heil ist es ihnen gelungen, in ihren Sprachen Worte zu finden” (1992, 41).

⁹ Cfr. Müller 2009.

Ben si vorrà allora comprendere la scelta di Otfrid – anche qui discostandosi dallo *Heliand* in sassone antico – di forzare il dettato dei quattro Vangeli e di proseguire la narrazione con la descrizione del Giorno del Giudizio e delle beatitudini del Paradiso (capitolo V, 18-23). Così, per dirla con le parole di Haubrichs,

während das vierte Buch mit der Passion Erwartbares enthält, sprengt das fünfte Buch die Dimension der Evangelien und bietet – in wie im zweiten Buch erneut kühnem Zugriff – auf den Kosmos ausgreifende Heilgeschichte, ja eine Vision der vollendeten Heilgeschichte, einer im *regressus ad Deum* heilsförmig gewordenen Welt.¹⁰

Il quinto libro si caratterizza, se confrontato con il testo evangelico, per importanti ampliamenti di contenuto ed esegetici: introdotto da tre capitoli sulla croce è infine concluso da cinque capitoli sull'orrore del Giorno del Giudizio e sulle beatitudini della vita eterna, oltre che da una personale preghiera finale e da un capitolo (*Conclusio voluminis totius*), in cui il monaco di Weißenburg torna a riflettere sulle ragioni della sua azzardata operazione poetica. La struttura del quinto libro è stata analizzata da Haubrichs, sia dal punto di vista della sua complessa (e controversa) “Zahlenkomposition”, sia da quello del suo contenuto. Se la strutturazione numerica del quinto libro, come dell'intera opera, proposta da Haubrichs non ha incontrato unanime consenso,¹¹ condivisibile ne risulta a nostro avviso l'analisi del contenuto, a cominciare dalle ragioni della presenza dei tre capitoli sulla croce che aprono quest'ultimo libro dell'opera. La *laus crucis* avrebbe, infatti, trovato la sua più consona collocazione alla fine del quarto libro, che si chiude con la crocifissione, morte, deposizione e sepoltura di Gesù. Ma per Otfrid, nella sua ben congegnata concezione del quinto libro, che si conclude, almeno dal punto di vista narrativo, con la descrizione delle beatitudini del Paradiso

¹⁰ Haubrichs 2012, 60.

¹¹ Cfr. Schröder, 1989, 187.

(capitolo 23, *De aequalitate caelestis regni et inaequalitate terreni*), era importante sottolineare il collegamento tra la Croce e la Resurrezione di Cristo e dell'intera umanità. La Croce, dunque, come presupposto del *regressus ad Deum*:

Der Verbindung von *Kreuz* und '*resurrectio*' korrespondiert noch eine tiefere inhaltliche Bedeutung – ist doch das '*signum salutis*' Repräsentant der Heilskraft, die Christus mit seiner Erlösungstat entband. Vom Kreuz führt der Heilsweg in einer direkten Linie über die Auferstehung des Gottessohnes und seine Himmelfahrt zur Auferstehung aller Menschen.¹²

Se, conformemente agli sviluppi del racconto evangelico, non mancano nel corso di tutta l'opera di Otfrid riferimenti a tematiche escatologiche – p. es. in IV, 7 (*De doctrina domini in monte ad discipulos*) vv. 27-44 sulla base principalmente di Matteo 24 – la sistemazione più compatta e coerente del destino ultimo dell'individuo e dell'umanità si sviluppa a partire già dai versi finali del capitolo 18 del V libro (*Cumque intuerentur in caelum*) per proseguire nei capitoli 19 (*De die iudicii*), 20 (*Quomodo iudicaturus est mundum*), 21 (*Quam districtum sit tunc dei iudicium*) e 22 (*Iusti in vitam aeternam*) e infine culminare nel capitolo 23 (*De aequalitate caelestis regni et inaequalitate terreni*) – il più esteso tra tutti i capitoli dell'intera opera – in una vivida e in larga parte originale raffigurazione contrastiva delle miserie della terra (*civitas terrena*) e delle (inesprimibili) gioie del Cielo (*regnum caeleste*).¹³

Nei primi decenni dello scorso secolo Elisabeth Peters ha dedicato al capitolo V, 23 una sezione della sua monografia sulla rappresentazione del Paradiso nella poesia tedesca del Medioevo, con una particolare attenzione alla questione delle sue possibili

¹² Haubrichs 1969, 255.

¹³ Sulle fonti del capitolo 23 cfr. Erdmann 1882, 479 e Peters 1915, 43. Sulle difficoltà di descrizione in letteratura, come nell'iconografia, delle gioie del Paradiso ("quod oculus non vidit nec auris audivit" *Prima lettera ai Corinzi* 2, 9, Beriger 2018, V, 768), cfr. Schumacher 2006.

fonti e della loro riutilizzazione da parte di Otfrid¹⁴. Negli anni Settanta, invece, prima Herbert Kolb, poi Ulrich Ernst si sono rapidamente soffermati sulla rappresentazione del Giudizio finale nel *Liber Evangeliorum*, in particolare sul capitolo V, 19. Il primo nelle pagine finali di un interessante saggio del 1971 focalizzato sui più significativi elementi di alterità tra il giudizio divino e le consuetudini giuridiche del diritto secolare dei Franchi in Età carolingia;¹⁵ per Kolb nella rappresentazione del Giudizio finale “durchdringen sich himmlisches und irdisches Gericht, jedoch durchweg so, daß Eigenheiten des irdischen Gerichts nur kontrastierend herangezogen werden, damit an ihnen um so schärfer das andersartige Bild des himmlischen Gerichts ins Profil gehoben werden”.¹⁶ Il secondo in un breve excursus, all’interno della sua monografia del 1975, nel quale una particolare attenzione è stata riservata alle possibili fonti, alla struttura compositiva (“das tektonische Kompositionsgefüge”) e al refrain.¹⁷

Non sarà, dunque, del tutto ingiustificato tornare a distanza di tanti anni sul capitolo V, 19 *De die iudicii*. Si osserverà innanzi tutto che Otfrid ha già dedicato al Giudizio finale il capitolo-preghiera conclusivo del primo libro (I, 28 *Spiritualiter*): “Mit állen unsen kréftin / bíttemes nu drúhtin, // er únsih uns zi léide / fon then gúaten ni giscéide”, vv. 1-2 (Con tutte le nostre forze / preghiamo dunque il Signore, // affinché per nostra sventura non ci separi mai dai doni della salvezza)¹⁸; capitolo non senza motivazioni aggiunto proprio dopo i capitoli incentrati sugli insegnamenti di Giovanni Battista (23-27), rappresentato come figura centrale della *Historia salutis*. Si tratta, con le parole di Hartmann, di “ein Gebet um Gottes Gnade beim Jüngsten Gericht: Otfrid erfleht die Rettung vor dem Höllenfeuer, in dem dereinst die ‘Spreu’ verbrannt wird, und den Eingang in den himmlischen

¹⁴ Peters 1915.

¹⁵ Kolb 1971, 299-303.

¹⁶ *Ibid.* 299.

¹⁷ Ernst 1975, 294-303.

¹⁸ Erdmann 1882, 53.

‘Kornspeicher’, in dem sich die Gerechten und Erlösten wiederfinden werden”.¹⁹

L’immagine del venturo Messia, che avrebbe, nelle parole di Giovanni Battista (cfr. Matteo 3, 12 e Luca 3, 17), col ventilabro alla mano mondato la sua aia, separando e raccogliendo il grano nel suo granaio e gettando invece la pula nel fuoco, resa da Otfrid nella parte narrativa con

Hábet er in hánton sina wíntwanton,
 tház er filu kléino thaz sin kórn reino;
 Sin dénni gikérre, thiu spríu thána werre,
 thaz thaz kórn scine, int iz gábissa ni ríne;
 Thaz ér iz filu gárawo in sinu gádum sámáno,
 joh thiu spríu thanne in fíure firbrénne. (I, 27, 63-68)²⁰

è riproposta nel capitolo-preghiera a conclusione del primo libro con

Thaz si uns thiu wíntworfa in themo úrdeile hélfa,
 iz únsih mit giwélti ni firwáe unz in énti;
 Joh in fíure after thiu thar brínnen io so spríu,
 wir mit ginádon sinen then wéwon bimíden. (I, 28, 5-8
Spiritalliter)²¹

In questo modo l’insegnamento di Giovanni Battista e il suo appello a una vita di preghiera e penitenza per guadagnarsi in eterno le beatitudini del Paradiso venivano richiamati alla coscienza dei

¹⁹ Hartmann 2005, xxvii.

²⁰ Erdmann 1882, 52 (Terrà in mano il suo ventilabro // per ripulire a fondo il suo grano; // spazzerà l’aia e rimuoverà la pula // così che il grano risplenda e resti libero dalla pula; // e completamente pronto, lo riponga nel suo granaio, // e dopo bruci la pula nel fuoco).

²¹ Erdmann 1882, 53 (Che nel Giudizio finale ci soccorra il ventilabro // che con forza non ci soffi via per sempre; // e dopo non bruciamo nel fuoco come la pula // per la sua misericordia sfuggiamo alla rovina).

fruitori (lettori o uditori) del testo, che si faceva così esso stesso, attraverso l'esegesi e la preghiera, strumento di salvezza. Otfrid anticipa qui il significato e il fine più profondi del suo successivo grandioso affresco del Giudizio finale.

Nel prosieguito del saggio cercheremo di evidenziare i temi-cardine della riflessione di Otfrid sul Giudizio finale. Già nei versi conclusivi (11-16) del capitolo V, 18 si delineano due principali temi del teologo di Weißenburg. Il primo: l'impossibilità di sottrarsi al Giudizio finale ("ni múgun wir thaz biwánkon", v. 14b), concetto questo che sarà ribadito ai vv. 13-14 del capitolo V, 24 (cfr. *infra*); di qualsiasi cosa, anche soltanto pensata ("irthénkit wiht io mannes múat", v. 16a), ognuno dovrà rendere conto ("er ím es alles réda duat!", v. 16b); Il secondo: l'impossibilità di nascondere alcunché – azioni ("dati") o intenzioni ("húgu in then githánkon", v. 14a) – allo sguardo di Dio ("nist wiht in érdu ouh, wizist tház, / gisíuni sin firhólanaz", v. 12).²²

Entrambi questi aspetti peculiari del giudizio divino ricorrono, com'è noto, nel *Muspilli*

so denne der mahtigo khuninc daz mahal kipannit,
dara scal queman chunno kilihaz.
denne nikitar parno nohhein den pan furisizzan,
ni allero manno uuelih ze demo mahale sculi. (31-34)

so dar manno nohhein uuiht pimidan nimak,
dar scal denne hant sprehhan, houpit sagen,
allero lido uuelihc unzi in den luzigun uinger,
uuaz er untar desen mannun mordes kifrumita.

²² Sulla base probabilmente di *Giobbe*, 28, 24 "Ipse enim fines mundi intuetur et omnia quae sub caelo sunt respicit" (Beriger 2018, II, 1424). Cfr. Hartmann 1975, 363.

dar niist eo so listic man, der dar iouuiht arliugan megi,
daz er kitarnan megi tato dehheina. (90-95)²³

L'impossibilità di nascondere a Dio le proprie (cattive) azioni doveva essere una condizione ben nota al lettore del *Nuovo Testamento*: “et non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius | omnia autem nuda et aperta sunt oculis eius | ad quem nobis sermo”.²⁴

Il capitolo V, 19 è strutturato in gruppi di 10, 4, 20, 10 e 4 versi, attraverso la ripetizione di un refrain di quattro, nella forma completa, oppure di soli due versi: I) vv. 1-10 + refrain, II vv. 15-18 + refrain, III vv. 21-40 + refrain, IV vv. 45-54 + refrain, V 56-60 + refrain. Sebbene non risulti semplice riconoscere, dietro questa suddivisione, “das tektonische Kompositionsgefüge des Kapitels”,²⁵ chiara è però la funzione del refrain, là dove nell'opera esso è utilizzato: “der Refrain dient der meditativen Versenkung in den theologischen Kerngedanken, der andächtigen Rücklenkung und Konzentration des Denkens auf die Bedeutung des erzählten Geschehens”.²⁶

²³ von Steinmeyer 1916, 67 e 71-72 (Quando allora il potente re convocherà il Giudizio, // là dovrà venire ogni persona. // Allora nessun uomo oserà disertare l'appello, // nessuno di coloro che deve [andare] al Giudizio – Là nessuno degli uomini potrà eludere nulla // là la mano dovrà dire, la testa parlare // ogni membro, sino al dito più piccolo // quali peccati commise tra gli uomini. // Là nessuno sarà mai così astuto da riuscire a mentire su qualcosa // da poter nascondere alcuna azione). Per l'area anglosassone, sempre in ambito poetico, cfr. *Cristo III*: “Ne sindon him dæda dyrne, / ac þær bið dryhtne cuð // on þam miclan dæge, / hu monna gehwylc // ær earnode / eces lifes, // ond eall ondweard / þæt hi ær oþþe sið // worhtun in worulde”, vv. 1049-1053a (Krapp, van Kirk Dobbie 1936, 32) (Le azioni non saranno celate a Lui / ma sarà noto al Signore // in quel grande giorno / come ciascun uomo // prima si meritò la vita eterna // e tutto sarà rivelato / quel che prima o dopo / loro hanno compiuto sulla terra).

²⁴ *Lettera agli Ebrei* 4, 13 (Beriger 2018, V, 1000).

²⁵ Ernst 1975, 294.

²⁶ Haubrichs 1995, 302.

Ward wóla in then thíngon thie selbun ménnisgon
 thie thar thoh bígonoto sint síchor iro dáto;
 In thie thoh úbil thanne nist wiht zi zéllenne,
 mit thíu sih thoh biwérien joh étheswio ginérien! (V, 19, 11-14).²⁷

Felici nel giorno del Giudizio coloro che sono del tutto sicuri delle loro azioni e che grazie a ciò potranno raggiungere la salvezza, perché nulla di male (*ubil*) potrà essere messo loro in conto.²⁸ Il refrain ricorre nel nostro capitolo nella forma completa di quattro (A) oppure di due soli versi (B) secondo l'ordine A/B/A/B/A, e con una minima, ma significativa variazione nell'ultima sua occorrenza (cfr. *infra*) a chiusura del capitolo (vv. 63-66). Non sfugga l'impiego del preterito *ward* che, come osserva Johann Kelle, “bei Segnungen wie zur Bezeichnung dessen, was zu jeder Zeit zu geschehen pflegt, [steht]”.²⁹

1) V, 19, 1-14

Questo primo gruppo di versi è dominato, dalla prima all'ultima coppia di versi, dal terrore del Giudizio finale (“dagathing” / “thing”),³⁰ che il Signore ha stabilito per il mondo intero (“wóroltring”): “thíng filu hébigaz”, v. 2a / “theist filu jámarlichaz thíng!”, v. 10b; un orrore persino difficile da raccontare (“zi zellenne ist iz suári!”, v. 7a) e che spaventa l'animo dello stesso poeta (“es irquímit muat mín”, v. 8a); poeta che si mostra da subito partecipe della preoccupazione derivata dal timore del Giudizio (“zi sorganne éigun wir bi thaz”, v. 2b), anche se, già dal verso successivo (“thir zéllu ih híar ubarlút”, v. 3a) riprenderà a rivolgersi con

²⁷ Erdmann 1882, 247 (Felicissime saranno al Giudizio quelle persone // che sono completamente sicure delle loro azioni // contro le quali là nulla di male potrà essere addotto // e con ciò avranno ancora la possibilità di difendersi e salvarsi).

²⁸ Sulla corrispondenza di *ata. ubil* con *lat. malum*, cfr. Rupp 1957, 356-357.

²⁹ Kelle 1856-1881, III, 711-712.

³⁰ Cfr. Ilkow 1968, 83-84.

regolarità a una potenziale seconda persona presente durante la declamazione o la lettura individuale. Concludono questo primo gruppo di versi i due temi centrali del capitolo: l'impossibilità per chiunque di sottrarsi al terribile giudizio ("jámárlíchaz thíngr") e di evitare di rendere conto delle proprie azioni ("nist ther fon wibe quami [...] nub er thár sculi sin; // Ni síe sculin hérton / thar iro dáti renton", vv. 7b-9).

2) V, 19, 15-20

Questo secondo più breve gruppo di versi compie un ulteriore avanzamento nella descrizione del Giudizio finale e delle sue conseguenze. L'impossibilità per coloro che coinvolti nel Giudizio ("wérð er thar bifárgan", v. 16b) saranno giudicati colpevoli ("wérð er thar biréðinot", v. 17b) di raggiungere la salvezza ("laba")³¹ e di sfuggire ("er wérgin megi ingárgan", v. 16a) al castigo dell'Inferno ("hélliwizes wéwon"); castigo non di durata limitata, ma eterno ("in éwon"),³² perché, osserva Kolb, "Gott vollzieht seine Gerechtigkeit nicht im Zeitlichen, sondern in der Ewigkeit"³³. All'"eterno dolore" dei dannati faranno riscontro le eterne gioie del Cielo di cui i giusti, affidati alla protezione del Signore, godranno, come sarà con insistenza ribadito nel secondo refrain (B) del capitolo V, 23:

Thára leiti, druhtin, mit thínes selbes máhtin
 zi thémo sconen líbe thie holdun scálka thine,
 Thaz wir thaz mámmunti in thínera munti
 níazen uns in múate in éwon zi gúate! V, 23, 27-30.³⁴

³¹ Cfr. AWB, s.v.: "Labsal, Erquickung, Stärkung, auch im geistig-seelischen Bereich [...] spez.: in christlicher Vorstellung, auch Rettung, Heil".

³² Sulla corrispondenza con lat. *in aeternum*, cfr. Burger 1972, 164-175.

³³ Kolb 1971, 293.

³⁴ Erdmann 1882, 254 (Là, Signore, conduci per la tua potenza // alla vita beata i tuoi fedeli servitori // così che noi nella tua protezione la beatitudine // godiamo nei nostri cuori per la nostra salvezza nell'eternità).

3) V, 19, 21-44

Si tratta del gruppo di versi centrale e più ampio dell'intero capitolo. Otfrid lo inizia con un richiamo all'autorità dei profeti ("gotes fórasago") – liberamente rielaborando *Sofonia* (I, 15-16), il profeta del *dies irae* – ("in imo man thar lésan mag / theiz ist ábulges dag", v. 23).³⁵ Non sfugga la sollecitazione del poeta pochi versi dopo a leggere direttamente nel testo sacro quanto narrato nella profezia ("Lási thu io thia rédina, / wio drúhtin threwit thánana?", v. 31), sollecitazione che, come altri analoghi rimandi presenti nell'opera (p. es. "in búachon thu iz lésan maht", IV, 6, 2), indirizza verso fruitori dell'opera di Otfrid colti, con una buona conoscenza della lingua latina e che, inoltre, dovevano avere facile accesso al testo sacro. La narrazione di *Sofonia* (*redina*)³⁶ avrebbe ricordato al fruitore dell'opera del monaco di Weißenburg l'agire minaccioso del Signore ("wio drúhtin threwit thánana", v. 31b), affinché non ci si dimenticasse ("zi gihugte") che il Signore nel giorno del Giudizio scuoterà i cieli ("er thanne himil scutte", v. 32b). In questo gruppo di versi, infatti, la rappresentazione dell'orrore del giorno del Giudizio si fa più densa e incalzante ("thaz thar si míhilaz githuíng", v. 22b): "theiz ist ábulges dag, // árabeito, quísti, joh managoro ángusti", vv. 23b-24). Giorno di ira e di fatica, di afflizione e di paura,³⁷ ma anche il giorno in cui gli angeli, sempre sulla base di *Sofonia*, chiameranno con il suono delle trombe ("Thaz íst ouh dag hórnas", v. 25b) l'umanità alla resurrezione (e al Giudizio).³⁸

È infine anche un giorno di tenebre e di tempesta ("Theist dag ouh níbulnisses / joh wíntesbruti, léwes!", v. 27) che spazzeranno via, secondo la lezione accolta dall'edizione di Kelle ("thiu zuei firuuáhent thanne / thie súntigon alle", v. 28), tutti

³⁵ La descrizione del Giudizio finale di *Sofonia* sarà lungo tutto il periodo tardomedievale "von den Weltgerichtsdichtungen gern übernommen" (Schnerrer 1963, 310).

³⁶ Cfr. AWB, s.v. *redina*.

³⁷ Sull'ambito semantico dell'ira in Otfrid cfr. Blum 1960.

³⁸ Cfr. *Muspilli*, v. 73 "So daz himilisca / horn kilutit uuirdit" (von Steinmeyer 1916, 70) (quando il corno celeste sarà suonato).

i peccatori. La lezione *firuuáhent* (*firuuáZent*, forse una grande Z su rasura da correzione di h, ms. V f. 174v;³⁹ *firuuéent*, ms. P, f. 180v)⁴⁰ impone comunque una precisazione. Erdmann sulla base (dubbia) di V proponeva *firwázent*, dunque ata. *firwāzan* (vb. ft.) “maledire”, “condannare”, attestato nella restante tradizione letteraria altotedesca un’unica volta proprio in Otfrid (“firwāzan ir fon góte sit”, V, 20, 99) (cfr. *Matteo* 25, 41). Kelle e successivamente Piper,⁴¹ invece, accoglievano *firwāhen* (vb. db.) ted. mod. *verwehen* “soffiare via”, “disperdere”, *wehen* “soffiare”, attestato raramente anche in Notker – e in un caso in un contesto simile di Giudizio finale⁴² – e un’altra unica volta proprio in Otfrid nel capitolo-preghiera sul Giudizio già menzionato (“Thaz si uns thiú wíntworfa / in themo úrdeile hélfa, // iz únsih mit giwélti / ni firwáe unz in énti”, I, 28, vv. 5-6). Sicuramente si è confusa Gisela Vollmann-Profe nella sua edizione di brani con traduzione, che accoglie la lezione *firwázent*, ma traduce “hinweggefegt”, “spazzati via”.⁴³ Nonostante il guasto della tradizione manoscritta lasci spazio a dubbi e incertezze, ritengo che, anche per ragioni di contesto, si debba preferire la lezione scelta da Kelle e da Piper, ribadita nella tradizione manoscritta del testo otfridiano anche dal testimone monacense *F* (*firúúahent*);⁴⁴ si consideri, infatti, che il

³⁹ “Z steht gross auf Rasur; vielleicht von h”, Piper 1878, 636; “z auf RAS, auffällige Korrektur, z wahrscheinlich auf RAS von h”, Kleiber 2004, 261.

⁴⁰ Entrambi rispettivamente consultabili agli indirizzi <https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL_3699886&order=1&view=SINGLE> e <<https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpl52/0396/image,info>> (ultimo accesso 10/10/2024).

⁴¹ Piper 1878, 636.

⁴² “*Sed tamquam pulvis quem proicit uentus a facie terre*. Nube sie zefárent also daz stuppe déro erdo . daz ter uuint feruuâhet. Fóné demo gótes riche uuérdent sie feruuâhet. *Ideo non resurgunt impii in iudicio*. Pediû ne-erstânt árge ze dero urtêildo. Doh sie erstânden . sie ne-bítent dánne urteildo . uuanda ín îu irtêilet ist” (*Salmo* I, 4) (Tax 1979, 10).

⁴³ Cfr. Vollmann-Profe 1987, 146-147.

⁴⁴ Sul manoscritto *F*, commissionato agli inizi del X sec. dall’arcivescovo di Freising Waldo (episcopato 883-906) e consultabile all’indirizzo <<https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb00094618?page=237>> (ultimo accesso

soggetto dell'azione (*thiu zuei*) sono *nibulnissi* e *wintesbrût*, che appunto “spazzano via”.

Nessuno, prosegue Otrfrid, potrà opporsi a chi fa tremare il cielo (vv. 33-34) e con la Sua potenza lo (ri)piega (“inan fáltonti”) come ogni persona fa con (le pagine di) un libro (“so man sinan lívol duat”, v. 36b).⁴⁵ È questa una tra le immagini più efficaci di Otrfrid – probabilmente direttamente basata su *Isaia* 34,4, e non sulla sua riutilizzazione nell'*Apocalisse* di Giovanni, come dimostrerebbe la glossa al margine del f. 175r “*celum plicabitur sicut liber*” – che, se certamente è motivata dalla necessità di adeguare la similitudine alla oramai più diffusa forma del codice, in confronto alla meno comune forma del rotolo, tuttavia, come osserva Kössinger, non è esente da significative ricadute escatologiche:

Aus dem Zusammenrollen des *liber* durch den Engel oder den thronenden Christus, das in seiner Geschwindigkeit reguliert und gegebenenfalls gestoppt werden könnte, wie es aus den Weltgerichtsdarstellungen z. B. im ‘Stuttgarter Psalter’ bekannt ist, wird hier [bei Otrfrid] das Bild des Codex, der ein für alle Mal und in einer (nicht mehr zu stoppenden?) Bewegung zugeklappt bzw. zugeschlagen wird. Das Zuschlagen des Codex wäre in diesem Verständnis im Rahmen der heilsgeschichtlichen Eschatologie um eine Nuance ‘radikaler’ als das Zusammenrollen. Die Konsequenzen indes bleiben gleich.⁴⁶

Il senso degli ultimi quattro versi (37-40) a chiusura della parte centrale, nonostante una certa opacità iniziale, è chiaro: il poeta ribadisce l'unicità del giorno del Giudizio finale, giorno così diverso da ogni altro (“Níst ther dag sumiríh / dagon ánderen gilíh”, v. 37): se qui sulla terra (“hiar”) non ci si preoccupa molto e non si risponde delle azioni nascoste, al Giudizio finale (“thár”) persino i pensieri più piccoli si paleseranno (“Gibórganero dáto /

10/10/2024). Cfr. Pivernetz 2000.

⁴⁵ “Auch in Otrfrids ‘Evangelienbuch’ ist mit ‘man’ zunächst ganz allgemein der Mensch gemeint” (Kettler 1977, 155).

⁴⁶ Kössinger 2020, 479-480.

ni plígit man hiar nu thráto, // sih ougit thár ana wánk / ther selbo lúzilo githank”, vv. 39-40), con un’opposizione chiarificatrice *hiar ≠ thár* che nel corso dei capitoli successivi sarà sempre più marcata.⁴⁷

4) V, 19, 45-56

Otfrid in questo penultimo gruppo di versi passa a precisare gli elementi più significativi dell’alterità tra la giustizia di Dio e la giustizia dell’uomo a cominciare dall’annullamento di ogni differenziazione sociale. Davanti al tribunale di Dio non conterranno “góld noh diuro wáti” (v. 45b), né potranno essere di aiuto “gótowebbi thar / noh thaz sílabar in war” (v. 46). Certo, l’annullamento di ogni distinzione di rango sociale (“sie sint al ébanreiti / in theru selbun árabeiti”, v. 50) poteva far parte di un consolidato, tradizionale patrimonio cristiano⁴⁸ – e le parole di Gesù, a cominciare dalla metafora sul cammello e la cruna dell’ago (*Matteo* 19, 24) sino alla parabola di Lazzaro e del ricco epulone vestito di “purpura et bysso” (*Luca* 16, 19-31),⁴⁹ erano lì a ricordare la maggiore difficoltà per un ricco di entrare nel regno di Dio – ma con la precisazione che nessun servitore potrà fornire il benché minimo aiuto al suo signore (“Ni mag thar mánahoubit / helfan hérerren wiht” v. 47), Otfrid sapientemente colloca l’insegnamento evangelico su un piano di evidente contrasto con la legislazione carolingia, che non soltanto consentiva “dem Begüterten vielfach [...] sich von Strafen durch Geld- oder Sachwertbußen abzulösen”, ma permetteva anche che “der Leibeigene (*manahoubit*) im

⁴⁷ Non convince la traduzione dei versi 39-40 di Vollmann-Profe “Dort kann man nicht mehr schnell heimliche Taten vollbringen: / selbst der kleinste Gedanke wird dort offenbar, das ist ganz sicher” (1987, 147); cfr. invece Kelle 1856-1881, III, 50-51: “So scheint diese nicht klare Stelle mit Bezugnahme auf die folgenden Zeilen: Geheimnisvoller Handlungsart pflegt man nun hier nicht sonderlich, der kleinste Gedanke wird dort offenbar, erklärt werden zu können”.

⁴⁸ Cfr. Ernst 1975, 297.

⁴⁹ Proprio con *ata. got(a)webbi Taziano* (107,1 e 200,4) traduce lat. *purpura*.

gerichtlichen Zweikampf für seinen Herrn eintreten konnte”.⁵⁰

Sottoposti al Giudizio di Dio saranno anche figli e mogli (“also die Rechtsunmündigen nach irdischen Vorstellungen”)⁵¹ che, non soltanto dovranno preoccuparsi della loro stessa salvezza (“kínd noh quéna in ware, / sie sorgent íro thare” v. 48), ma come il servitore (*manahoubit*) non potranno essere di aiuto al proprio signore, in questo caso loro congiunto: *kind* e *quena* sono qui impiegati da Otfrid come sineddoche di “parenti”. Al fruitore del *Liber Evangeliorum* non sarebbe sfuggito, in aggiunta a quanto osservato da Kolb, il riferimento a un altro motivo di alterità tra la giustizia di Dio e la giustizia dell’uomo: l’impossibilità di aiutare in giudizio un proprio parente; possibilità al contrario prevista all’interno dell’istituto giuridico germanico del “Parteieid und Eideshilfe”,⁵² ma chiaramente in contrasto con il dovere cristiano del singolo di rispondere, e lui soltanto, dei propri atti davanti a Dio. Con il progredire della cristianizzazione delle popolazioni germaniche, questa rottura etico-religiosa sarà così avvertita da diventare un tema – efficacemente definito da Lendinara “no aid from kin”⁵³ – ampiamente ribadito in letteratura, soprattutto nella letteratura omiletica anglosassone, in cui

stress is laid on the fact that, at the Judgement Day, no man will receive aid from those – relatives or friends – who, in his lifetime, would have come to his aid in case of need. [...] homilists stress how neither the father nor any other relative will be of help at this point.⁵⁴

Il motivo “no aid from kin” trova riscontro anche nella tradizione poetica nel noto e discusso passo del *Seafarer* (vv. 97-102) in cui è ribadito che il fratello non potrà con tesori e con oro aiutare l’anima intrisa di peccato del fratello davanti al terrore di Dio:

⁵⁰ Kolb 1971, 301.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Cfr. Brunner 1887-1892, 337-391 e Weitzel 2008.

⁵³ Cfr. Lendinara 2002. Cfr. anche Langeslag 2014 e 2015.

⁵⁴ Lendinara 2002, 67.

þeah þe græf wille golde stregan
 broþor his geborenum, byrgan be deadum,
 maþmum mislicum þæt hine mid wille,
 ne mæg þære sawle þe biþ synna ful
 gold to geoce for godes egсан,
 þonne he hit ær hydeð þenden he her leofað.⁵⁵

E, com'è ben noto, il motivo “no aid from kin” ricorre anche nella poesia altotedesca antica nel celebre verso 57 del *Muspilli*: “dar nimac denne mak andremo / helfan uora demo muspille”.⁵⁶

Annulate dunque le diseguaglianze sociali tra servo e signore e affermata l'impossibilità per chiunque di ricevere aiuto anche dai parenti più stretti, tutti sono infine uguali davanti al Giudizio di Dio: “Skálka joh thie ríche / thie gént thar al gilích” (v. 53). Se al Giudizio c'è una distinzione tra dannati e beati, questa è assicurata, a ragione (“bi noti”), soltanto dalle virtù (“ni si thie thar bi nóti / gifórdoront thio gúati” v. 54), dove con *ata. guotí* (nom. pl.) si fa riferimento alle opere di carità che sole preparano alla salvezza, come Otrifrid preciserà nel successivo capitolo 20, ai vv. 67-94, sulla base di *Matteo 25, 35-40*.⁵⁷

5) V, 19, 57-66

Stabilito che per il raggiungimento della salvezza la sola distinzione valida è percorrere la strada della virtù, Otrifrid a conclusione del capitolo può di nuovo indirizzare la riflessione del

⁵⁵ Krapp, van Kirk Dobbie 1936, 146 (Sebbene voglia cospargere d'oro la tomba // il fratello per il suo congiunto, sotterrarlo tra i morti // con vari tesori che egli voglia con sé // non può a quest'anima colma di peccati // essere l'oro d'aiuto, d'innanzi al terrore di Dio // sebbene egli lo avesse prima occultato mentre era ancora in questa vita).

⁵⁶ von Steinmeyer 1916, 69 (allora non potrà un congiunto / un parente aiutare l'altro davanti al *muspilli*).

⁵⁷ Cfr. AWB, s.v.: “*guotí*. als ideeller Wert im Bereich von Gesetz, Moral u. Religion [...] von einer spezifisch christl. Wertvorstellung: die mit der Nächstenliebe verbundene Gerechtigkeit; [...] hierher wohl auch, als Ergebnis der Nächstenliebe: Wohltun, gutes Werk, Liebesbeweis”.

fruitore dell'opera verso aspetti di più avvertita attualità della società carolingia, con un richiamo alla corruzione di chi amministrava la giustizia. Il contesto di questo ultimo gruppo di versi non lascia dubbi su come debba essere inteso il sost. *mieta* (f. ft. db.), altrimenti connotato da una ricca varietà di significati diversi ("Arbeitslohn", "Entgelt", "Kampfpreis", Gewinn", "Belohnung", tra gli altri).⁵⁸ Vollmann-Profe con la sua traduzione dei vv. 57-58 "Thar nist míotono wiht /ouh wéhsales níawiht, // / thaz íaman thes giwíse, / mit wíhtu sih irlóse" sembra voler ricondurre tutto sul piano già considerato della impossibilità della persona facoltosa di poter lecitamente compensare attraverso un indennizzo i propri misfatti: "Dort gibt es keine Geldbuße und keine Ersatzleistung // so daß jemand versuchen könnte, sich mit irgend etwas loszukaufen".⁵⁹ Una possibilità di interpretazione a mio parere non condivisibile e che Kolb riconosce, ma cautamente, al solo sostantivo ata. *wehsal*: "*wehsal* [könnte] auch das gesetzlich auferlegte Bußgeld bezeichnen, für das man sich von erwiesener Schuld- oder Missetat rechtens ablösen konnte".⁶⁰ La ricchezza posseduta un tempo sulla terra ("Ni wari thu ío so richi / ubar wóroltrichi", v. 59) è, dice Otfred, definitivamente perduta ("ther scáz ist sines síndes", v. 60b); ma se come tutte le cose terrene la ricchezza sarebbe stata comunque inutilizzabile, l'enfasi è posta dalla preposizione causale *wanta* all'inizio del verso seguente, sulla qualità del Giudice divino, giudice assolutamente giusto nell'emettere la sentenza e che non si fa rappresentare da alcun messo ("Wanta drúhtin ist so gúat, / ther thaz úrdeili duat; // er duat iz sélbo, ih sagen thir éin, / ander bótono nihein", vv. 61-62). Concetto che Otfred ribadirà al capitolo V, 24 ("Thu weltist óuh ana thés / thes selben úrdeiles, // rihtis sélbo thu then dág / then man biwánton ni mag", vv. 13-14).

Ha osservato Kolb che la condanna della corruzione di chi doveva amministrare la giustizia era stigmatizzata in così tanti

⁵⁸ Cfr. AWB, s.v.

⁵⁹ Vollmann-Profe 1987, 149.

⁶⁰ Kolb 1971, 301, nota 46.

testi di età carolingia, da non poter dubitare che la sua denuncia non era un mero topos moraleggiante, ma traeva origine e sua giustificazione da fatti reali. Inoltre, nella sua ricerca degli elementi di contrasto tra il giudizio divino e le consuetudini giuridiche dei Franchi, ha giustamente sottolineato la pregnanza dell'inciso di Otfrid sull'impossibilità che al Giudizio finale, in luogo del Signore, fossero – sulla base anche di precisi riscontri lessicali tra lat. *missus* e ata. *boto* – Suoi messi a intervenire, “so daß wir sicher sein können, daß Otfrid mit seiner abwehrenden Beteuerung *ander botono dehein [duat thaz urdeili]* die karolingische Rechtsinstitution des *missus* als Gerichtsherrn in Stellvertretung des Königs im Sinne hat”.⁶¹ Proprio l'istituzione dei *missi dominici* – funzionari spediti in periferia a rappresentare il sovrano con compiti più vari di governo, di giurisdizione e di controllo – aveva contribuito ad aggravare ulteriormente il livello di corruzione per tutto il periodo carolingio.

Il sost. *mieta* è quindi adoperato da Otfrid nell'accezione di “Bestechungsgeschenk”, che in italiano oggi chiameremo “tangente” o “bustarella”: un dono illecito di denaro che, proprio in un ambito di cattiva amministrazione della giustizia, era ripetutamente condannato nella *Bibbia* a cominciare da *Esodo*, 23, 8 (“nec accipias munera quae excaecant etiam prudentes | et subvertunt verba iustorum”) e *Deuteronomio* 16, 19 (“nec in alteram partem declinent | non accipies personam nec munera | quia munera excaecant oculos sapientium et mutant verba iustorum”).⁶²

Otfrid impiega dunque il sostantivo nella medesima accezione in cui compare in due versi del *Muspilli* (“denner mit den miaton / marrit daz rehta”, v. 67 e “niscolta sid manno nohhein / miatun intfahan”, v. 72)⁶³ e tuttavia in una differente prospettiva:

⁶¹ Kolb 1971, 300.

⁶² Beriger 2018, I, 334 e 802.

⁶³ von Steinmeyer 1916, 70 (quando con la corruzione viola la giustizia – per questo nessuno dovrebbe accettare la corruzione).

The context is clearly different from that of *Muspilli*, in which people are warned of the risks of accepting *miatun*, a wrongdoing which the devil will notice, and which God will take into consideration on Judgment Day. Otfrid, instead, underlines that there will be no possibility of bribing the Judge on the Last Day.⁶⁴

A questo punto Otfrid, qui nelle vesti più di pastore di anime e di predicatore che di raffinato esegeta del testo biblico, introduce, a conclusione del capitolo, con la preposizione causale *bi thiu* e l'indicativo presente *ist*, l'unica variazione significativa del refrain, sostituendo l'infinito “Ward wóla in then thíngon [...]” con il più parenetico “Bi thiu ist wóla in then thíngon [...], a ribadire l'unità tra il momento della riflessione esegetica e la funzione salvifica della sua messa in versi della vita di Cristo.

BIBLIOGRAFIA

- AWB (*Althochdeutsches Wörterbuch*, digitalisierte Fassung bereitgestellt durch die Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig): <<https://awb.saw-leipzig.de/AWB>>.
- Beriger, Andreas *et al.* 2018. *Biblia sacra vulgata*. 5 Bde. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Blum, Siegfried. 1960. “Die Wortsippen *belgan*, *zorn*, *grimman* und *uuuot* im Althochdeutschen. Aus der Werkstatt des Althochdeutschen Wörterbuches 29”. In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 82 (Halle a.d.S.), 161-195.
- Brunner, Heinrich. 1887-1892. *Deutsche Rechtsgeschichte*. 2 Bde. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
- Burger, Harald. 1972. *Zeit und Ewigkeit*. Berlin/New York: De Gruyter (Studia Linguistica Germanica, 6).
- Erdmann, Oskar (Hrsg.). 1882. *Otfrids Evangelienbuch*. Halle a.d.S.: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses (Germanistische Handbibliothek, 5).

⁶⁴ Oliva 2023, 167. Ancora nel XII sec. Frau Ava – ricordando il dovere di rendere giustizia senza farsi corrompere tra le virtù che conducono alla salvezza – impiegherà nella stessa accezione il sostantivo atm. *miete*: “gerihtes âne miete phlegen” (Schacks 1986, 265).

- Ernst, Ulrich. 1972. "Die Magiergeschichte in Otfrids 'Liber Evangeliorum'". *AION. Annali. Sezione germanica* 15, 81-138.
- Ernst, Ulrich. 1975. *Der Liber Evangeliorum Otfrids von Weißenburg. Literarästhetik und Verstechnik im Lichte der Tradition*. Köln/Wien: Böhlau (Kölner germanistische Studien, 11).
- Ertzdorff, Xenja von. 1964. "Die Hochzeit zu Kana. Zur Bibelauslegung Otfrids von Weißenburg". *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*. 86 (Tübingen), 62-82.
- Freudenthal, Karl F. 1949. *Arnulfingisch-Karolingische Rechtswörter. Eine Studie in der juristischen Terminologie der ältesten germanischen Dialekte*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Grau, Gustav. 1908. *Quellen und Verwandtschaften der älteren germanischen Darstellungen des Jüngsten Gerichtes*. Halle a.d.S.: Max Niemeyer (Studien zur englischen Philologie, 31).
- Hartmann, Heiko. 2005. *Otfrid von Weißenburg. Evangelienbuch. Aus dem Althochdeutschen übertragen und mit einer Einführung, Anmerkungen und einer Auswahlbibliographie versehen. I. Widmungsbriefe, Liber primus*. Herne: Verlag für Wissenschaft und Kunst.
- Hartmann, Heiko. 2014. *Otfrid von Weißenburg. Evangelienbuch. Aus dem Althochdeutschen übertragen und mit einer Einführung, Anmerkungen und einer Auswahlbibliographie versehen. II. Liber secundus/Liber tertius. Studien I*. Herne: Verlag für Wissenschaft und Kunst.
- Hartmann, Heiko. 2023. *Otfrid von Weißenburg. Evangelienbuch. Aus dem Althochdeutschen übertragen und mit einer Einführung, Anmerkungen und einer Auswahlbibliographie versehen. III. Liber quartus. Studien II*. Herne: Verlag für Wissenschaft und Kunst.
- Hartmann, Reinildis. 1975. *Allegorisches Wörterbuch zu Otfrieds von Weißenburg Evangelienendichtung*. München: Wilhelm Fink (Münstersche Mittelalter-Schriften, 26).
- Haubrichs, Wolfgang. 1968. "Otfrieds Verkündigungsszene". *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*. 97, 176-189.
- Haubrichs, Wolfgang. 1969. *Ordo als Form. Strukturstudien zur Zahlenkomposition bei Otfrid von Weißenburg und in karolingischer Literatur*. Tübingen: Max Niemeyer (Hermaea. Germanistische Forschungen. Neue Folge, 27).
- Haubrichs, Wolfgang. 1995. *Von den Anfängen zum hohen Mittelalter, I. Die Anfänge: Versuche volksprachiger Schriftlichkeit im frühen*

- Mittelalter* (ca. 700-1050/60). Aufl. II. Tübingen, Max Niemeyer (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit 1).
- Haubrichs, Wolfgang. 2012. "Disposition und Gestaltung der evangelischen *materiae* im 'Liber Evangeliorum' Otfrids von Weißenburg". *Wolfram-Studien* 22, 41-62.
- Haug, Walter. 1992. *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*. 2. überarb. und erw. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hellgardt, Ernst. 1981. *Die exegetischen Quellen von Otfrids Evangelienbuch*. Tübingen: Max Niemeyer (Hermaea. Germanistische Forschungen. Neue Folge, 41).
- Hörner, Petra. 2005. "Otfrids von Weißenburg exegetische Abschnitte *moraliter, spiritaliter, mystice*". In: Freimut Löser, Ralf G. Päsler (Hrsgg.). *Vom vielfachen Schriftsinn im Mittelalter. Festschrift für Dietrich Schmidtke*. Hamburg: Verlag Dr. Kovač, 163-182.
- Ilkow, Peter. 1968. *Die Nominalkomposita der altsächsischen Bibeldichtung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kartschoke, Dieter. 1975. *Bibeldichtung: Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvenicus bis Otfrid von Weißenburg*. München: Wilhelm Fink.
- Kelle, Johann. 1856-1881. *Otfrids von Weissenburg Evangelienbuch*. 3 Bde. Regensburg: Druck und Verlag von G. Joseph Manz.
- Kettler, Wilfried. 1977. *Das Jüngste Gericht. Philologische Studien zu den Eschatologie-Vorstellungen in den alt- und frühmittelhochdeutschen Denkmälern*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Kleiber, Wolfgang, Hellgardt, Ernst. 2004. *Otfrid von Weißenburg. Evangelienbuch*. Band I: Edition nach dem Wiener Codex 2687, Tübingen: Max Niemeyer.
- Kolb, Herbert. 1971. "Himmlisches und irdisches Gericht in karolingischer Theologie und althochdeutscher Dichtung". *Frühmittelalterliche Studien*, 5/1, 284-303.
- Kössinger, Norbert. 2020. *Schriftrollen. Untersuchungen zu deutschsprachigen und mittelniederländischen Rotuli*. Wiesbaden: Reichert (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 148).
- Krapp, George P., van Kirk Dobbie, Elliot. 1936. *The Exeter Book*, New York: Columbia University Press (The Anglo-Saxon Poetic

- Records, 3).
- Lachmann, Karl. 1836. "Otfried". In: Johann S. Ersch, Johann G. Gruber (Hrsgg.). *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*. VII. Leipzig: Johann Friedrich Gleditsch, 278-282.
- Langeslag, Paul S. 2014. "Kinsmen Before Christ, Part I. The Latin Transmission". *Leeds Studies in English* 45, 34-48.
- Langeslag, Paul S. 2015. "Kinsmen Before Christ, Part II. The Anglo-Saxon Transmission". *Leeds Studies in English* 46, 1-18.
- Lendinara, Patrizia. 2002. "frater non redimit, redimet homo...": A Homiletic Motif and its Variants in Old English". In Elaine Treharne, Susan Rosser (eds). *Early Medieval English Texts and Interpretations: Studies Presented to Donald G. Scragg*. Tempe: Arizona Center for Medieval Studies, 67-80.
- Lloyd, Albert L., Lühr, Rosemarie, Springer, Otto. 1988-. *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen*. 7 Bde. Göttingen/Zurich: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Müller, Stephan. 2009. "Erzählen und Erlösen. Wege ins Heil und die Produktion von Präsenz im Evangelienbuch Otfriids von Weißenburg (I, 1, 1-50)". In: Claudia Öhlschläger (Hrsg.). *Narration und Ethik*. München: Wilhelm Fink, 183-199.
- Oliva, Lidia Francesca. 2023. *The Lexicon of Muspilli in the Context of the Old High German Literature*. PhD Diss. Università degli Studi di Salerno, Otto-von-Guericke Universität Magdeburg.
- Peters, Elisabeth. 1915. *Quellen und Charakter der Paradiesvorstellungen in der deutschen Dichtung vom 9. bis 12. Jahrhundert*. Breslau: M. & H. Marcus (Germanistische Abhandlungen, 48).
- Piper, Paul. 1878. *Otfriids Evangelienbuch*. Erster Theil: *Einleitung und Text*, Paderborn: Ferdinand Schöningh (Bibliothek der ältesten deutschen Litteratur-Denkmäler 9).
- Pivernetz, Karin. 2000. *Otfrid von Weißenburg. Das Evangelienbuch in der Überlieferung der Freisinger Handschrift (Bayerische Staatsbibliothek München, cgm. 14)*. Bd. I: *Edition*, Bd. II: *Untersuchungen*, Göttingen: Kümmerle (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 671).
- Rupp, Heinz. 1957, "Leid und Sünde im Heliand und Otfriids Evangelienbuch". *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 79 (Tübingen), 336-379.
- Santoro, Verio. 1996. "Cultura carolingia e coscienza del volgare

- tedesco”. *Linguistica e Filologia* 2, 229-247.
- Schacks, Kurt (Hrsg.). 1986. *Die Dichtungen der Frau Ava*, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Schnerrer, Rosemarie. 1963. “Die altdeutsche Bezeichnungen für das Jüngste Gericht”. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 85, 248-312.
- Schröder, Werner. 1989. “Otfrid von Weißenburg”. In: Kurt Ruh *et al.* (Hrsgg.). *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. 2. Aufl. VII. Berlin/New York: de Gruyter, 172-193.
- Schumacher, Meinolf. 2006. “Gemalte Himmelsfreuden im Weltgericht. Zur Intermedialität der Letzten Dinge bei Heinrich von Neustadt”. In: Michael Scheffel *et. al.* (Hrsgg.). *Ästhetische Transgressionen. Festschrift für Ulrich Ernst zum 60. Geburtstag*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag (Schriftenreihe Literaturwissenschaft, 69), 55-80.
- Staiti, Chiara. 2024. “Riscrivere i vangeli in volgare: il *Liber Evangeliorum* e la tentazione di Cristo”. In: Stefania Filosi (ed.), *Poetic Rewritings in Late Latin Antiquity and Beyond*. Turnhout: Brepols, 447-473.
- von Steinmeyer, Elias. 1916. *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*, Berlin, Weidmann.
- Tax, Petrus W. (Hrsg.). 1979. *Der Psalter. Psalm 1-50*. Tübingen: Max Niemeyer (*Die Werke Notkers des Deutschen* 8).
- Vollmann-Profe, Gisela. 1976. *Kommentar zu Otfrids Evangelienbuch*. Teil I, Widmungen. Buch I, 1-11. Bonn: Rudolf Habelt Verlag.
- Vollmann-Profe, Gisela (Hrsg.). 1987. *Otfrid von Weißenburg Evangelienbuch. Althochdeutsch / Neuhochdeutsch*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Weitzel, Jürgen. 2008. “Eideshelfer”. In: Albrecht Cordes *et al.* (Hrsgg.), *Handwörterbuch zu deutschen Rechtsgeschichte*, I, Lieferung 6, Berlin: Erich Schmidt, 1261-1263.

Sitografia

- Österreichischenationalbibliothek
 < [https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL_3699886
 &order=1&view=SINGLE](https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL_3699886&order=1&view=SINGLE)>
 Bibliotheca Palatina – digital
 < <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/cpl52/0396/image,info>>