

3

BOREALIA

Studi di filologia germanica,
nederlandistica e scandinavistica

COLLANA DIRETTA DA
MARCO BATTAGLIA

COMITATO SCIENTIFICO:

Direttore / Series editor

Marco Battaglia, Università di Pisa

Comitato scientifico / Advisory board

Anna Maria Guerrieri (già Università Roma-Tor Vergata)

Maria Elena Ruggerini (Università di Cagliari)

Ásdís Egilsdóttir (Háskoli Íslands)

Alessia Bauer (École des Hautes Études, Paris)

Franco De Vivo (Università Roma-Tor Vergata)

Giulio Garuti Simone Di Cesare (già Università *Alma Mater Studiorum* Bologna)

Marianne Pade (già Universitet di Aarhus)

Verio Santoro (Università di Salerno)

Norbert Kössinger (Universität Magdeburg)

Alessandro Zironi (Università *Alma Mater Studiorum* Bologna)

Laura Gherardini (Università di Pisa)

DESCRIZIONE:

La collana accoglie edizioni di testi e studi del e sul Medioevo germanico nelle sue varietà linguistiche e culturali, dalle più note (inglese, tedesco) a quelle meno scandagliate (area scandinava, nederlandese), fino a comprendere settori meno dibattuti (testimonianze gotiche, epigrafia runica). La collana registra il dibattito critico riguardante i processi di formazione delle antiche lingue germaniche e delle relative letterature e generi letterari medioevali, così come i successivi fenomeni di ricezione, allargando il campo anche a riflessioni teoriche e di natura interdisciplinare.

Elena Di Venosa

MUSPILLI
Introduzione, traduzione
e commento

PISA
UNIVERSITY
PRESS

Di Venosa, Elena
Muspilli : introduzione, traduzione e commento / Elena Di Venosa. - Pisa : Pisa university press,
2023. - (Borealia : studi di filologia germanica, nederlandistica e scandinavistica ; 3)

831.1 (23.)

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI MILANO

Il volume è stato finanziato dall'Università degli Studi di Milano (Bando Seed 2019) con il patrocinio dell'AIFG, Associazione Italiana Filologia Germanica

© Copyright 2023

Pisa University Press

Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 - 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail press@unipi.it · PEC cidic@pec.unipi.it

www.pisauniversitypress.it

ISBN 978-88-3339-735-1

layout grafico: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte.

L'opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons: Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale (CC BY-NC-ND 4.0) Legal Code: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.it>



INDICE

Elenco delle abbreviazioni	7
Prefazione	9
1. Introduzione	11
1.1. La trasmissione dell'opera	11
1.2. Il contesto storico-culturale	12
1.3. La questione morale	18
1.4. Paternità e pubblico	26
1.5. Genere testuale e struttura	26
1.6. Le fonti	31
1.6.1. Il duello tra Elia e l'Anticristo	36
1.6.2. L'apocalisse	39
1.7. Il titolo	41
2. Aspetti linguistici e paleografici	51
2.1. Il lessico	51
2.2. Metro e sintassi	54
2.3. Datazione e dialetto	59
2.3.1. Indicazioni lessicali	60
2.3.2. L'allitterazione	61

2.3.3. Tracce morfologiche	62
2.3.4. Variazioni fonetiche	63
2.3.5. Oscillazioni grafiche	67
2.4. Le incertezze del copista	68
2.5. Gli emendamenti	71
2.6. Aspetti paleografici	72
2.7. Principali trascrizioni ed edizioni	75
3. Testo, traduzione e commento	79
3.1. L'edizione di Braune, Ebbinghaus	79
3.2. La traduzione e il commento	80
3.3. Testo e traduzione	82
3.4. Commento	94
Bibliografia	137
Edizioni del <i>Muspilli</i>	137
Edizioni di altre opere	139
Studi critici e strumenti	141
Tavole del manoscritto	155
Glossario	161

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

aat.	antico alto tedesco	ingl.	inglese
acc.	accusativo	it.	italiano
agg.	aggettivo	lat.	latino
aingl.	antico inglese	m.	maschile
an.	antico nordico	ms.	manoscritto
as.	antico sassone	nt.	neutro
avv.	avverbio	ott.	ottativo
cong.	congiunzione	part.	participio
dat.	dativo	pass.	passato
db.	debole	pl.	plurale
dim.	dimostrativo	prep.	preposizione
f.	femminile	pres.	presente
ft.	forte	pret.	preterito
gen.	genitivo	rifl.	riflessivo
germ.	germanico	sg.	singolare
gr.	greco	sost.	sostantivo
ie.	indoeuropeo	sup.	superiore
ind.	indicativo	ted.	tedesco
indef.	indefinito	voc.	vocativo
interr.	interrogativo		

PREFAZIONE

Muspilli è un nome che evoca antichi miti germanici e biblici: il titolo di questo poemetto apocalittico-escatologico, assegnato in età moderna dal suo primo editore, Andreas Schmeller, che ne scelse il termine più misterioso (v. 57), ricorda da una parte *múspellsheimr*, la dimora dei giganti di fuoco, il cui capo, Surtr, causerà la fine del mondo mediante un incendio, come apprendiamo dai carmi mitologici scandinavi; dall'altra *mutspelli*, l'apocalisse biblica a cui fa cenno il poema antico sassone *Heliand*. Ma non è solo il titolo che collega le due culture: tutta l'opera ribadisce l'inscindibile connubio tra di esse, poiché il contenuto è cristiano, ma la forma poetica è quella tipicamente germanica, il verso lungo allitterante.

Il poemetto antico alto tedesco, di area bavarese, è stato copiato in *scriptio continua* nelle pagine e negli spazi vuoti di un manoscritto del IX secolo che trasmette un sermone latino. Il testo è frammentario perché l'inizio e la fine erano stati trascritti sul retro delle copertine del codice, che sono andate perdute, e a tratti le parole sono illeggibili a causa di un infelice tentativo, nel XIX secolo, di esaltare l'inchiostro con un reagente chimico, che invece lo ha irrimediabilmente scolorito.

Studiare il *Muspilli* è sempre stato, ed è tuttora, una sfida, per l'impossibilità di fissarne le principali coordinate – datazione, provenienza, paternità – e di ricostruire il testo nei numerosi *loci* ammalorati. Partendo da Elias von Steinmeyer (1916: 77), che ha definito l'opera «das verzweifeltste Stück der althochdeutschen Litteratur» (“il brano ‘più disperato’ della letteratura antico alto tedesca”), ancora Kartschoke (1975b: 170) lo fa rientrare «zu den

philologisch rätselvollsten überhaupt» (“tra quelli in assoluto più enigmatici filologicamente”), fino al recente giudizio sconcertato di Bertelsmeier-Kierst (2016: 1718), secondo cui il *Muspilli* «zu den ungewöhnlichsten Dichtungen in ahd. Sprache gehört.» (“fa parte delle poesie in lingua antico alto tedesca più inusuali”). Infatti l’opera sembra mancare di una struttura unitaria, la versificazione è irregolare, l’inchiostro sbiadito non permette di decifrare tutte le lettere, inoltre l’amanuense si dimostra inesperto – secondo alcuni si tratta del re Ludovico il Germanico in persona – per le numerose oscillazioni ortografiche e per la mancata o erronea separazione di alcune parole, soprattutto nei punti in cui la scrittura si infittisce, forse per il timore di non aver calcolato spazio sufficiente per accogliervi tutta l’opera.

Questo manuale vuole offrire agli studenti e agli studiosi uno strumento utile a comprendere il componimento, impiegando i risultati più aggiornati della ricerca in campo ecdotico, linguistico e storico-letterario. Rispetto ad altri studi introduttivi all’opera, il volume comprende anche un ampio commento alle più interessanti parole ed espressioni del testo, un glossario e la riproduzione del manoscritto. L’edizione scelta per l’analisi è quella più diffusa oggi: curata da Braune, Ebbinghaus (1994¹⁷), è quella che offre l’apparato critico più dettagliato, e che tiene conto delle ipotesi di lettura più accreditate dei passi dubbi.

Il presente studio del *Muspilli* nasce nell’ambito del progetto interdipartimentale “IF – Immaginare la Fine”, finanziato dalla Università degli Studi di Milano (Bando Seed 2019). Ringrazio Marco Battaglia per aver accolto la pubblicazione del libro nella sua collana *Borealia* e i revisori anonimi per il loro fondamentale contributo al miglioramento del lavoro.

CAPITOLO 1

INTRODUZIONE

1.1. La trasmissione dell'opera

Il *Muspilli* è un'opera antico alto tedesca trasmessa da un unico testimone, il codice pergameneo Clm 14098 (un piccolo quarto di 17,6 x 12,6 cm.), conservato alla *Staatsbibliothek* di Monaco di Baviera. Si tratta di un volume composito fattizio, poiché vi sono assemblati insieme una miscellanea latina del secondo terzo del XIV secolo (ff. 1-60), dedicata a scritti di Bernardo di Chiaravalle, Davide di Augusta e Aurelio Agostino, e un manoscritto del IX secolo, destinato interamente al *Sermo de Symbolo contra Judaeos, paganos et Arianos* di Quodvultdeus (o pseudo-Agostino) vergato probabilmente tra l'821 e l'827 (Santoro 2008: 211), tra le cui pagine è stato copiato in un secondo tempo, e da altra mano, il *Muspilli*. Le pergamene del *Sermo* accolgono infatti i versi del poemetto in spazi e pagine vuote: essi occupano tutto il f. 61r (subito prima dell'opera latina, che inizia sul f. 61v), e continuano sulle pagine finali, precisamente sul margine inferiore dei ff. 119v e 120r, e di nuovo a piena pagina sui ff. 120v e 121rv (cfr. tavole, pp. 155-60). Secondo Schneider (2014³: 21) non era insolito che i testi minori in volgare, come quelli allitteranti, venissero copiati in pagine vuote di codici destinati ad altre opere.

Il componimento è mutilo: se ne conservano centotré versi (o centocinque, se si aggiungono i vv. 74a e 99a, forse interpolati; cfr. commento), ma quando il manoscritto originario venne rilegato insieme all'altro, si persero sia il foglio di guardia anteriore che quello posteriore, sui quali si presume fossero riportati l'inizio e

la fine dell'opera. Che il testo sia acefalo è dimostrato dalla prima frase, di cui restano soltanto le ultime parole; ma sull'ampiezza della parte iniziale non vi sono certezze: considerando le misure del foglio e della scrittura, potrebbero mancare tra i venti e i trenta righi, corrispondenti a un numero simile di versi. Anche la chiusura può essere stimata solo in modo approssimativo: considerando di nuovo le probabili dimensioni del foglio di guardia perso e le caratteristiche calligrafiche, anche la lacuna finale potrebbe consistere in venti-trenta righi.

È probabile che il manoscritto sia giunto al monastero di Sant'Emmerano di Ratisbona, o vi sia addirittura stato trascritto in quel luogo, ai tempi del regno di Ludovico il Germanico (cfr. *infra* par. 1.2), anche se non vi sono notizie certe. Il più antico catalogo della biblioteca del monastero, risalente agli anni dell'abate Ramuold (975-1000), nomina due esemplari del trattato *De symbolo sancti Augustini*, quindi è probabile che una di queste copie fosse quella a noi trasmessa (Petzet, Glauning 1975: tavola VI). Notizie del XV secolo, invece, danno il libro come parte del patrimonio librario di Hermann Poetzlinger († 1469), maestro della stessa scuola monastica. Quando morì, i suoi libri vennero acquistati dalla annessa biblioteca (Fischer 1966: tavola XV). Le pergamene sono fortunatamente uscite indenni da secoli di guerre e incendi e questo ha permesso anche al *Muspilli* di arrivare fino a noi. Del codice non si hanno altre notizie fino al 1811, quando lo acquistò la Biblioteca di Monaco in seguito alla secolarizzazione del monastero (Fabian, Lange 2012: 64).

1.2. Il contesto storico-culturale

L'unico riferimento presente nel manoscritto utile a contestualizzarlo è una dedica in distici vergata alla fine del trattato *Contra Judaeos, paganos et Arianos* (ed. Braun 1976), con cui apprendiamo che Adalramo († 836), arcivescovo di Salisburgo dall'821 alla sua morte, donò il volume a Ludovico il Germanico (ca. 806-876):

Accipe summe puer / paruam Hludouuice libellum / Quem tibi deuotus / optulit en famulus / Scilicet indignus Iuua / uensis pastor ouilis / dictus Adalrammus seruulus ipse tuus (f. 120r).

[Accetta, sommo Ludovico, giovinetto, questo modesto libro, che ti ha offerto un devoto e certamente indegno servitore, l'arcivescovo di Salisburgo chiamato Adalramo, tuo servo].

La dedica risale quindi a prima dell'836, anno della morte del patriarca; ma poiché nei distici l'appellativo di Ludovico è *puer* "bambino, giovane", possiamo ipotizzare che l'omaggio sia avvenuto nei primi anni dell'incarico arcivescovile di Adalramo, e più precisamente attorno all'825. Infatti lo stretto legame politico tra l'impero e l'arcidiocesi di Salisburgo era stato suggellato nell'824 con il conferimento all'arcivescovo del prestigioso pallio per mano del papa Eugenio II, proprio su invito dell'imperatore (Widmann 1907: 129), e Adalramo potrebbe aver ricambiato negli anni immediatamente successivi con il volume del *Sermo*, cogliendo l'occasione della nuova carica di duca e re di Baviera e della Marca Orientale assunta dal giovane Ludovico proprio nell'825, ma già prevista per lui da suo padre Ludovico il Pio (778-840) nella *Ordinatio imperii* dell'817.

Questa proposta di datazione del dono costituisce anche il *terminus post quem* per fissare l'epoca di trascrizione del *Muspilli*, che altrimenti possiamo collocare solo genericamente nel IX secolo (cfr. *infra* par. 2.3). Tuttavia, come vedremo più avanti (cfr. *infra* par. 1.3), anche se l'ipotesi riguarda il testo latino, le affinità tra i contenuti del sermone e quelli del *Muspilli* lasciano supporre che anche l'opera bavarese sia stata redatta negli anni in cui Ludovico il Germanico era ancora giovane.

È possibile che il manoscritto sia stato prodotto nell'ambiente arcivescovile di Salisburgo e che la famiglia reale, una volta ricevuto il volume, lo abbia portato a Ratisbona, nella biblioteca del monastero di Sant'Emmerano. Infatti Ratisbona era sede di una delle residenze di Ludovico il Germanico e si hanno testimonianze che il re frequentasse questo luogo di culto, che era di diretta

dipendenza imperiale. Non si può escludere, tuttavia, che la trascrizione del sermone latino, pur commissionata dall'arcivescovo di Salisburgo, sia avvenuta direttamente in questo monastero, che ai tempi ospitava uno degli *scriptoria* più importanti della regione (Bertelsmeier-Kierst 2013: 459). Meno incerto sembra invece il luogo di redazione del *Muspilli*: gli studiosi concordano che una mano abbia aggiunto l'opera bavarese quando il volume si trovava già a Ratisbona (Bertelsmeier-Kierst 2013: 461 fa riferimento a Haubrichs 1995: 319; cfr. anche Wunderle 1995 e Schneider 1983: 30-31).

Gli anni della carica arcivescovile di Adalramo corrispondono a quelli in cui i Carolingi estesero l'opera evangelizzatrice in territorio sassone: dopo le prime aggressive azioni intraprese da Carlo (774-804) e la fondazione del vescovato di Brema (788), l'impresa proseguì sotto Ludovico il Pio, fino alla nascita del vescovato di Amburgo nell'831, che, insieme a quello di Brema, diventò il più importante snodo delle missioni per portare il Cristianesimo nell'Europa settentrionale. Un altro fronte aperto già sotto il governo di Carlo Magno si trovava ancora più a est: contatti e scontri con Avari, Bulgari e altri popoli slavi erano frequenti (cfr. Brackmann 1938). Adalramo era in prima linea per la conversione degli Slavi, e attorno all'820 si spinse fino all'attuale Nitra in Slovacchia, dove fondò una chiesa (Diesenberger 2016: 59). Qui vi erano già rapporti stretti con i territori germanici: il principe di Nitra Pribina era sposato con una principessa bavarese, e presso la sua corte vivevano molti nobili di lingua alto tedesca; la possibilità che Adalramo parlasse slavo è ipotizzata da Zagiba (1961: 13), e questo potrebbe giustificare l'esistenza di fonti di area slava che sembrano aver influenzato la narrazione, nel *Muspilli*, del sangue di Elia che innesca l'apocalisse (cfr. *infra* par. 1.6.2).

Sul piano culturale, questa è l'epoca della Riforma carolingia. Nel 789, con la *Admonitio generalis*, Carlo aveva imposto lo studio del latino e delle sacre scritture, attività che avrebbero indirizzato

la produzione testuale in tutta l'Europa occidentale da lì a venire. L'importanza attribuita al latino, comunque, non aveva sminuito il ruolo del volgare: il sinodo di Francoforte del 794 aveva riconosciuto l'utilità dottrinale di redigere testi paraliturgici nella lingua del popolo e aveva concesso la facoltà di esprimere lodi a Dio nella propria lingua; anche il sinodo di Magonza dell'813 si era espresso in favore della predicazione in volgare.

Dalla *Vita Karoli Magni* di Eginardo si apprende tuttavia che Carlo non era interessato solo ai testi sacri, ma era un estimatore e collezionista anche di *barbara et antiquissima carmina* laici (cap. 29; ed. Pertz/Waitz 1911: 33). Queste opere della tradizione germanica pagana e classica circolavano a corte ed erano sicuramente note anche al figlio di Carlo, Ludovico il Pio, il quale però aveva interessi diametralmente opposti a quelli del padre. Come riferisce il suo biografo Thegano nei *Gesta Hludowici imperatoris*, il sovrano disprezzava i *poetica carmina gentilia*: «Poetica carmina gentilia que in iuventute didicerat, respuit, nec legere, nec audire nec docere voluit» (cap. 19; ed. Tremp 1995: 200-01), mentre conosceva molto bene il greco e il latino e comprendeva a fondo i trattati spirituali e morali.

La riforma culturale di Carlo Magno ebbe quindi una battuta d'arresto durante il regno di Ludovico il Pio, anche a causa delle disposizioni del sinodo di Parigi (829), che precludevano ai laici l'accesso alle *scholae* monastiche e vescovili e vietavano le attività dei poeti girovaghi e di corte (Becht-Jördens, Haubrichs 2013: 211-12; Santoro 1996: 234). Questo disincentivò la produzione letteraria in lingua tedesca, che ben presto riprese sotto Ludovico il Germanico, il quale, come suo nonno, aveva radunato alla sua corte uomini esperti di teologia e dottrina cristiana e voleva essere ricordato come *rex litteratus*.

Gli ideali culturali di Carlo Magno ripresi da Ludovico il Germanico furono sostenuti da Rabano Mauro (ca. 780-856), abate di Fulda (822-842) e arcivescovo di Magonza (847-856). Egli fu allievo di Alcuino di York (ca. 735-804), il dotto che era stato chiamato

da Carlo a dirigere la *Schola palatina* e a sistematizzare la sua riforma culturale. Anche Rabano ebbe allievi importanti, come il monaco Valafrido Strabone (ca. 808-849), che divenne precettore del futuro re dei Franchi orientali Carlo il Calvo (823-877), fratello di Ludovico il Germanico, e Otrid di Weißenburg, autore, come vedremo tra poco, di un *Liber Evangeliorum* in francone.

Rabano Mauro presiedette tre sinodi presso la sua sede arcivescovile negli anni 847, 848 e 852, le cui risoluzioni, orientate in favore della *imitatio Karoli*, fecero fare un salto di qualità alla riforma carolingia: mentre nella prima fase erano coinvolti solo i monaci e il clero e si puntava alla comprensione e diffusione dei testi dottrinali fondamentali, come i Vangeli, le preghiere e le formule di confessione, oltre alla stesura delle prediche, sotto il regno di Ludovico il Germanico si avviò la laicizzazione della cultura. Ne derivarono opere di impronta religiosa e profana insieme, come la poesia biblica in volgare. Essa era caratterizzata dalla narrazione di episodi salienti della vita di Gesù selezionati dai quattro Vangeli, utilizzando i tipici stilemi e il lessico della tradizione germanica, in modo che il suo pubblico, la nobiltà ‘illetterata’, potesse apprendere, in modo dilettevole e nella propria lingua, i fondamenti della dottrina cristiana.

I capolavori dell’epoca appartenenti a questo genere letterario sono lo *Heliand* (“Salvatore”), poema in antico sassone di quasi seimila versi lunghi allitteranti, redatto probabilmente alla metà del IX secolo (per la datazione cfr. ed. Behaghel, Taeger 1996¹⁰: XXXIV-XXXV); e il *Liber Evangeliorum*, un’epopea di più di settemila versi in volgare, composta verso l’870 dal monaco, discepolo di Rabano Mauro, Otrid di Weißenburg (ca. 790-875). Qui l’autore alterna la narrazione con l’interpretazione allegorica dei principali passi del Vangelo (ed. Erdmann, Wolff 1973; per la datazione cfr. Bergmann 2013: 323).

La prima ‘armonia evangelica’ che può aver ispirato gli autori dei due poemi biblici in volgare germanico era stata redatta nel II secolo dal poeta siriano Taziano. La sua silloge dei quattro Vange-

li, redatta in greco o in siriano, intitolata in greco *Diatessaron* (“dai quattro”), era nota negli ambienti religiosi franchi del IX secolo in versione latina, tanto che i dotti sentirono la necessità di tradurla in antico alto tedesco. Il lavoro fu realizzato verso l’830 nel monastero di Fulda, uno dei più importanti del regno carolingio e sede di uno degli *scriptoria* più vivaci del tempo, che in quegli anni era diretto da Rabano Mauro (ed. Sievers 1966: LXX; Becht-Jördens, Haubrichs 2013: 204-11).

I due poemi biblici hanno in comune non solo la funzione pedagogica religiosa, ma anche ideologica, perché affermano il prestigio dei Carolingi: nonostante lo *Heliand* sia composto in antico sassone, la sua *Praefatio in librum antiquum lingua Saxonica conscriptum* (Behaghel, Taeger 1996¹⁰: 1-2) lascia supporre che la redazione dell’opera fu avallata dall’impero franco. Infatti essa è indirizzata, nella *Praefatio* stessa, a «Ludouicus piissimus Augustus summo atque praeclaro ingenio» (Behaghel, Taeger 1996¹⁰, *ibid.*): l’appellativo *piissimus*, che sembra riferirsi a Ludovico il Pio, era un epiteto diffuso per designare un sovrano, quindi, considerando il contesto culturale, è più probabile che l’opera fosse un tributo al *praeclaro ingenio* di Ludovico il Germanico (per i dubbi sull’autenticità della *Praefatio* cfr. Haubrichs 1973: 413-14, contestato da Hellgardt 2004: 187).

Anche il *Liber Evangeliorum* di Otrid è dedicato a Ludovico il Germanico: l’opera si apre con un componimento in francone indirizzato al re stesso («Ludovvico orientaliu regnoru regi sit salus aeterna», ed. Erdmann, Wolff 1973: 1-3); i versi sono di natura encomiastica e paragonano Ludovico al re biblico Davide (v. 37) per la medesima capacità di governare saggiamente soprattutto nei momenti di difficoltà. Questa lettera prefatoria è seguita da una *petitio* di approvazione in latino rivolta all’arcivescovo di Magonza Liutberto (863-876) (Erdmann, Wolff 1973: 4-7), presso la cui scuola vennero copiati, non a caso, anche estratti dello *Heliand* a scopo omiletico e catechetico.

Nel primo capitolo dell'opera, il *Cur scriptor hunc librum theodisce dictaverit* (Erdmann, Wolff 1973: 11-14) Otfrid espone, in francone, le sue considerazioni sull'opportunità di comporre versi in volgare («in frenkisga zungun», I, 1, 114; ed. Erdmann, Wolff 1973: 14). Egli si rifaceva così ai principi stabiliti al sinodo di Francoforte e ribaditi ai sinodi di Magonza, secondo cui la lingua del popolo aveva pari dignità del latino nelle preghiere e in generale nella poesia religiosa. Tuttavia il poeta si considerava poco esperto («non quasi peritus», Lettera a Liutberto, rr. 22-23, ed. Erdmann, Wolff 1973: 4), in quanto aveva acquisito solo la capacità di redigere testi in latino, mentre aveva difficoltà a scrivere in volgare perché sapeva solo applicare le regole del latino alla sua lingua madre (Kartschoke 1990: 74-79).

Il contesto storico-culturale che ha prodotto lo *Heliand* e il *Liber Evangeliorum* di Otfrid è lo stesso che ha dato vita al *Muspilli*, anche se il nostro componimento potrebbe essere più antico dei due poemi. In un'epoca che favorì la creazione di lavori di alto valore artistico e dottrinale nella lingua del popolo, non sorprende che negli ambienti colti si tollerasse l'aggiunta di un'opera in volgare tra le pagine di un trattato latino.

1.3. La questione morale

La scelta di Adalramo di donare al giovane Ludovico il Germanico una copia del *Sermo de Symbolo* era strettamente legata alla situazione politica dell'impero carolingio e alla questione morale dei rappresentanti della legge. Erano anni in cui era difficile far rispettare le norme di convivenza sociale: furti, soprusi, usura, contraffazione di pesi e misure e speculazione sui prodotti della terra erano all'ordine del giorno (Diesenberger 2016: 316-17). Per realizzare una società che fosse giusta, Carlo trovò il modo di risolvere le discrepanze tra le norme consuetudinarie dei diversi popoli sottoposti al suo governo ispirandosi semplicemente alla giustizia divina, che si fondava sulla protezione dei più deboli (Al-

bertoni 2005: 23). Ma i giudici e gli amministratori della giustizia, invece di tutelare le vittime dei reati, erano essi stessi corrotti.

Il *Sermo contra Iudaeos, paganos et Arianos* donato a Ludovico il Germanico non si limitava a discutere delle eterodossie, come lascia intendere il titolo, ma era funzionale a una riforma moralizzatrice delle istituzioni dell'epoca. Si tenga presente che l'opera, tradizionalmente ascritta ad Agostino, fu redatta probabilmente dal suo discepolo, il vescovo di Cartagine e Padre della Chiesa Quodvultdeus (ca. 390-ca. 454) (Braun 1976; Morin 1914; Di Venosa 2022: 200-01; per la discussione sulla paternità del sermone, cfr. Finn 2004: 1, Nazzaro 2009: 36-37). Questi operava a Cartagine negli anni in cui la regione nordafricana veniva invasa dai Vandali guidati da re Genserico; per questo motivo il vescovo fu costretto a fuggire in Italia. Il suo punto di vista era pertanto quello di un religioso che doveva affrontare i miscredenti: egli voleva trasmettere il messaggio che solo la Chiesa avrebbe potuto proteggere i fedeli dagli oppressori – Genserico lo dipingeva come una sorta di precursore dell'Anticristo –, garantire ai cristiani la libertà in terra e offrire loro la vita eterna (Nazzaro 2009: 28; 39). Chi si convertiva doveva prima di tutto abiurare il diavolo e apprendere le norme morali fondamentali per vivere cristianamente e così assicurarsi la salvezza dell'anima; con l'aiuto di Dio, il sostenitore del nuovo credo avrebbe ottenuto le armi adeguate per sconfiggere il demonio.

Ma Quodvultdeus non si preoccupava solo di difendere l'ortodossia dai nemici del popolo cristiano e della fede; con la sua opera il vescovo cercava anche di risvegliare il senso della giustizia nei credenti, affrontando il tema del male in terra, contrapposto al bene divino, come nella teodicea di Agostino: nella *Città di Dio* (cap. IX, 16, Gentili, Pieretti, Monteverde 1997: 439-41) il suo maestro aveva ricordato che sin dall'inizio dei tempi il Signore aveva separato la luce dalle tenebre, dando vita anche ad altre opposizioni che il fedele doveva imparare a distinguere, come la verità e la menzogna. Quodvultdeus sviluppò questo pensiero

nel suo *Sermo*, nominando una serie di coppie antitetiche, che troveremo di nuovo nella letteratura dottrinale alto medievale e nel *Muspilli* (cfr. *infra* par. 1.6 e commento al v. 14 *dar ist lip ano tod, lioht ano finstri*):

Hic falsitas, ibi ueritas; hic perturbatio, ibi fida possessio; hic pessima amaritudo, illic sempiterna dulcedo [...]. Hic mors, ibi uita; hic luctus, ibi gaudium [...] (XXI, 1; 3; ed. Braun 1976: 256; ms. f. 114rv).

[Qui falsità, là verità; qui un turbamento, là un possesso sicuro; qui la peggiore amarezza, là l'eterna dolcezza [...]. Qui morte, là vita; qui lutto, là gioia]

Nell'opera di *Quodvultdeus* è centrale la rappresentazione del *Christus iudex*, colui che racchiude in sé tutti gli opposti in quanto dio incarnato, con una natura umana e divina insieme. La figura era molto diffusa all'epoca carolingia: la sovrapposizione di giudice terreno e divino ben descriveva la concezione giuridica dell'epoca, che riguardava contemporaneamente la vita mondana e l'aldilà, in consonanza con il Salmo 85 (84), che nomina entrambi i piani: «Veritas de terra orta est, et iustitia de caelo prospexit» (“Verità germoglierà dalla terra / e giustizia si affaccerà dal cielo”) (85 (84):12; ed. Nova Vulgata 1979). Anche il Salmo 89 (88) ribadisce l'importanza della giustizia, su cui poggia il Cristianesimo: «Iustitia et iudicium firmamentum sedis tuae.» (“Giustizia e diritto sono la base del tuo trono”) (89 (88):15; ed. Nova Vulgata 1979), come parafrasa *Quodvultdeus*: «Aequissime iudex, iudica, inquit; iustitia enim et iudicium praeparatio sedis tuae.» (“Giudica, giustissimo giudice, come è detto; perché la giustizia e il giudizio sono la preparazione del tuo trono”) (IV, 5; ed. Braun 1976: 231; ms. f. 70rv; il corsivo è di Braun).

Evidentemente l'arcivescovo Adalramo sentiva come molto attuali le parole del trattato pseudo-agostiniano, sia perché condivideva con *Quodvultdeus* lo spirito di evangelizzazione, sia perché entrambi si ispiravano al *Christus iudex* per affrontare le questioni morali del proprio tempo.

In epoca carolingia il ruolo di vescovi e arcivescovi non era solo pastorale, ma anche politico. Il prelado sollecitava i fedeli a confessare i propri peccati e aveva il potere di esigere la *correctio* del clero e anche del re (Savigni 2018: 74). Egli vigilava soprattutto sulle azioni di quest'ultimo, il cui potere era riconosciuto solo se il suo governo era equo; in caso di cattivo comportamento, invece, l'ecclesiastico aveva il diritto di intervenire per educarlo, ispirandosi alle parole del profeta Daniele (12:3): «I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento; coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre» (ed. CEI 2008). Un tale ammonimento non poteva che essere indirizzato al giovane Ludovico il Germanico: forse per rispetto dell'autorità o per impartirgli un insegnamento rigoroso, l'arcivescovo Adalramo preferì esortarlo non in modo esplicito e diretto, ma attraverso le parole dello pseudo-Agostino.

La preoccupazione di Adalramo di rammentare all'inesperto sovrano i principi morali dettati dalla Chiesa, in modo da prepararlo ad affrontare i nuovi incarichi politici con rettitudine ed equità, potrebbe essere scaturita dai fatti che avevano coinvolto suo padre Ludovico il Pio pochi anni prima: a partire dalla *Ordinatio imperii* dell'817, l'imperatore si era sbarazzato, facendoli rinchiudere in convento o in carcere, di tutti quei parenti che temeva volessero minarne il potere, fino al tragico episodio di suo nipote Bernardo, figlio del suo defunto fratello Pippino, che nell'818 venne rimosso dalla carica di re d'Italia e condannato all'accecamento, tortura che lo portò alla morte. Questa serie di violenze e di intrighi di palazzo si concluse nell'822 con il sinodo di Attigny, che costrinse Ludovico il Pio a compiere un atto di penitenza.

La pubblica ammenda erose il prestigio del sovrano e ne condizionò il regno; ma il suo governo si era indebolito non solo a causa dei dissidi interni, ma anche proprio a causa della dilagante corruzione dei giudici, dei *missi dominici* e di alcuni esponenti dell'alto clero. Già Carlo Magno, nell'802, aveva dovuto emanare il *Capitulare missorum generale* di Aquisgrana per condannare l'abuso di

potere da parte dei tutori della legge (Albertoni 2005: 27); in seguito, nell'829, anche Ludovico il Pio dovette rinnovare tale condanna con il *Capitulare missorum Wormatiense*. Ma più si diffondeva il malcostume dei giudici di prendere le difese degli imputati facoltosi, più la fiducia nel tribunale terreno vacillava e si rivolgeva al tribunale celeste, con la speranza che i criminali venissero per lo meno condannati dal giudice divino. Le Goff (1982: 138-39) spiega che fu proprio la liturgia di epoca carolingia a incoraggiare il fedele a meditare sui propri peccati, facendo leva sulla sua paura dell'inferno per instillargli il timore della punizione eterna.

Nel suo capitolare Carlo aveva imposto anche l'obbligo di predicare a tutti i parroci e aveva fornito indicazioni sui contenuti che dovevano avere i sermoni, inclusi gli insegnamenti morali e le istruzioni per la confessione (Haubrichs 1995²: 251-56). L'importanza attribuita alle prediche si basava sul pensiero di Gregorio Magno, secondo il quale solo l'educazione cristiana e un ammonimento specifico per ogni tipo di persona (poveri e ricchi, servi e padroni, sani e malati, ecc.) potevano indicare le corrette norme di comportamento da assumere in vita, così da affrontare poi il giudizio di Dio senza timore (*Cura pastoralis*, parte III, ed. Judic, Rommel, Morel 1992, tomo II: 262-533). Questo portò alla proliferazione di raccolte di prediche e di omeliari nei monasteri; fondamentali sono gli scritti del vescovo Isidoro di Siviglia (ca. 560-636), che raggiunsero l'Irlanda già nel VII secolo, subito dopo i monasteri anglosassoni e poi quelli franchi di fondazione insulare, dove vennero glossati e parzialmente tradotti in antico alto tedesco, come il *De fide catholica contra Iudaeos* (Nievergeldt 2013: 195-96), e altre opere di carattere omiletico di cui restano solo dei frammenti dal monastero di Mondsee (come la *Homilia de vocatione gentium* e il *Sermo 76* di Agostino, cfr. Cammarota, Lo Monaco 2021; Krotz 2013).

Da questa riflessione escatologica sull'eventualità di essere condannati all'inferno si sviluppò anche la letteratura visionaria: si moltiplicarono sermoni, trattati e narrazioni in cui si immaginavano le possibili forme dell'eterno castigo. Erano visioni della dannazione

velatamente rivolte ai detentori del potere per incutere in loro il *timor Dei* e prospettare loro le punizioni infernali (Hintz 2016: 212).

Uno dei peccati punibili con l'inferno era proprio la corruzione, la cui condanna era unanime tra le autorità ecclesiastiche. Esse si ispiravano all'opera fondamentale di Gregorio Magno, i *Dialoghi*: nel capitolo *De Valeriani patricii sepultura* (IV, 54; ed. de Vogüé, Antin 1980: 178-81), il pontefice portò l'esempio di Valeriano, un patrizio di Brescia, che corrompe un vescovo perché alla sua morte l'ecclesiastico gli concedesse sepoltura nella chiesa di San Faustino nonostante la sua cattiva condotta in vita. Quando Valeriano morì e fu tumulato nella cripta, il sacrestano ebbe una visione: san Faustino lo avvertì che se il vescovo non avesse allontanato le spoglie del patrizio peccatore, sarebbe morto entro un mese. Tuttavia il chierico non raccontò al vescovo la premonizione, che effettivamente dopo trenta giorni si avverò.

Un'altra testimonianza di questo reato fu portata dal vescovo di Orléans Teodulfo (ca. 760-821), una figura di spicco alla corte di Carlo Magno e poi di Ludovico il Pio. Nella sua invettiva *Versus contra iudices* (nota anche come *Paraenesis ad iudices*) (ed. Dümmler 1881), una poesia satirica di denuncia di quasi mille versi, Teodulfo constatò, nel suo ruolo di ispettore imperiale, che la corruzione dilagava tra le autorità laiche e religiose, le quali approfittavano della parziale autonomia delle giurisdizioni da loro governate per praticare l'abuso di potere, infrangendo così la *norma rectitudinis* auspicata dai Carolingi.

La questione venne affrontata anche da Alcuino nella sua opera didattica *De virtutibus et vitiis liber ad Widonem Comitem* (ed. Migne 1851), soprattutto nei capitoli *De fraude cavenda* (XIX), *De iudicibus* (XX) e *De falsis testibus* (XXI) (Hintz 2016: 222-23). Alcuino vi illustrò i quattro tipi di falsa testimonianza da punire con la dannazione: essa poteva avvenire per timore nei confronti dei *potentes* (invece di avere timore di Dio), per cupidigia del giudice corrotto, per odio verso la persona da danneggiare, o per amore di parenti e amici da favorire. In questo trattato Alcuino ragionò sul

concetto giuridico del *timor Dei*: nonostante fosse un prerequisito per amministrare la giustizia, egli dovette riconoscere che questo principio non tratteneva i funzionari dal compiere falsa testimonianza e derubare il popolo; il santo predisse allora la condanna eterna ai giudici corrotti e agli spergiuri (Migne 1851: 628).

Anche Valafrido Strabone affrontò l'argomento della corruzione dei potenti: nell'826, proprio negli anni a cui risale presumibilmente la copia del *Sermo* pseudo-agostiniano, egli completò e traspose in esametri la *Visio Wettini* dell'abate di Reichenau Heito (ed. Knittel, Berschin 2009). Quest'ultimo aveva annotato le visioni che il maestro di Valafrido, il monaco Wetti, aveva avuto nei suoi ultimi giorni di vita, durante i deliri causati dalla malattia: Wetti aveva sognato le punizioni temporanee inflitte alle anime destinate al paradiso, come l'anima del vescovo Adalhelm, condannato per la sua mancanza di carità (cap. X); quella di Carlo Magno, punito per i suoi peccati carnali (cap. XI); o quella dei conti che accettavano regali (cap. XII). Gli esempi dovevano dimostrare che appartenere a un ceto elevato non giustificava una condotta immorale.

Già *Quodvultdeus* biasimava i giudici che facevano favoritismi dietro compenso. Egli usò la metafora del palazzo del magistrato che non poteva essere comprato, perché anche chi in vita era potente non sarebbe sfuggito al giudizio divino: l'irreprensibile Cristo giudicante avrebbe condannato all'inferno chiunque si fosse macchiato di corruzione e di illeciti legali. Così dice infatti *Quodvultdeus*:

Exspectatur enim dies iudicii, aderit ille aequissimus iudex, qui nullius potentis personam accipiet, cuius palatium auro argentoue nemo corrumpet. (IV, 2; ed. Braun 1976: 231; ms. f. 69v).

[È atteso infatti il giorno del giudizio, in cui sarà presente il giustissimo giudice, il quale non accoglierà l'anima di nessun potente [e] il cui palazzo nessuno corromperà con oro o argento].

Non può essere un caso che anche il *Muspilli* affronti il tema della corruzione. Il poemetto ha diverse affinità di contenuti con il *Sermo* e questo permette di ipotizzare che sia stato redatto, e forse anche trascritto, nello stesso periodo in cui Adalramo ha offerto il volume al giovane Ludovico il Germanico, con gli stessi scopi di dissuadere i potenti dal peccato e per insegnare all'erede al trono a conservare la sua integrità morale. Infatti il riferimento alla corruzione nel *Muspilli*, in apparenza incongruente con la materia apocalittica-escatologica, assume nuovo significato se si considera il contesto storico:

ni uueiz der uuenago man, uuielihan uuartil er habet, / denner mit den miaton marrit daz rehta, / [...] ni scolta sid manno nohhein miatun intfahan. (vv. 66-68; 72).

[Non sa il pover'uomo quale osservatore egli abbia, / quando con la corruzione danneggia la giustizia, / [...] di conseguenza, nessuno dovrebbe accettare la corruzione].

Anche nel *Muspilli* è presente la figura del *Christus iudex*, anche se viene nominata solo nei versi finali, dedicati alla parusia. Secondo Hintz (2016: 230) il *climax* dell'opera è proprio la venuta di Cristo al tribunale con un esercito invincibile. Scopo del componimento potrebbe essere quindi non solo persuadere il singolo a comportarsi rettamente, ma anche invitare il re a emulare il *Christus iudex* per amore del prossimo e per servire i più bisognosi (Lc 10,29-37), perché anche il re, come Cristo, possa raggiungere la gloria. Infatti il sovrano, che era anche giudice, poteva mirare alla purificazione e alla saggezza mediante la *imitatio Christi*, un principio etico che Agostino considerava fondamentale per ovviare al peccato originale (Alexander 2008: 218). Il principio dell'imitazione viene ripreso anche da san Paolo nelle sue lettere (1 Cor 4,16; 11,1; 1 Ts 1,6; 2 Ts 3,7): per l'apostolo imitare Cristo vuol dire rinunciare a se stessi, così come Cristo ha sacrificato se stesso per amore dell'umanità, e come dovrebbe fare un buon governante. Nel *Muspilli* questa esortazione è espressa con il messaggio che le

sentenze devono essere eque e si deve essere giudici imparziali soprattutto nei confronti dei più deboli; chi presenzia i tribunali deve essere consapevole di avere una doppia responsabilità, perché l'individuo verrà giudicato una seconda volta dal giudice celeste, che terrà conto della sentenza emessa in terra.

1.4. Paternità e pubblico

La paternità dell'opera non è attribuibile a nessuna figura nota dell'epoca. Per la vicinanza dei contenuti con il *Sermo* (cfr. *supra* par. 1.3), l'autore potrebbe essere cercato tra i collaboratori di Adalramo (Di Venosa 2022: 204, nota 16); più in generale, è possibile che facesse parte della cerchia del re o dell'ambiente ecclesiastico vicino alla corte imperiale. Il profilo del compositore può essere solo descritto sommariamente come quello di un esperto di dottrina cristiana (Schneider 1936: 29), di poesia e metrica, nonché conoscitore delle occupazioni tipiche del ceto dominante (duelli, dispute giuridiche).

Anche il pubblico a cui si rivolge l'opera appartiene allo stesso ambiente: Haubrichs (1995: 322) parla di «Großvolk», intendendo persone vicine alla corte esperte di questioni legali e militari, che hanno anche ricevuto un'educazione cristiana sufficiente a cogliere concetti quale ad esempio *altfiant* "antico nemico, il diavolo" (v. 44) e a riconoscere personaggi biblici come Elia.

1.5. Genere testuale e struttura

Dal punto di vista contenutistico il *Muspilli* può essere attribuito al genere della letteratura apocalittica, anche se, in modo originale rispetto alla tradizione, combina la materia apocalittica con quella escatologica, basandosi per entrambe sulle stesse fonti bibliche e apocriefe (Bauschke 1993: 970). Rispetto alla narrazione apocalittica, tuttavia, quella escatologica, fungendo anche da cornice, è più ampia (cfr. *infra*).

Tra i canoni della letteratura apocalittica, Tilly (2012: 49) individua il riferimento pseudoepigrafico: sebbene Burov (2016: 140) pensi che nel *Muspilli* sia assente, possiamo considerare una pseudoepigrafia la figura dei «saggi del mondo» (*uueroltrehtuuisson*, v. 37), che svolge la funzione di legittimare la profezia del duello tra Elia e l'Anticristo, prodromo dell'apocalisse (Brandt 1987: 722); oppure, se accettiamo l'ipotesi che l'opera bavarese e il *Sermo de Symbolo* costituiscano un progetto didascalico unitario (cfr. *supra* par. 1.3), la pseudoepigrafe potrebbe essere lo pseudo-Agostino stesso.

Elemento ancora più evidente della letteratura apocalittica è il discorso parenetico (Burov 2016: 141), che costituisce una parte rilevante del *Muspilli*. Infatti il poemetto, anche se in versi, si può definire una predica: Steinhoff (1987: 827) pensa che sia l'opera che ha dato il via alla tradizione delle «predighaften Dichtungen» («poesie predicatorie») che poi si diffonderanno a partire dal periodo proto medio (*Ezzolied*, *Memento mori*); anche Mohr (1977: 16) lo definisce «Verspredigt» e Müller (2017: 93) una «Mahnrede»; tra gli studiosi italiani, come Mazzuoli Porru (1964: 197) e Papo (1996: 173), il *Muspilli* viene presentato come una «predica in versi». L'antologia di Müller (2007: 199) inserisce l'opera nella sezione VII *Hymnen und Predigten* («Inni e prediche»), e interessante è il cambio di prospettiva di Schlosser, che nella sua nuova edizione (2004²: 82) introduce il *Muspilli* con il titolo *Plädoyer gegen Unrecht* («Arringa contro l'ingiustizia»), mentre nella prima edizione (1970: 200) l'opera era nella sezione *Bibel und Exegese* («Bibbia ed esegesi»). Infine, come osserva Kohlschmidt (1927: 294), il *Muspilli* sarebbe una testimonianza della «christlich-eschatologisch-paränetische Denkart» («modo di pensare cristiano-eschatologico-parenetico»).

Insieme alle immagini della letteratura visionaria e agli argomenti apocalittico-eschatologici, il messaggio moralizzatore è particolarmente efficace; se si considera che anche la figura del giudice può essere un simbolo del genere apocalittico, Steinhoff

(1987: 827), d'accordo con Mohr (1977: 23), pensa che i riferimenti alla giustizia nel *Muspilli* non costituiscano necessariamente un messaggio politico conseguente al già citato *Capitulare missorum generale* di Carlo Magno (802; cfr. *supra*, par. 1.3), ma siano un semplice avvertimento ad assumere una retta condotta cristiana, pena il giudizio divino e la condanna all'inferno, quasi anticipando, come detto sopra, il genere del *Memento mori* che si svilupperà nell'XI secolo (Wisniewski 2003: 286).

Nella letteratura antico alto tedesca si può considerare inoltre il *Muspilli* complementare al *Wessobrunner Gebet* (ed. Braune, Ebbinghaus 1994¹⁷), sorto nello stesso contesto storico-culturale, che tratta invece della creazione del mondo (Bauschke 1993: 971): si può notare per esempio una coincidenza di immagini, come quella dell'albero sradicato nel *Muspilli* (*poum ni kistentit*, v. 51), che fa da contraltare al vuoto cosmico descritto nella preghiera, in cui gli alberi non esistevano ancora (né la terra, né il cielo: *Dat ero ni uuas noh ufhimil, / noh paum*, vv. 2-3) (Schneider 1936: 9).

Questi temi riferibili ai *Novissimi* cristiani (morte, giudizio particolare e universale, inferno, paradiso) e all'apocalisse sono trattati in modo apparentemente disorganico: il poemetto inizia con la rappresentazione di ciò che attende le singole anime dopo la morte, contese tra le forze del Bene e del Male, che cercano di portarle in paradiso o all'inferno, dove troveranno gioia o sofferenza (vv. 1-30); segue una breve parentesi discorsiva riguardante il tribunale e l'arrivo del re e giudice, al quale nessuno si può sottrarre (vv. 31-36); la narrazione si sposta sul duello tra Elia e l'Anticristo (vv. 37-49), il cui drammatico esito – l'Anticristo soccombe ed Elia viene ferito – fa scatenare l'apocalisse, descritta con un elenco di cataclismi, che culminano con l'incendio ultimo fino ai confini dell'impero (vv. 50-62); segue un altro breve riferimento al tribunale, dove nessuno può nascondere i propri peccati, già scoperti dal diavolo (vv. 63-72); infine viene rappresentata la *parusia*, annunciata dal corno celeste. Gli angeli chiamano i morti a uscire dai propri sepolcri per recarsi al tribunale divino, dove

il procedimento giuridico prevede che ognuno confessi i propri crimini al cospetto di Cristo e degli angeli, fino all'avvento della santa croce (vv. 73-103).

L'opera consiste quindi in una cornice sul destino ultimo dell'individuo e dell'umanità intera, mentre nella parte centrale spicca l'episodio del duello tra Elia e l'Anticristo che causa l'apocalisse: il riferimento all'escatologia individuale in apertura rappresenta il comportamento in vita di ognuno e la giustizia dell'uomo, mentre l'escatologia universale in chiusura rammenta al peccatore il contrappasso, gli ricorda che subirà un giudizio divino commisurato a ciò che ha compiuto in vita. Punto di collegamento tra le due sezioni è costituito dalla lotta tra Elia e l'Anticristo, che inscena questo incontro-scontro tra la sfera umana e quella ultraterrena.

La narrazione dei due momenti in cui l'anima viene giudicata rispecchia la concezione alto medievale, secondo cui la condotta personale verrà valutata due volte: una subito dopo la morte, e una al momento del giudizio finale, quando i giusti e gli empi saranno separati e destinati al paradiso o all'inferno (per un approfondimento, cfr. Gottzmann 2002).

Questa particolare successione tematica del *Muspilli* è oggetto di approfondimento da parte di Baesecke (1950), che chiama la sezione dei vv. 37-62 «Muspilli II», giudicata un'interpolazione di ispirazione epica germanica (Staiti 2002: 435). Convinti dell'unitarietà dell'opera erano invece già Steinmeyer (1916: 77), secondo il quale le due parti non presentavano differenze linguistiche tali da presupporre un'aggiunta estranea al componimento, e Schneider (1936: 3), che considerava plausibile che si trattasse di un'opera unica divisa in tre capitoli (giudizio individuale – episodio di Elia e apocalisse, come preludio del giudizio finale – giudizio universale): si noti infatti che al v. 55, nella sezione centrale, il termine *stuatago* “giorno del giudizio” serve come rimando interno alla sezione successiva (Neckel 1918: 27, nota 2); anche Bertelsmeier-Kierst (2013: 461) ritiene che la struttura sia tripartita.

Recentemente Haas (2015: 88-89) interviene nel dibattito proponendo invece come tema dell'opera solo il giudizio, che considera un concetto unico, ma sdoppiato in giudizio personale (vv. 1-30) e giudizio universale (vv. 31-103); infine Müller (2017: 93, nota 85) concorda che l'episodio del duello non sia un'interpolazione, bensì parte integrante dell'opera, infatti: «Episches Erzählen lässt Montieren heterogener Sachverhalte zu» (“la narrazione epica permette di combinare fatti eterogenei”).

La disorganicità dei contenuti è da considerare quindi apparente: i due brevi ‘intermezzi’ riferiti al tribunale (vv. 31-36 e 63-72), che separano le tre sezioni, mettono in rilievo il ‘doppio binario’ della giustizia umana e divina che costituisce il filo conduttore dell'opera. I due passi paralleli servono inoltre a ricordare due proprietà di Dio: l'onnipotenza e l'onniscienza. Infatti entrambi nominano il re, interpretabile nel primo passaggio come umano o divino – così come terrena o celeste può essere l'assemblea da lui convocata – e nel secondo come il Signore biblico o cristiano: prima il sovrano si mostra in tutta la sua potenza (o onnipotenza, se inteso come Dio), perché ha l'autorità di convocare tutte le genti, senza che nessuno osi sottrarvisi; dopo invece viene messa in risalto la sua onniscienza, in quanto Cristo è conoscitore di tutti i peccati del mondo (cfr. Kettler 1977: 43).

Hellgardt (2013: 288-89) osserva che l'avvicendamento tematico si articola a sua volta in narrazione e monito, quindi anche per questo motivo si deve considerare l'opera volutamente costruita in questo modo, e non il risultato di interpolazioni: l'immagine della contesa delle anime mostra al peccatore quali conseguenze avrà il suo comportamento e lo invita ad agire secondo il volere di Dio; mentre il racconto dell'apocalisse è un avvertimento ai potenti in lotta tra loro che non potranno più sostenersi a vicenda né potranno corrompere il giudice eterno perché il diavolo conosce ogni loro segreto.

Mancando i versi finali, questa struttura permette di ipotizzare che anche l'annuncio dell'arrivo della croce fosse seguito da versi

di carattere parenetico, mentre secondo Minis (1968: 98) l'opera potrebbe chiudersi proprio con il simbolo della croce, quale richiamo in sé, ai detentori del potere, a governare equamente.

1.6. Le fonti

Gli studi che cercano di rintracciare le fonti del poemetto sono innumerevoli (si vedano soprattutto Grau 1908: 219-59; Kuhnert 2008; la sintesi in Bell 1975: 101; Burov 2016: 137), ma poiché le possibilità spaziano dai *loci* vetero- e neotestamentari, soprattutto di contenuto profetico, ai trattati patristici, che a quei tempi si propagavano da un'opera all'altra, con continui echi e rimandi fin nella letteratura agiografica, visionaria e dottrinale, per il *Muspilli* dobbiamo escludere la presenza di un'unica matrice. Anzi alcuni studiosi, come Mazzuoli Porru (1964: 206), pensano che sia inutile cercare di individuare le fonti del *Muspilli*, perché «si tratta di tutta una somma di cognizioni, di reminiscenze di letture fatte o sentite fare, che riaffiorano nel componimento tutt'altro che armonico ed unitario del nostro poeta». Persino lo studio di Grau (1908), utile per ripercorrere le fonti sul giudizio universale nell'alto medioevo germanico, sebbene incentrato sulle opere anglosassoni, ha come titolo *Quellen und Verwandtschaften* ("fonti e affinità"), perché nelle opere risalenti ai primi secoli della diffusione della letteratura cristiana si possono constatare solo delle semplici somiglianze contenutistiche con altri testi di materia cristiana. È calzante l'osservazione di de Boor, Kolb (1979⁹: 53), secondo cui alla base del *Muspilli* vi sarebbe un 'mosaico' di testi disparati, che fa pensare che il suo autore fosse un erudito: «Und wir fragen vergeblich nach dem Manne, der im 9. Jahrhundert dieses Wissen besitzen und die Motivmenge zur Einheit verbinden konnte.» ("E noi ci chiediamo inutilmente chi fosse quell'uomo, che nel IX secolo possedeva tale conoscenza e aveva saputo trasformare in unità quella quantità di motivi").

La ricerca delle fonti è complessa anche perché nell'alto medioevo erano molto diffusi gli apocrifi: essi erano parte integrante del patrimonio dottrinale e i religiosi non sapevano distinguerli dai testi canonici. Inoltre, come osserva Dunstan (1958: 274-75), erano molto popolari perché la loro narrazione era più 'colorita' e ricca di dettagli. Per esempio, l'anima contesa tra angeli buoni e cattivi, fino all'anima peccatrice che implora invano pietà, è una scena raccontata dal *Muspilli* (*daz ist rehto paluuic dink, / daz der man haret ze gote enti imo hilfa ni quimit*, vv. 26-27; "è una cosa veramente tremenda, che l'uomo invochi Dio e non gli giunga alcun conforto") che sembra ispirarsi alla *Visio Pauli*, un'apocalisse apocrifia risalente al II-III sec. d.C., che prende spunto dalla seconda Lettera ai Corinzi (12:2-4), in cui Paolo narra in terza persona di essere stato rapito in paradiso (cap. 35, ed. Carozzi 1994: 234-35; 288. Cfr. Dunstan 1958: 270-71). La *Visio Pauli* ispira altre opere in tutto il medioevo, dai *Dialoghi* di Gregorio Magno (Deiana 2020) fino a Dante, ed è trasmessa anche da manoscritti di epoca carolingia (Guglielmetti 2015: 58). Pertanto l'autore del *Muspilli* potrebbe aver tratto ispirazione da ognuna di queste opere, senza che si possa risalire alla fonte precisa.

La *Visio Pauli* ha influenzato anche la letteratura visionaria irlandese, in particolare la *Vita sancti Fursei* (Palmer 1999: 419-20; ed. Ciccarese 1984). In questo racconto il missionario irlandese san Furseo, vissuto nel VII secolo, cade in una sorta di catalessi provocata da una malattia, e questo stato gli provoca la visione di tre angeli che lo portano nell'aldilà, ma poi appaiono dei diavoli che cercano di aggiudicarselo (capp. 5-6; ed. Ciccarese 1984: 283-85). Si tratta del primo caso di contesa delle anime tra angeli e diavoli, che prende la forma di una vera e propria battaglia. Il riferimento anche nel *Muspilli* a una battaglia tra angeli e diavoli lascia intendere che nei monasteri franchi circolasse la letteratura celtica insulare giunta attraverso le missioni (cfr. Reiffenstein 1958a).

Ancora più evidenti sono i riferimenti al *Christus iudex*, citato nei Vangeli, per esempio in Matteo 25:31-46, dove Cristo assiso in trono e accompagnato dagli angeli separa i giusti dagli empi in

base al loro comportamento in vita; degli angeli che attorniano la scranna di Cristo si legge anche nell'Apocalisse 7:11-12 (Kettler 1977: 166). L'avvento del messia per il raggiungimento della salvezza, che coincide con la salita al trono di Dio o del figlio, è narrata invece dal profeta Daniele (7:13): «Guardando ancora nelle visioni notturne, / ecco venire con le nubi del cielo / uno simile a un figlio d'uomo; / giunse fino al vegliardo e fu presentato a lui».

Anche le visioni catastrofiche della fine del mondo hanno come fonte più evidente l'*Apocalisse* di Giovanni (soprattutto cap. 16); ma il testo sorprendentemente più simile alla narrazione del *Muspilli*, come l'incendio finale, la distruzione degli astri e degli elementi naturali, lo squillo della tromba, la confessione dei propri segreti, è il vaticinio della Sibilla Eritrea (cfr. *infra* par. 1.6.2), citato anche da Agostino nella *Città di Dio* (cap. XVIII, 23, Gentili, Pieretti, Monteverde 1997: 962-64). Potrebbe non essere un caso che l'acrostico della Sibilla sia stato citato anche nel *Sermo contra Iudaeos* (ed. Braun 1976: 249; ff. 102r-103r) trasmesso dal codice del *Muspilli*.

Un altro *topos* della letteratura profetica è il concetto di *dies irae, dies illa*, ispirato a Sofonia 1:15: «Giorno d'ira quel giorno, / giorno di angoscia e di afflizione», quando si pensava che il giorno del giudizio sarebbe stato anche il giorno dell'ira di Dio. Ecco che quando l'anima peccatrice compare davanti al Cristo giudicante è atterrita (*diu sela stet pidungan*, v. 61), perché sa di aver suscitato la sua collera e non sa quale punizione le infliggerà. Questa preoccupazione è già espressa da Malachia 3:2, il quale si chiede: «Chi sopporterà il giorno della sua venuta? Chi resisterà al suo apparire? Egli è come il fuoco del fonditore [...]». L'anima è terrorizzata anche perché non sa quando arriverà il momento, come si legge in Matteo 24:43-44: «[...] Perciò anche voi tenetevi pronti perché, nell'ora che non immaginate, viene il Figlio dell'uomo» (con parole simili anche Luca 12:40). La repentinità dell'evento, dopo l'irruzione improvvisa dell'apocalisse, ha anche la conseguenza che il peccatore ha poco tempo per riflettere sulla propria vita e non ha più possibilità di ravvedersi.

Tra le fonti apocrife che potrebbero aver fornito all'autore del *Muspilli* materia apocalittico-escatologica è stata individuata l'*Apocalisse* di Baruc (Sommer 1963: 109). Si tratta di una pseudoe-pigrafe, in quanto Baruc, segretario di Geremia, era vissuto nel VI sec. a.C., mentre il testo risale al II secolo d.C. circa. Qui Baruc viene accompagnato da un angelo in un viaggio ultramondano fino al Tempio celeste, e sul percorso incontra diavoli e altri angeli. Di questa *Apocalisse* è nota una versione siriana e una greca, poi tradotta in paleoslavo, ma è probabile che ne esistesse anche una latina, infatti l'*Apocalisse* greca di Baruc la troviamo citata nel *De principiis* di Origene (Hage 1974: 18).

Pensando alla fitta circolazione libraria nel regno franco sin dall'VIII secolo grazie alle missioni insulari (Reiffenstein 1958b: 7; 49), è attendibile l'ipotesi di Baesecke (1950: 210-12), secondo cui esisterebbe un collegamento anche con il poema antico inglese *Christ III* (ed. Krapp, Dobbie 1936: 3-49), che, sebbene sia trasmesso solo da un testimone della seconda metà del X secolo, l'*Exeter Book*, potrebbe essere coevo del *Muspilli*. Infatti in questa direzione si colloca anche l'ipotesi di Cook (1900: LXIX-LXX), secondo il quale il poema sarebbe opera di Cynewulf, e che l'autore fosse stato influenzato dal suo contemporaneo Alcuino. Baesecke nota una corrispondenza soprattutto dei vv. 51-54, in cui si enumerano i cataclismi, con i vv. 930-40 del *Christ*, dove tuttavia compaiono le stelle invece della luna; ma in tutta la terza sezione del *Christ* si riscontra la narrazione escatologica, che inizia con il risveglio dei morti (vv. 886-89), prosegue con l'elenco delle catastrofi che culmina con il fuoco distruttore (vv. 976-88), fino alla parusia (vv. 1039-80) (Hill 1972: 323-24); le due opere condividono anche alcune espressioni (cfr. commento al v. 14 *dar ist lip ano tod, lioht ano finstri* e v. 23 *heizzan lauc*).

Questa parte del poema antico inglese canta anche di Cristo che pronuncia le sentenze per separare le anime buone da quelle cattive, fino alla gioia dei beati nella visione del divino (vv. 1061-80, ed. Krapp, Dobbie 1936: 32-33); se si accetta l'ipotesi della con-

divisione di temi tra i due componimenti, è possibile che anche nel *Muspilli* la narrazione fosse proseguita fino al giudizio universale (Baesecke 1933: 135; Steinhoff 1968: 9).

Il simbolo della croce è altrettanto ben attestato. Nell'escatologia canonica essa fa parte degli *antecedentia*, cioè appare in cielo come luce abbagliante per annunciare la venuta del regno di Dio; oppure rientra nei *concomitantia iudicium*, ovvero viene portata dagli angeli perché i peccatori, intimoriti dalla sua vista, prendano coscienza delle loro colpe (Steinhoff 1968: 8). Per il riferimento alla santa croce (Kuhnert 2008: 127-30) si può ipotizzare un influsso del trattato di Rabano Mauro *In honorem Sanctae Crucis* (ed. Perrin 1997), in cui il simbolo di redenzione può esprimere lo stesso messaggio degli ultimi versi del *Muspilli*. Secondo Reiffenstein (1958b: 24-25) si ravvisa anche un legame con il carne antico inglese *The Dream of the Rood* (ed. Dickins, Ross 1967): infatti egli considera il *Muspilli* il componimento più visionario nella letteratura antico alto tedesca, e così si può dire del poemetto anglosassone coevo. Il *background* della visione della croce sarebbe quello delle missioni irlandesi, culla della letteratura visionaria, come detto più sopra a proposito della Vita di san Furseo; allo stesso tempo questo passo finale del *Muspilli* può essere considerato un primo esempio di mistica della croce (Kuhnert 2008: 125).

Anche il tema del sodalizio tra parenti trova dei riscontri, a partire da Agostino, che nella *Città di Dio* (cap. XX, 29, Gentili, Pieretti, Monteverde 1997: 1152-54) cita i *Settanta*: «E il cuore dell'uomo si volgerà al suo prossimo», così come la disgregazione dei rapporti familiari (*dar ni mac denne mak andremo helfan uora demo muspille*, “allora un parente non potrà aiutare l'altro nel *muspilli*”, v. 57) causata dagli eventi apocalittici. Ai dissidi tra parenti fa cenno il passo del Vangelo di Marco 13:12: «Il fratello farà morire il fratello, il padre il figlio, e i figli si alzeranno ad accusare i genitori e li uccideranno». In modo simile si esprime il Padre della Chiesa siriana Efrem nel sermone *De compunctione cordis* (I, 3), il quale afferma (citato da Grau 1908: 241): «In illa hora nemo

alteri auxiliari ibi poterit: non frater fratri, non parentes filiis neque filii parentibus, non amici amicis, non maritus suae conjugii [...].» (“In quell’ora nessuno potrà dare aiuto all’altro: non il fratello al fratello, non i genitori ai figli, né i figli ai genitori, non gli amici agli amici, non il marito alla sua coniuge”). Questi eventi provocati dall’apocalisse sono cruciali nel *Muspilli* – e non a caso espressi proprio al centro dell’opera, dove compare anche la parola-chiave del titolo –, perché hanno ripercussioni giuridiche e politiche in seno all’impero: scompare la *marha*, luogo che dispone di un tribunale e dovrebbe difendere la legge (Hintz 2016: 219); il mutuo soccorso, un principio fondamentale del diritto, alla fine del mondo verrà soppresso; e decade l’appoggio dei parenti, cioè di chi può testimoniare a favore di un imputato: in questo modo le persone influenti vengono ammonite che non potranno più sperare in un’assoluzione, in assenza di sodali che li spalleggino.

1.6.1. Il duello tra Elia e l’Anticristo

Il passaggio più studiato dell’opera è quello che narra lo scontro tra Elia e l’Anticristo (vv. 37-49). Esso si colloca a metà tra la sezione sull’escatologia individuale e quella sull’escatologia universale (cfr. *supra* par. 1.5); è un episodio centrale anche per il suo alto valore didascalico, perché inscena la battaglia tra la salvezza e la perdizione e rappresenta il dualismo cosmico (Tilly 2012: 51), la contrapposizione di forze antagoniste, causa diretta della fine del mondo; quel contrasto tra Bene e Male già anticipato all’inizio del *Muspilli* dagli eserciti di angeli e diavoli (vv. 4-5) e dagli opposti vita-morte e luce-tenebre (v. 14) di inferno e paradiso. Questi due opposti fanno eco alle continue oscillazioni del testo tra la sfera terrena e quella celeste, espresse qui in forma di antitesi: Elia è un essere umano e l’Anticristo è un essere soprannaturale.

Poiché le figure di Elia e dell’Anticristo sono ampiamente attestate nella profetistica veterotestamentaria e nell’escatologia giudaico-cristiana, ma anche in testi apocrifi (per un approfondi-

mento, cfr. Luiselli Fadda 1979), anche in questo caso non è possibile stabilire precisamente quali fossero le fonti del *Muspilli*, soprattutto perché nella tradizione canonica Elia non è lasciato solo ad affrontare il Male, ma è affiancato da Enoc. Si possono menzionare comunque almeno due riferimenti biblici che sono alla base dell'episodio narrato: il dualismo Bene/Male, che emerge già con Isaia 45:7: «Io formo la luce e creo le tenebre, faccio il bene e provo la sciagura»; e la lotta contro l'Anticristo, narrata nell'*Apocalisse* di Giovanni, anche se qui non si parla espressamente (e solo) di Elia, ma di due «testimoni» (Ap 11:3-8), generalmente identificati appunto con Elia ed Enoc, che dovranno affrontare la «bestia che sale dall'abisso».

L'assenza di Enoc nell'opera bavarese potrebbe dipendere dall'influsso di pochi scritti esegetici e di fonti apocrife che effettivamente citano solo Elia, appartenenti a una tradizione indipendente, forse ebraica, che deriva da Malachia 4:5 (Groos, Hill 1980: 440), oppure può essere dovuta alle difficoltà dell'autore del *Muspilli* di comprendere passi come «Enoc camminò con Dio, poi scomparve perché Dio l'aveva preso» (Gen 5:24) oppure «Enoc piacque al Signore e fu rapito» (Sir 44:16), che sembrano essere stati interpretati letteralmente.

È possibile anche che la materia sia stata adattata alla cultura germanica, che non concepiva contese legali tra due guerrieri contro uno, ma che conosceva la prassi del duello, che aveva validità anche come giudizio di Dio. In particolare la scena ricorda il procedimento giuridico altomedievale, già attestato nelle leggi di Liutprando (738), di far duellare non le dirette parti in causa, ma i loro rappresentanti, due *Kämpfe* (Bertelsmeier-Kierst 2016: 1718; Schild 2016: 1705), raffigurati nel *Muspilli* in modo molto realistico come guerrieri armati e forti (*der uuarch ist kiuuafanit*, v. 39; *khenfun sint so kreftic*, v. 40): Elia difende chi governa i cieli e i *rehtkernon*, i “giusti” (v. 42), mentre l'Anticristo affianca Sātana, “l'antico nemico” (*altfiante*, v. 44). La versione biblica viene inoltre adeguata per quanto riguarda l'esito dello scontro, con la

vittoria assegnata a Elia, così come è noto ai “saggi del mondo” (*dia uueroltrehtuuison*, v. 37): il pubblico locale non avrebbe accettato la versione canonica, in cui Elia muore (Ap 11:7-8) (anche se poi risorge), perché avrebbe creduto che Dio parteggiasse per l’Anticristo (Northcott 1961: 348).

Le fonti di questo episodio potrebbero anche non essere direttamente bibliche, ma mediate dai Padri della Chiesa, in particolare da Agostino, il quale, nella *Città di Dio* (cap. XX, 29, Gentili, Pietretti, Monteverde 1997: 1152-54), ricorda che Elia comparirà prima del giudizio universale, come profetizza già Malachia (3:23), e che questi «fu rapito [...] con un carro di fuoco fuori dell’esperienza umana», in modo che visse in una sorta di Eden in attesa della fine dei tempi, come si legge anche nel Secondo libro dei Re (2:11).

Nel *Muspilli* la fine dello scontro non è descritta in modo chiaro: i «saggi del mondo» hanno preannunciato la sconfitta dell’Anticristo, ma anche che Elia verrà ferito (*aruuartit uerde*, v. 49), senza rivelare se le ferite saranno mortali o se Elia risorgerà vittorioso. Nella tradizione patristica il malvagio riesce a uccidere i due paladini Elia ed Enoc, ma questi risorgono dopo tre giorni e mezzo grazie agli angeli Gabriele e Michele: quindi la loro sconfitta è apparente o momentanea, perché è seguita dalla loro vittoria sul Male. Nella nostra opera invece la narrazione è diversa. Il fatto che dal sangue di Elia, gocciolando nel terreno, erompano i cataclismi apocalittici (v. 50) può simboleggiare una violazione del giudizio di Dio: la fine del mondo sarebbe provocata dal sovvertimento delle regole del duello (per un approfondimento, cfr. Groos, Hill 1980).

Il mancato trionfo di Elia può essere un monito per insegnare che la forza fisica non è una qualità sufficiente per vincere: i fedeli che ascoltavano questa storia non potevano non temere ancora di più la fine dei tempi, dato che persino Elia, pur essendo un uomo giusto protetto da Dio, aveva un destino incerto. L’insegnamento salvifico è implicito: il pubblico del *Muspilli* sapeva sicuramente della rinascita di Elia ed Enoc narrata dalle sacre scritture; poteva dunque capire che per elevarsi sul piano spirituale, per ambire

alla salvezza, non poteva rimettersi solo alle istituzioni giuridiche terrene, ma doveva affidarsi alla legge di Dio, perseguire verità e carità, e rifiutare falsità e superbia. L'episodio del duello insiste su questo messaggio, cerca di predisporre l'animo degli ascoltatori verso il *convertere*, cioè cambiare spirito e modo di comportarsi (Hintz 2016: 218); cerca di indurre l'ascoltatore a emulare Elia, che combatte per la legge del Signore. Su un piano più spirituale, la scelta di presentare un solo personaggio, Elia, invece di due, potrebbe essere anche un espediente dell'autore per rendere visibile il dilemma interiore dell'uomo, che aspira al Bene ma è attratto dal Male e deve sconfiggere il demone della tentazione.

1.6.2. L'apocalisse

Nel momento in cui Elia viene ferito, il suo sangue gocciola nel terreno e dà il via all'apocalisse (v. 50). L'origine di questa immagine è difficile da individuare: Groos, Hill (1980: 441) pensano che si tratti di una scelta narrativa sofisticata perché la scena è molto vivida («for its homiletic vividness») e perché il passaggio dal ferimento di Elia al fuoco apocalittico è tanto repentino, da enfatizzare, in modo drammatico, quanto sia fragile l'uomo e quanto sia instabile l'equilibrio delle forze della vita. La scena può essere interpretata anche come metafora per spiegare che anche chi è giusto e aspira alla vita eterna può costituire una minaccia per l'umanità.

L'accostamento del sangue alla distruzione della terra trova solo due corrispondenze, ma entrambe citano Elia ed Enoc insieme e non Elia da solo. La prima è una versione interpolata dell'*Apocalisse* siriana dello pseudo-Methodio (fine VII sec.), che in gran parte collima con la materia apocalittica occidentale, come l'ascesa dell'Anticristo e i cataclismi apocalittici (Mt 24:29). Essa trasmette un riferimento al sangue di Elia ed Enoc che dà fuoco alla terra, che è però di tradizione tarda e provenienza russa (Groos, Hill 1980: 440-41; Sommer 1960: 161-62) ed è assente nelle fonti greche e latine. Il fatto che l'arcivescovo Adalramo avesse

contatti con le missioni nell'Europa orientale (cfr. *supra* par. 1.2) e che lui stesso probabilmente parlasse la lingua slava, necessaria per comunicare con i popoli da convertire (Diesenberger 2016: 59), può essere una coincidenza o uno spunto per approfondire questo inconsueto riferimento al sangue di Elia nella tradizione occidentale. L'influsso slavo viene escluso da Kolb (1964: 19) per motivi soprattutto cronologici, ma come afferma Wünsch (2008: 76-77), diversi testi pastorali e dottrinali erano già diffusi nell'Occidente in versione latina, antico alto tedesca e anche slava prima di Cirillo e Metodio, cioè già dopo la guerra degli Avari (796) e con la missione di Salisburgo in prima linea.

La seconda corrispondenza si incontra nelle *Formulae hispanicae in modum symboli* (ed. Hamman 1969), un formulario spagnolo dell'VIII secolo destinato ad allievi secolari (Groos, Hill 1980: 441), che definisce in modo ortodosso la Trinità e tratta anche temi escatologici, tra cui appunto la lotta di Elia ed Enoc contro l'Anticristo. A proposito del ruolo del loro sangue, il testo spagnolo recita: «Et in alio loco reperit, quia de sanguine Enoc et Elie exurget flama et ascendit in celis, et comburet a sex rote, in quo celum uoluitur et mari siccauitur.» (“E in altre fonti apprende che una fiamma si alza dal sangue di Enoc ed Elia, sale in cielo e brucia in sei spire, in cui il cielo si avvolge e il mare viene essiccato”) (ed. Hamman 1969: 2151; cfr. Pakis 49, nota 19). Anche in questo caso è difficile stabilire un collegamento diretto con il *Muspilli*, ma poiché la rappresentazione del sangue di Elia è accettabile dal punto di vista dottrinale, non possiamo escludere, pensando all'espressione *in alio loco*, che si sia perduta un'altra tradizione cristiana, che utilizzava questo simbolo.

Infine, uno degli eventi più catastrofici che provocano la fine del mondo è l'incendio di ogni elemento naturale, narrato non solo nell'*Apocalisse* di Giovanni («Ma un fuoco scese dal cielo e li divorò», 20:9), ma anche, insieme ad altri fenomeni distruttivi, nella profezia della Sibilla Eritrea (Schneider 1936: 10), per esempio ai vv. 16-22 (citati da Kuhnert 2008: 113):

Eripitur solis iubar et chorus interit astris. Volvetur caelum, lunaris splendor obibit; Deiciet colles, valles extollet ab imo. [...] Iam aequantur campis montes et caerulea ponti Omnia cessabunt, tellus confracta peribit: Sic pariter fontes torrentur fluminaque igni.

[Verrà tolto al sole lo splendore e il moto degli astri cesserà. Precipiterà il cielo, lo splendore della luna scomparirà; franeranno i colli, la valle si solleverà dal basso. [...] Poi i monti si eguaglieranno alle pianure e i mari blu. Tutto finirà, la terra scomparirà annientata: allo stesso modo le fonti e i fiumi si secceranno per le fiamme].

1.7. Il titolo

Andreas Schmeller, il curatore della *editio princeps* (1832), è colui che assegnò all'opera il titolo di *Muspilli* basandosi sul termine più enigmatico del componimento, presente nella sua edizione al v. 58 (oggi v. 57). La forma scelta è una sua ricostruzione del nominativo basata su quella del testo, il dativo singolare *muspille*.

Anche se ormai il titolo si è imposto, non tutti sono concordi che sia questo il termine più adatto a rappresentare l'opera. Le altre proposte di intitolazione richiamano il tema dell'escatologia individuale e/o universale in essa trattato: *Vom jüngsten Gericht* "Sul giudizio universale" (Wackernagel 1839: 69), *von der zukunft nach dem tode* "Sul futuro dopo la morte" (Müllenhoff, Scherer 1873²: 273), *Von den Schicksalen der Seele nach dem Tode* "Sui destini dell'anima dopo la morte" (Golther 1912: 34), *Die beiden Gerichte* "I due tribunali" (Krogmann 1937: 10, nota 9), *Über die Zukunft der Seele* "Sul futuro dell'anima" (Schneider 1936: 2) e *Der Weg des Menschen zum ewigen Heil* "La via dell'uomo verso la salvezza eterna" (Minis 1966: 103).

Il sostantivo *muspilli* è difficile da interpretare poiché è scarsamente documentato nelle diverse lingue germaniche antiche: in antico alto tedesco è un *hapax* e in antico inglese non è attestato. Tuttavia, la sua presenza in area antico sassone nel poema biblico *Heliand* (vv. 2591 e 4358) e in Scandinavia in più passi dell'*Edda* poetica (*Völuspá*, *Lokasenna*) e dell'*Edda* in prosa di Snorri Sturluson (*Gylfaginning*) (cfr. Chiesa Isnardi 1991, *passim*), ha permes-

so che negli anni si moltiplicassero i tentativi di comprendere il termine (per una sintesi cfr. Laur 1987), anche le sue attestazioni risalgono a epoche molto diverse tra loro: mentre il codice più antico che trasmette lo *Heliand* è della metà del IX secolo, il *Codex Regius* dell'*Edda* poetica e il *Codex Upsaliensis* dell'*Edda* di Snorri sono databili tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo. A seconda della prospettiva, gli studiosi hanno interpretato il termine in chiave pagana – quando si sono focalizzati sulle fonti nordiche – o in chiave cristiana – quando invece è prevalso l'interesse per il poema *Heliand*. Inizialmente si è dato più peso al riferimento alla mitologia nordica (Grienberger 1904, Braune 1915), mentre altri studi si sono concentrati sulla visione cristiana (tra i tanti, già Zarncke 1866, poi Schneider 1962 e Kolb 1964), anche se la sovrapposizione con il termine pagano è indubbia e non è ancora stato chiarito come i due ambiti religiosi-culturali si siano potuti incontrare. Dai diversi punti di vista sono emerse anche varie ipotesi su come il termine sia giunto nell'area bavarese del *Muspilli*.

La letteratura in proposito è molto ampia; in questa sede presentiamo le teorie più accreditate e poi discusse negli studi più recenti, consapevoli che nessuna di queste è risolutiva. Come riconosce Mohr (1977: 12), l'analisi etimologica è inefficace per chiarire il significato del termine *muspilli*: «Was Muspilli etymologisch bedeutet, weiß ich nicht, und ich habe wenig Hoffnung, daß von der Etymologie her einmal die Erleuchtung kommen wird» (“Cosa significhi *muspilli* etimologicamente non lo so, e ho poche speranze che il chiarimento arriverà dall'etimologia”). Secondo Jeske (2006: 434), tuttavia, può essere accettata l'interpretazione più generica, che il termine semplicemente indichi la distruzione o il declino del mondo, come si può dedurre dal contesto in cui compare.

Si notino in primo luogo le due attestazioni nel poema antico sassone *Heliand*:

anttat mūdspellles megin obar man ferid, / endi thesaro uueroldes. (vv. 2591-92a, ed. Behaghel, Taeger 1996¹⁰: 96)

[finché la potenza del *muspilli* non giungerà sugli uomini, la fine di questo mondo]

Mûtspelli cumit / an thiustrea naht, al sô thiof ferid (vv. 4358b-59, ed. Behaghel, Taeger 1996¹⁰: 155)

[il *muspilli* viene nella notte buia come un ladro].

Nella prima citazione il termine è usato in un contesto chiaramente apocalittico, mentre la seconda ricorda alcuni passi biblici in cui il giorno del Signore è paragonato a un ladro che arriverà di notte inaspettatamente (1Ts 5:2; Ap 3:3; Ap 16:15; Mt 24:42-44). Quindi nello *Heliand* il riferimento più plausibile del nome *muspilli* è alla fine del mondo o al giudizio universale.

Nella letteratura antico nordica, invece, il termine emerge nel contesto cosmologico pagano: esso si riferisce a *Múspellshheimr*, la dimora, non distante dagli inferi, dei giganti del fuoco, i quali, guidati da Surtr (etimologicamente “il Nero”) (*Vǫluspá* 48, 50-51; ed. Dronke 1997: 20-21), daranno il via all’incendio finale. Variante di *Múspellshheimr* è anche il semplice *Múspell*, che, in miti più antichi, poteva anche indicare gli abitanti di *Múspellshheimr* (Faulkes 1988: 171).

Krogmann (1953: 116) ipotizza che il termine fosse giunto in Islanda negli anni 981-985 con la missione del vescovo sassone Friedrich, e che questi vi avesse introdotto la formula allitterante *mūdspellles megin* (“il potere del *muspilli*”), usata dai predicatori per infondere nel popolo il timore della fine del mondo, che sarebbe giunta nel vicino anno Mille. Anche se questo avvertimento sembra aver lasciato indifferenti gli Islandesi, la locuzione entrò a far parte della tradizione eddica, ma in forma modificata, con *megir* “figli” al posto di *megin*. Tale variazione ben raffigura i *Ragnarøk*, ovvero le varie fasi del destino ultimo degli dèi:

[...] *þá mun hon brotna þá er Muspells megir fara* (*Gylfaginning* 13, ed. Faulkes 1988: 15)
[si romperà [il ponte Bifröst] quando giungeranno i figli di Muspell].

Il sintagma si modifica ulteriormente nelle espressioni *Muspells* [...] *lyðir* “genti di Muspell” e *Muspells synir* “figli di Muspell”:

Kiöll ferr austan: / koma muno Muspellz / um lög lyðir, (*Völuspá* 48, 1-3, ed. Dronke 1997: 20)
[la chiglia avanzerà da oriente: verranno dal mare le genti di Muspell]

[...] *þá er Muspells synir fara ok herja* (*Gylfaginning* 37, ed. Faulkes 1988: 32).
[quando i figli del *muspilli* verranno all’assalto]

Í þessum gný klofnar himinninn ok ríða þaðan Muspells synir. (*Gylfaginning* 51, ed. Faulkes 1988: 50)
[In questo frastuono si squarcerà il cielo e da là cavalcheranno i figli di Muspell].

[...] *en er Muspellz synir / ríða Myrkvið yfir, / veizta þú þá, vesall, hvé þú vegr*. (*Lokasenna* 42, ed. Dronke 1997: 342)
[ma quando i figli di Muspell cavalcheranno attraverso il Bosco oscuro / tu non saprai, sventurato, come combattere].

Poiché la nostra conoscenza dei miti germanici proviene in gran parte da fonti di epoca cristiana tarda – i testimoni dell’*Edda* poetica e in prosa risalgono a circa tre secoli dopo la conversione –, non è possibile né conoscere in modo preciso tali miti, né stabilire se l’immagine biblica si sia sovrapposta, per sincretismo, a quella pagana, oppure se il termine si sia diffuso partendo proprio dalle missioni evangelizzatrici sassoni, su cui in Islanda sia stato elaborato un mito pagano. È evidente solo che tutte le attestazioni sono attinenti alla fine del mondo mediante fuoco e distruzione (per un approfondimento, cfr. Finger 1977, cap. V).

Dal punto di vista morfologico, il nome appare come un composto bimembre; tuttavia anche le analisi di questo aspetto (so-

prattutto Laur 1987 e Jeske 2006) non hanno ancora portato a conclusioni definitive. Iniziando con le forme in antico sassone appena viste, *mûdspelles e mûtsPELLi*, il morfema *mūd-*, *mūt-* potrebbe significare “bocca” (da interpretare poi in base al significato di *-spilli*); infatti la lingua antico sassone rientra nell’isoglossa ingevone, per cui il morfema *mūt-*, *mūd-* potrebbe derivare da un germ. **munþ-*, che ha subito sincope di nasale davanti a fricativa e allungamento di compenso della vocale precedente (> as. *mūth*, anche con occlusione della dentale *mūt*, *mūd*).

Resta il dubbio della lunghezza della *u*, perché indipendentemente dalle scelte degli editori, in nessun testimone dello *Heliand* vi sono indicazioni diacritiche della quantità vocalica; se la vocale fosse breve, il significato sarebbe ancora più oscuro (cfr. Zamboni 2006: 1815). Inoltre, se si accetta l’ipotesi di Krogmann (1934, 1953) che il termine sia sorto nel contesto culturale dello *Heliand*, non si spiega perché la dentale presente nelle due attestazioni antico sassone manchi nelle tradizioni scandinava e tedesca; l’assenza di dentale nelle forme trasmesse dalle fonti islandesi sembra piuttosto imputabile a un influsso della variante antico alto tedesca.

Altrettanto incerto è il significato del morfema *-spill*. Anche in questo caso le difficoltà di interpretazione non sono solo di natura semantica, ma anche fonetica: la forma antico alto tedesca presenta la vocale radicale *i*, innalzata rispetto alle varianti delle altre due lingue, quindi si potrebbe pensare che nell’opera bavarese il termine abbia subito un’evoluzione indipendente dalle altre fonti.

Considerando la possibilità che il termine originariamente avesse la vocale radicale *e*, esso si potrebbe ricondurre alla radice del verbo germ. **spell-ōn* “raccontare”, da cui in antico alto tedesco il sostantivo *spell* “discorso” (DWB, XVI: 2138), il verbo *got-spellōn* “evangelizzare” e il sostantivo *gotspel* “Vangelo” (Karg-Gasterstädt, Frings 1952, IV: 370-71). In antico sassone il verbo non è attestato, ma lo è il sostantivo: *spell* “discorso” e *godspell* “Vangelo” (Tiefenbach 2010: 133; 363).

La forma innalzata *muspille* trasmessa dal nostro poemetto non può quindi derivare dal germ. **spell-ōn*. Lo stesso vale per il termine trasmesso dalle fonti nordiche: non può derivare direttamente da questa forma germanica, perché da essa si sviluppa il verbo *spjalla* “parlare” e il relativo sostantivo *spjall* “detto” (Cleasby, Vigfusson 1874: 583), con il tipico esito di frattura *ja* provocata dalla *a* del suffisso verbale indebolito da *ō*. La presenza invece della vocale *e* non franta porterebbe all’ipotesi che in area scandinava il termine non fosse né un calco né un composto creatosi autonomamente, ma che vi fosse giunto come prestito diretto della variante sassone.

Se consideriamo invece come punto di partenza la forma antico alto tedesca in *i*, *-spill* sarebbe riconducibile al verbo germ. **spelþ-jan* / **speld̄-jan* “distruggere, uccidere, rovinare”, con innalzamento provocato dalla semivocale chiusa *j* del suffisso verbale, che porta ad attestazioni in antico alto tedesco (*spildan*, DWB, XVI: 2482), in antico sassone (*spildian*, Tiefenbach 2010: 364) e in antico nordico (*spilla*, Cleasby, Vigfusson 1874: 582). Da questa radice verbale però non risulta derivato alcun sostantivo, se non quello presente nel nostro composto. Poiché il verbo appartiene alla I classe debole, l’eventuale sostantivo derivato dal verbo potrebbe avere solo vocalismo *i* come nel *Muspilli*, e non in *e* come nello *Heliand* e nei passi eddici: la forma in *e* in questo caso dovrebbe derivare da un verbo germ. **spelþ-jan* / **spald̄-jan* con il tipico grado apofonico *a* dei verbi deverbativi, che subisce metafonìa palatale *a > e*.

Si noti che il verbo antico nordico *spilla* “distruggere” può appartenere, oltre che alla I classe debole, anche alla II (germ. **spelþ-ōn*). In questo caso la radice non subirebbe innalzamento, ma di nuovo frattura, con esito *spjalla*, anche nel relativo sostantivo derivato *spjall*, omonimi di quelli che hanno la semantica del “raccontare”. Di nuovo il vocalismo porta a escludere che il composto fosse sorto in area scandinava indipendentemente dalle fonti continentali; piuttosto dobbiamo pensare a una mediazione dell’antico sassone

con vocalismo *e*, perché se accettassimo l'ipotesi che il termine sia giunto in Islanda attraverso una fonte antico alto tedesca in *i*, anche per l'antico nordico si dovrebbe ricostruire un nominativo con il secondo morfema in *i* (**muspilli*, neutro, o **muspillir*, maschile).

L'altra possibilità è che il sostantivo non fosse sorto in un contesto cristiano, ma che avesse origine pagana. La nostra conoscenza dei miti escatologici germanici dipende solo da fonti scandinave, per di più molto più tarde rispetto all'epoca del *Muspilli* e dello *Heliand*; tuttavia, sebbene oggi si metta in discussione l'esistenza di una religione pan-germanica (per un approfondimento del dibattito cfr. Palmer 2007), non possiamo ignorare quelle rare fonti di area franca e sassone che confermano l'esistenza di alcuni elementi del paganesimo germanico anche sul continente. Per esempio, lo storiografo franco Eginardo, nei suoi *Annales*, registra per l'anno 772 la distruzione, da parte di Carlo Magno, di un totem venerato dai Sassoni chiamato *Erminsul*, assimilabile all'albero cosmico nordico *Yggdrasill*: «[...] ad Erminsul, usque pervenit et ipsum fanum destruxit [...]» (Pertz, Kurze 1895: 34); il dio Odino è presente sia nel secondo Incantesimo di Merseburg antico alto tedesco (ed. Schlosser 2004²: 132), sia nella seconda Formula battesimale basso tedesca (ed. Steinmeyer 1916); e lo *Heliand* chiama il destino *Wurd*, che corrisponde al nome di una delle tre dee nordiche del fato, la Norna *Urðr* (Tiefenbach 2010: 481; cfr. anche Augustyn 2000: 46). Proprio per questo non possiamo escludere che il termine antico nordico *múspell* dell'escatologia pagana, sebbene sia sopravvissuto solo in fonti scandinave, fosse invece diffuso, con eventuali varianti fonetiche, anche tra i Sassoni e le popolazioni germaniche dell'Impero carolingio, indipendentemente da quanto vi fosse ormai radicato il Cristianesimo.

Cleasby, Vigfusson (1874: 440) non sanno spiegare il significato di *mut-* o *muod-*, ma propongono per l'elemento *-spell* il valore di "fato", oltre a quello di "distruzione". Il riferimento del composto sarebbe quindi ai *Ragnarøk* e a una concezione apocalittica germanica del destino degli dèi. Si sarebbe verificato così un caso

di sincretismo: un termine della mitologia pagana sarebbe stato fatto proprio dall'autore dello *Heliand* per illustrare la fine del mondo cristiana agli ascoltatori sassoni.

Resta ora da discutere delle principali interpretazioni del significato globale del composto in antico alto tedesco. Come accennato più sopra, *mū-* potrebbe significare “bocca”: se riconduciamo *-spill* alla radice del verbo “raccontare”, il composto si potrebbe tradurre con “raccontare con la bocca”, cioè “esprimere oralmente”. Considerato che nel *Muspilli* il termine appare nel contesto del giudizio universale, è plausibile che il nome indichi la formulazione di un verdetto o di una profezia.

Se invece all'elemento *-spell / -spill* si assegna il significato di “distruggere”, il riferimento sarebbe all'uccisione mediante la bocca: Haubrichs (1995²: 321) pensa che il composto sia una *kenning* per indicare Cristo o il giudizio universale, con un riferimento ad alcuni passi biblici, quali: «Allora l'empio sarà rivelato e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua venuta» (2Ts 2:8), oppure «Convertiti dunque; altrimenti verrò presto da te e combatterò contro di loro con la spada della mia bocca» (Ap 2:16) e «Dalla bocca gli esce una spada affilata, per colpire con essa le nazioni» (Ap 9:15). La teoria di Haubrichs si scontra tuttavia con il fatto che la *kenning* è uno stilema caratteristico della sola poesia antico nordica e antico inglese, con qualche sporadico caso nello *Heliand*; essa manca del tutto nella letteratura antico alto tedesca (Krause 1930: 9). Haubrichs ne giustifica la presenza nel testo bavarese osservando che la caduta di *n* è indice di provenienza settentrionale, per cui il termine sarebbe stato mediato dalla regione basso tedesca.

Con lo stesso significato di “distruggere” sono state proposte anche altre interpretazioni del morfema *mu- / mū-*: Haug, Vollmann (1991: 1077) propongono il significato di “mondo” (*mu-* dal lat. *mundus*) o “terra (umida)” (*mū-*, morfema che si incontra nel nome medio alto tedesco *mūwerf* “talpa”, variante di *moltwerf*, *Maulwurf*, letteralmente “che getta la terra”; cfr. anche Lexer 1992, I: 2261).

In questo caso, il termine *muspilli* indicherebbe la distruzione del mondo inteso anche materialmente come terra su cui vive l'uomo.

Approfondendo l'ipotesi che il composto si riferisca a Cristo, e che esso abbia raggiunto l'area tedesca da quella sassone con questo significato, è poco plausibile che nel *Muspilli* l'immagine sia quella dell'"uccisore con la bocca", perché nell'opera bavarese il contesto in cui compare il termine è escatologico, non apocalittico; sembra più appropriato quindi interpretarlo con "Cristo avveniente" o "giudice del giudizio universale" (Zamboni 2006: 1819). Questa diversa sfumatura di significato non è da escludere poiché il termine potrebbe essersi spinto fino all'area bavarese con una semantica già scolorita; ovvero esso sarebbe sorto in area sassone come «un'invenzione lessicale *ad hoc* poi rielaborata altrove in forme più trasparenti» (Zamboni, *ibid.*). Pensando al contesto della parusia in cui il termine è utilizzato nel *Muspilli*, appare ancora meno probabile che esso abbia raggiunto l'area scandinava mediato dall'alto tedesco, dato che nelle fonti norrene la semantica è più vicina all'ambito apocalittico del testo sassone che non al contesto del giudizio universale del *Muspilli*.

Il significato del nome non si può dunque chiarire né dal punto di vista fonologico, né semantico. Seguendo le conclusioni di Laur (1987: 1194), è possibile che le forme attestate siano il risultato di una serie di rielaborazioni, diverse per ogni comunità linguistica ricevente, di un termine o un'espressione già non più comprensibile all'epoca.

CAPITOLO 2

ASPETTI LINGUISTICI E PALEOGRAFICI

2.1. Il lessico

Manganella giudica il lessico del *Muspilli* «estremamente limitato» e ne critica «la scarsità» (1960: 44; 46) osservando che alcuni termini ed espressioni sono ripetitivi, anche se usati a volte con semantica diversa, come il sostantivo *ding*, *dink* (vv. 10, 26, 80) che può significare “cosa” o “tribunale”, oppure l’aggettivo *uuenag* nei sintagmi *uuenaga sela* “l’anima afflitta” (v. 28) e *der uuenago man* “il pover’uomo” (v. 66). Tuttavia questo giudizio così severo non considera che l’opera è caratterizzata dalla ripresa di temi appartenenti al contesto religioso, giuridico e bellico e che sono espressi con un lessico proprio.

Infatti gli argomenti trattati nel poemetto richiedono una terminologia tecnica, che l’autore del *Muspilli* sa utilizzare scientemente. Diversamente da quanto ci aspetteremmo, però, il lessico strettamente religioso non è predominante: per la narrazione escatologica e apocalittica vengono impiegati effettivamente alcuni termini specifici del Cristianesimo (cfr. anche il commento al testo), e più precisamente dei prestiti: *engil*, *paradīs*, *tiuval*, *alamuosa*, *krūzi*, oltre a *Krist*, *antichristo*, *Elias* e *Satanazs*. Tra i prestiti è da includere anche *peh*, usato come metonimia dell’inferno; ma altri nomi sono calchi, di cui alcuni hanno assunto un valore prettamente cristiano (*sela*, *got*, *hella*), altri hanno conservato una valenza laica (*himil*, *kuning*) e soprattutto alcuni hanno significato sia giuridico che religioso, un aspetto che ben rispecchia quel ‘doppio binario’ tra mondo e aldilà, tra giudizio terreno e giudizio divino che funge da filo conduttore dell’opera.

La duplice valenza laica e religiosa si può riscontrare anche nella semantica del lessico giuridico (cfr. esempi in Schmidt-Wiegand 1999); le stesse sacre scritture usano una terminologia giuridica, come nella seconda lettera ai Corinzi (5:10), in cui l’apostolo Paolo afferma che «Tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo» (Kettler 1977: 166). Quindi per spiegare i concetti dottrinali relativi al peccato e al giudizio divino non stupisce che l’autore del *Muspilli* sia ricorso ai calchi semantici della terminologia del diritto germanico. Si veda per esempio il caso del sostantivo *rahha* nella locuzione *az rahhu stantan* (v. 35), che tra i suoi significati ha anche quello di “punizione”, che può essere sia un verdetto del tribunale degli uomini, sia la sentenza divina; o di *uirina* (v. 25), e suo derivato *uirinlih* (v. 10), che dal significato di “crimine” passa a quello di “peccato”. Ugualmente il verbo *stuen* (v. 25), anche nel composto *stuatago* (v. 55), che di nuovo può indicare i due tipi di giudizio.

Altri termini con doppia valenza sono l’aggettivo *suntig* “peccatore”, dove il “peccato”, etimologicamente, non è altro che “qualcosa che è avvenuto” (Kluge 1989: 714); i verbi *arstēn* “risorgere” e *arteilen* “giudicare”, in cui è il prefisso a modificare la semantica generica (rispettivamente “stare” e “dividere”) della base; *buozen* “espiare”, che letteralmente significa “migliorare”; infine i sostantivi *uuīzi* “inferno” (in origine “condanna”), *mahal* “assemblea, tribunale”, *suona* “giudizio”, *uuarch* “malvagio” e *altfiant* “antico nemico”. Per questo motivo nel *Muspilli* troviamo dei riferimenti ambigui al giudice, che non sappiamo se abbia natura terrena o divina (cfr. il commento a *himiliskin gote*, v. 29, e a *mahtigo khuninc*, v. 31), e al tribunale, che può essere anch’esso interpretato come umano o celeste (cfr. il commento a *suona*, v. 6, *ding*, v. 10, e *mahal*, v. 31).

Anche il significato del composto *uueroltrehtuuison* è duplice: nel testo queste personalità svolgono un ruolo importante di introduzione alla parte apocalittica e anch’esse si collocano tra la sfera religiosa e quella giuridica (cfr. commento al v. 37): ci immaginiamo dei saggi esperti di diritto, che operano con integrità e

rettitudine e custodiscono sia le tradizioni giuridiche che la verità dottrinale (Schmidt-Wiegand 1999: 2310-11).

Come giustamente osserva Princi Braccini (1997: 1115-16), «siamo messi in condizione di avere davanti il quadro terminologico dell'intero iter giudiziario»: può sorprendere infatti la presenza nel *Muspilli* anche di espressioni che sono di ambito esclusivamente legale, che non ha eguali nella letteratura apocalittica-escatologica biblica (Hintz 2016: 214). Si vedano il sostantivo *eigan* (v. 12), che si riferisce al possesso di beni; *kosa* (v. 40), un prestito dal latino che indica l'oggetto del dibattito; *marha* (vv. 60, 61), un territorio imperiale periferico con giurisdizione amministrativa, *miata* (vv. 67, 72), che indica qualsiasi forma di ricompensa o remunerazione; infine *mord* (v. 93), il reato di omicidio.

Nel testo emergono anche tre collocazioni specifiche: *daz mahal kipannan* ("convocare l'assemblea", v. 31), *den pan furisiz-zan* ("disertare l'appello", v. 33) e *az rahhu stantan* ("rendere conto di", v. 35). Si scorgono persino alcuni gesti simbolici della prassi giuridica, come la testimonianza delle parti del corpo della vittima (cfr. commento ai vv. 91-92: *dar scal denne hant spreghan, houpit sagen, / allero lido uuelihc unzi in den luzigun uinger*, "allora la mano parlerà, la testa dirà, / ogni membro fino al dito mignolo").

In proporzione, colpisce un numero relativamente elevato di termini bellici, che potrebbero confermare che il pubblico apparteneva alla classe nobile o guerriera: *heri* "esercito", *pāgan* "combattere", *kisindi* "schiera", *wāfanan* "armare", *wīg* "battaglia", *khenfo* "duellante", *kreftīc* "forte", *strītan* "combattere" e *arwartan* "ferire". Infatti queste scelte lessicali dell'autore possono essere comprese se si considerano i destinatari dell'opera: giudici religiosi e laici, *missi dominici*, membri della corte e il re stesso, che erano sicuramente avvezzi alle espressioni tecniche del diritto, ma che conoscevano anche le attività guerresche e i fondamenti della dottrina cristiana.

2.2. Metro e sintassi

Il manoscritto, a causa della *scriptio continua*, non svela nulla dell'impianto versificatorio del *Muspilli*. A partire dalla *editio princeps* di Schmeller (1832), si è sempre pensato che l'opera fosse composta con il verso lungo allitterante tipico della tradizione germanica; tuttavia la certezza che l'opera fosse in poesia, e che i versi fossero divisi proprio come ha pensato Schmeller, non è dimostrabile. Qualsiasi tentativo di segmentare il testo in modo differente non offre alternative migliori, sia perché ogni unità sintattico-semantica si estende su più versi, creando *enjambement*, sia perché alcune delle parole utili a chiarire la deissi e la coesione, come congiunzioni o pronomi, sono ormai illeggibili. Anche la posizione della cesura non è sempre chiara, come al v. 44: *der antichristo stet pi demo altfiante* ("L'Anticristo affianca l'antico nemico"): mentre Müllenhoff, Scherer (1864: 5), come già Schmeller (1832: 20), separano i due emistichi dopo *stet*, Steinmeyer (1916: 68), seguito da Braune, Ebbinghaus (1994¹⁷: 87) e dagli editori più recenti, pone la cesura dopo *antichristo*.

La presenza di alcune iniziali rubricate ha dato lo spunto a Minis di supporre che il componimento fosse diviso in strofe di circa cinque versi ciascuna, sulla base di un presunto schema numerologico (1966: 101; *passim*). Secondo lo studioso, infatti, nei primi diciassette versi, escluso il v. 13, si intravedono tre strofe di ampiezza simile, ognuna delle quali esprimerebbe in modo enfatico un pensiero concluso, ripreso e sintetizzato dall'ultimo semiverso: *dar pagant siu umpi* (v. 5) "allora combattono per essa", *daz ist rehto uirinlih ding* (v. 10) "è una cosa veramente terribile"; *dar quimit imo hilfa kinouk* (v. 17) "là gli giunge sufficiente conforto". Si tratta di un'ipotesi poco realistica, poiché, se non altro, queste lettere sono distribuite nel testo in modo del tutto irregolare (cfr. *infra* par. 2.6). Uno studioso che invece accoglie l'ipotesi di Minis è Kulsdom (1979), secondo il quale la strofa del «*Muspilli-Typus*» (1979: 1) avrebbe ispirato addirittura il *Nibelungenlied*.

La versificazione del *Muspilli* è effettivamente atipica: Sonderegger (1974: 52) ne descrive lo stile con le seguenti parole:

Die Verwendung des stabreimgebundenen Langzeilen verrät zwar den Versuch des vermutlich geistlichen Verfassers, das Gedicht in die alte Stil- und Formtradition zu integrieren, doch ist dies nicht mehr voll geglückt. Vielmehr zeigt das Muspilli einen starken Zerfall der Stabreimversform mit Umstellungen, Lizenzen und Abweichungen, die schon einen neuen Satzton verraten.

[L'utilizzo del verso lungo allitterante tradisce il tentativo dell'autore, probabilmente un religioso, di integrare il poemetto nell'antica tradizione stilistica e formale, ma non gli è riuscito del tutto. Piuttosto, il *Muspilli* mostra un forte declino della forma allitterante, con cambiamenti, licenze e deviazioni, che tradiscono già un nuovo tono della frase].

Il poemetto presenta senza dubbio alcuni versi lunghi allitteranti che possiamo definire 'regolari', cioè con due parole allitteranti nel primo semiverso e una nel secondo (per gli schemi metrici, cfr. Hoffmann 1981: 23-24), come il verso-chiave 57, quello che riporta il termine del titolo: *dar ni mac denne mak andremo helfan uora demo muspille* ("allora un parente non potrà aiutare l'altro nel *muspilli*"), dove il verbo *mac* e il sostantivo *mak* del primo emistichio allitterano con il termine *muspille* in chiusura del secondo. Tuttavia qui vediamo che nel secondo emistichio lo schema è *x a*, cioè la parola allitterante è quella più a destra, in questo caso per mettere in evidenza il termine *muspille*, ma in genere è più comune lo schema *a x* (Hoffmann 1981: 27). Seguono il modello *x a* anche i vv. 15, 30, 58, 59, 62 e 78. Altri versi presentano, nel secondo emistichio, lo schema *a a* (vv. 3, 39, 49, 60, 90). Sono possibili anche versi in cui allitterano una parola nel primo semiverso e due nel secondo (*enti si den lihamun likkan lazzit*, "e lascia a terra il corpo", v. 3); oppure in cui l'allitterazione manca del tutto nel primo semiverso, mentre il secondo è costituito da sole due parole allitteranti (*kisindi kiuuinnit* "conquista la schiera", v. 8).

Tra le varie anomalie, notiamo che nel *Muspilli* può allitterare anche una parola grammaticale (come l'avverbio *kerno*, v. 20, o il pronome *uuilihan*, v. 66), e forse possiamo includere qui anche *kilihaz*, v. 32, dove è il prefisso che allittera con *queman* e *chunno*.

L'opera segna il passaggio alla rima finale, che verrà utilizzata definitivamente da Otfrid nel suo *Liber Evangeliorum*; alcuni versi presentano infatti rima finale interna ai due emistichi, ma ancora in presenza di allitterazione, come il v. 37, quello che introduce il duello tra Elia e l'Anticristo: *Daz hortih rahhon dia uueroltrehtuuison* ("Io udii i saggi del mondo raccontare questo"), dove *rahhon* allittera con *-reht-* e rima con *-uuison*. Hoffmann (1981: 27-28) considera rima finale anche esempi come *herie : uuerde* (v. 7) o *kinada : sela* (v. 28) in versi che hanno anche allitterazione (gli altri casi sono i vv. 49, 62, 78, 79, 87, 96), e individua due versi in cui l'allitterazione manca del tutto per lasciare spazio alla rima finale interna ai due emistichi (*uilo : gotmanno*, v. 48, e *farprunnan: pidungan*, v. 61). Secondo Hoffmann (1981: 27-28) in alcuni versi si ravvisa già la struttura a quattro accenti che diventerà poi predominante nel periodo medio, come al v. 40: *khénfun sínt sō kréftíc, diu kōsa íst sō míhhlil*, il già citato v. 61: *diu márha íst farprúnnàn, diu séla stét pidúngàn* e il v. 62: *ni uuéiz mit uuíu púazè: sō uérit sí za uuízè*. Altri versi sono prosastici, ma con un abbozzo di schema metrico, come il v. 13, che ha ritmo giambico: *die príngent sía sar úf in hínilo rihi*.

Già Müllenhoff (1859: 381), citando Lachmann, affermava che i versi del *Muspilli* «oft ganz ohne regel seien» ("sono spesso senza regole") e che vi sono diversi ipermetri. Secondo Bertelsmeier-Kierst (2013: 461), la presenza di rima finale (sia interna ai due semiversi, sia tra due versi) è il segnale che la poesia antico alto tedesca si stava evolvendo abbandonando progressivamente il verso lungo allitterante. Anche per Hoffmann (1981: 27-28) la coesistenza nel *Muspilli* di più stili rifletterebbe le tappe delle rielaborazioni dell'opera nel tempo, quindi i casi di rima finale sarebbero una prova di datazione tarda del poemetto, vicina

all'epoca di Otfrid, come confermerebbe la presenza di una stessa espressione nelle due opere (*dar ist lip ano tod, liocht ano finstri*, v. 14; *Thar ist lib ana tód, liocht ana finstri* [*Liber Evangeliorum*, I, 18, 9], cfr. *supra* par. 1.2).

La scelta dell'autore del *Muspilli* di applicare, seppure in modo irregolare, il metro tradizionale germanico a un testo di argomento cristiano ha spinto gli studiosi a formulare diverse ipotesi. Secondo Kartschoke (1990: 80) la familiarità del pubblico con la *oral poetry* di contenuto laico ne ha favorito la 'contraffazione' da parte dei religiosi: la brevità del *Muspilli* suggerisce infatti che fosse un'opera di tradizione orale, che poi ha trovato forma scritta. Questa tesi potrebbe essere confermata dal primo emistichio del v. 37 *Daz hortih rahhon*, dove la prima persona singolare *ih*, enclitica, allude a un cantore, e il verbo *horen* "udire" fa pensare a dei versi declamati. Secondo altri, queste irregolarità, o meglio, questi continui cambi di stile, potrebbero essere un indizio della presenza di interpolazioni oppure il segnale che l'opera sia composta – come già lasciano supporre i diversi temi accostati – e che si basi su più antografi eterogenei (Burov 2016: 141). Considerando gli argomenti trattati dal *Muspilli*, che oscillano fra il mondo umano e quello divino, non è inverosimile che anche il suo stile possa essere una combinazione di prosa e poesia, quasi a rappresentare le due sfere.

I versi lunghi allitteranti possono alternare infatti con frasi in prosa, la cui sintassi è particolarmente d'effetto («wuchtig», Ehri-smann 1918: 148); sono presenti sia semplici frasi dichiarative, come *pidiu ist durft mihhil* "perciò è una grande necessità" (v. 18), sia costruzioni ipotattiche anche articolate, soprattutto nei passi più didascalici, così da obbligare a una lettura più lenta. Si notino ad esempio i vv. 94-98, che costituiscono un raro esempio, per l'epoca, di frase complessa (Sonderegger 1974: 244), che consiste in una principale (*dar ni ist eo so listic man*) seguita da una relativa (*der dar iouuiht arliugan megî*), una consecutiva (*daz er kitarnan megî tato dehheina*), una finale (*niz al fora demo khuninge ki-*

chundit uerde) e un'avversativa (*uzzan er iz mit alamusanu furi-megi / enti mit fastun dio uirina kipuazti*).

Si osservano anche delle costruzioni enfatiche adatte alla predicazione, come il verbo in posizione iniziale (*suilizot lougiu der himil* “brucerà di fiamme il cielo”, v. 53; *prinnit mittilagart* “arderà il mondo”, v. 54; *uerit denne stuatago in lant, / uerit mit diu uuiru* “verrà dunque il giorno del giudizio sulla terra, / andrà [...] con il fuoco”, v. 55-56) (Schrodt 2004, § 185: 198-99), e la dislocazione a sinistra *hus in himile, dar quimit imo hilfa kinuok* “una casa in cielo, là gli giunge sufficiente conforto” (v. 17), in cui il referente *hus*, oltre a essere in posizione marcata, è ripreso anaforicamente dall'avverbio *dar*. Questo verso è interessante anche perché allo stesso tempo segue il regolare metro germanico, con allitterazione di *h-*, che collega due sostantivi nel primo emistichio e uno nel secondo. Sono costruzioni enfatiche anche le catafore dei vv. 19, 37 e 48, che spostano il focus sul referente posto al verso successivo, imponendo un *enjambement*: [...] *daz in es sin muot kispane, / daz er kotes uuillun kerno tuo* “che il suo animo lo sproni a questo: / a compiere di buon grado la volontà di Dio” (vv. 19-20), dove il pronome *es* anticipa l'oggettiva successiva; *Daz horthih rahhon dia ueroltrehtuuison, / daz sculi der antichristo mit Eliase pagan* “Io udii i saggi del mondo raccontare questo, / che l'Anticristo si batterà con Elia” (vv. 37-38), dove il pronome coreferente è in posizione accentuata all'inizio del v. 37, ma induce a concentrarsi sul duello tra Elia e l'Anticristo al verso successivo; infine *doh uuanit des uilo ... gotmanno / daz Elias in demo uuige aruuartit uerde* “Eppure molti uomini di Dio ritengono questo, che Elia sarà ferito nella battaglia” (vv. 48-49), dove di nuovo troviamo il pronome, questa volta il dimostrativo *des*, che anticipa l'oggettiva seguente (per esempi simili nel Taziano, cfr. Hinterhölzl, Petrova, Solf 2005: 175-76; cfr. anche Schrodt 2004, § 136: 148).

2.3. Datazione e dialetto

Per quanto riguarda la datazione dell'opera, se si considerano l'epoca in cui è stato prodotto il codice e, nel testo, le allusioni alla situazione giuridica dell'epoca carolingia, si può ipotizzare che la redazione sia avvenuta anch'essa negli anni giovanili di Ludovico il Germanico, per una uguale funzione moralizzatrice del *Sermo* donatogli (cfr. *supra* par. 1.3). Il richiamo a *diu marha* (vv. 60-61), una tipica circoscrizione di confine carolingia, non aiuta nella determinazione degli anni di redazione dell'opera, in quanto potrebbe riflettere sia la situazione politica stabilita nell'817 dalla *Ordinatio imperii* di Ludovico il Pio, sia il periodo successivo alla sua morte († 840), quando i suoi tre eredi Ludovico il Germanico, Carlo il Calvo e Lotario si scontrarono per l'attribuzione dei territori fino al Trattato di Verdun dell'843.

Per la trascrizione del poemetto nel codice di Monaco si può pensare invece a un periodo più tardo, successivo alla morte di Ludovico il Germanico († 876), quando ormai il volume non era più percepito come dono, e un copista, forse un membro della corte imperiale (Bischoff 1981: 188), si sentì libero di riutilizzarlo, inserendovi proprio quell'opera che era stata indirizzata, forse, al giovane re.

Anche l'esame paleografico della mano che ha inserito il *Muspilli* ha prodotto solo risultati contrastanti (Bischoff 1980: 151; Bischoff 1971: 123). Si è ipotizzato che sia stato Ludovico stesso, o sua moglie Emma (808-876), ad aggiungere il poemetto tra le pagine del sermone (Haug 1977: 26 e nota 4); in questo caso l'876, anno di morte di entrambi, sarebbe il *terminus ante quem* per la redazione e trascrizione dell'opera. Tuttavia quest'ultima teoria non ha avuto molto seguito, sia perché nel testo si noterebbe un maggiore influsso della varietà francone da loro parlata, sia perché è improbabile che Ludovico abbia voluto sciupare il dono ricevuto, annotandovi un testo in volgare in forma così disordinata; inoltre sicuramente egli avrebbe potuto disporre di fogli di pergamena migliore e incaricare della trascrizione un amanuense esperto.

Tentativi di individuare un'epoca più precisa basandosi sulle numerose varianti lessicali, morfologiche e ortografiche sono destinati a fallire, perché le oscillazioni all'interno di tutti questi aspetti possono avere cause sia geografiche che cronologiche, fornendo informazioni contraddittorie; se ne deduce con certezza solo che il nostro *codex unicus* è una copia di un antigrafo, perché se il testo fosse stato trascritto a memoria, l'aspetto linguistico sarebbe più omogeneo.

L'analisi può svolgersi quindi soltanto contemporaneamente sul piano temporale e sul piano geografico; infatti alcuni elementi lessicali possono aiutare a ricostruire il quadro dialettale del *Muspilli*, che mostra prevalentemente tratti bavaresi, ma è meno unitario di quanto si pensi: per esempio il verbo *suannan*, *suonnan* ("giudicare") è effettivamente tipico, anche se non esclusivo, del tedesco superiore, ma nell'opera è usato tre volte anche il suo sinonimo (*ir-*, *ar-*) *teilan*, che è più diffuso nei testi franconi (Freudenthal 1949: 126).

2.3.1. Indicazioni lessicali

Il confronto lessicale tra il *Muspilli* e le opere coeve permette di individuare almeno le dinamiche dei testi dell'epoca; infatti Bergmann (1971: 312-13) tratta numerosi casi di parole che sono diffuse in determinate tradizioni letterarie più che in precise aree dialettali, a dimostrazione del fatto che i principali autori del tempo circolavano tra area francone, alemanna e bavarese e potevano influire sulle scelte lessicali di altre opere. Per esempio Bergmann cita termini molto comuni come *bald*, *firbrinnan*, *irfurben*, *heiz* e *huggen*, che sono presenti nel *Muspilli*, ma che sono specifici solo di Otfrid di Weißenburg (area francone) e di Notker di San Gallo (area alemanna); oppure *kempfo* e *loug*, caratteristici della traduzione del Taziano (area francone) e ancora di Notker; oppure *merren* e *bi-midan*, questa volta tipici del Taziano e di Otfrid. Particolari somiglianze si notano soprattutto tra il *Muspilli* e il *Liber Evangeliorum*

di Otfrid, che non solo condividono la formula binaria (*dar ist lip ano tod, liobt ano finstri* (cfr. commento al v. 14), ma sono le uniche due opere che usano i nomi *antikristo* e *satanas*.

Altrettanti termini sono invece specifici del lessico cristiano arcaico di area tedesca superiore: *himilzungal* (“firmamento”, v. 4), *stūēn* (“espiare”, v. 25) e *harēn* (“invocare”, v. 27); forse non è casuale che questi siano concentrati nella prima parte dell’opera, mentre più avanti sarebbero stati soppiantati da espressioni provenienti da missioni anglosassoni (Haug, Vollmann 1991: 1070; Reiffenstein 1958b: 32-34).

Anche se non si tratta di dialettismi veri e propri, la compresenza di elementi lessicali sia bavaresi che franconi fa supporre una tradizione testuale stratificata.

2.3.2. L’allitterazione

Anche l’allitterazione può fornire indicazioni cronologiche e dialettali del testo. Per esempio, nel verso *ni uueiz mit uuiu puaze: so uerit si za uuize* (v. 62), è evidente l’allitterazione della semivocale labiale. Poiché nel *Muspilli* sono presenti casi di allitterazione anche di parole grammaticali (cfr. *supra* par. 2.2), il pronome *uuiu* fornirebbe un’ulteriore conferma che l’opera non possa essere sorta prima della fine dell’VIII secolo: infatti originariamente esso iniziava per spirante (germ. **hwe-*), ma già nei manoscritti più antichi la consonante iniziale era attestata irregolarmente, soprattutto in area superiore (Braune, Heidermanns 2018¹⁶, § 153, *Anm.* 1, γ: 201). Dato che *uuiu* qui allittera con altre parole inizianti per semivocale, la frase può essere stata formulata solo dopo la caduta dell’aspirazione iniziale. Simile è il caso della frase *lossan sih ar dero leuuo uazzon* (v. 82), dove il verbo *lossan* allittera con il sostantivo *leuuo*: anche in questo caso l’allitterazione è possibile solo dopo che quest’ultimo ha perso l’aspirazione iniziale (germ. **hlaiwa*), fenomeno che si verifica nello stesso periodo.

Le allitterazioni *pardisu : pu* (v. 16) e *pehhes : pina : piutit* (v. 22) sembrano rafforzare l'ipotesi dell'origine tedesca superiore dell'opera, poiché *pardisu*, *pehhes* e *pina* sono prestiti con l'iniziale sorda originaria, che può allitterare solo con termini che hanno subito la mutazione alto tedesca $b > p$. Tuttavia Bergmann (1971: 313-14) fa notare che gli stessi prestiti sono attestati anche con la sonora (per esempio in Notker prevale *bīna* invece di *pīna*), per cui questi esempi di allitterazione sarebbero possibili anche con l'occusiva *b* senza l'assordamento tipico del tedesco superiore, cosa che lascerebbe aperta l'ipotesi dell'influsso del francone (renano meridionale) nell'antigrafo o nel nostro testimone del *Muspilli*. In generale Bergmann dubita che le parole allitteranti aiutino a stabilire il dialetto dell'opera, e che essa sia stata composta sin dall'inizio in una «Mischsprache» “lingua mista” (Bergmann 1971: 316), se si immagina come ambiente di redazione la cerchia della nobiltà carolingia, dove sicuramente c'erano molti contatti tra parlanti più dialetti. Anche fissare la datazione di eventuali stratificazioni è impossibile, oltre che inutile, perché il testo potrebbe essere stato scritto o copiato da un estensore non inesperto, ma anziano, avvezzo a usi ortografici arcaici.

2.3.3. Tracce morfologiche

La morfologia non è di particolare aiuto per stabilire luogo e datazione del *Muspilli*. Le desinenze non forniscono indicazioni univoche sull'origine del testo: nella flessione debole di nomi e aggettivi incontriamo soprattutto la desinenza *-un*: (*lihhamun*, v. 3, *uuillun*, v. 20, *khenfun*, v. 40, e *luzigun*, v. 92), che è più diffusa nel tedesco superiore, ma anche la desinenza *-on* (*euuigon*, v. 41, *uueroltrehtuuisson*, v. 37), che è più frequente in francone, anche se le oscillazioni sono diffuse in testi di vari dialetti. Anche il pronome personale accusativo singolare nella forma abbreviata *in* (v. 19) rispetto a *inan* (v. 45) è più comune in francone, mentre *inan* non ha una connotazione dialettale particolare. Dal punto di vista cronologico, abbiamo da una parte la conferma che l'originale non possa risalire a

prima dell'inizio del IX sec., perché non c'è più nessuna desinenza del dativo plurale in *-m* (Bergmann 1971: 311), dall'altra abbiamo un arcaismo, il pronome dimostrativo al genitivo singolare *desse* (v. 103) con flessione interna (*des-*) invece che esterna (aat. *desse-s*), attestato nell'*Isidoro* e in altre testimonianze arcaiche meridionali (Mazzuoli Porru 1964: 200-01).

2.3.4. Variazioni fonetiche

Nel IX secolo l'evoluzione fonetica è molto dinamica e quindi mancano ancora regole ortografiche stabili; per questo motivo la presenza o assenza di una variante, nonché la sua frequenza, non costituiscono prova certa né di datazione, né di collocazione dialettale. Per fissare le coordinate del testo – tenendo presente che potrebbe esserci uno scarto di alcuni decenni tra la redazione dell'opera e la sua trascrizione – si può tentare un'analisi ortografica, anche se il *Muspilli* presenta una difficoltà aggiuntiva: a volte prevale una forma, con pochissime attestazioni della corrispondente variante, che suggerisce una determinata ipotesi; altre volte prevale un'altra forma, che porta a conclusioni opposte. Quindi area dialettale ed epoca di redazione / trascrizione, come nell'analisi del paragrafo precedente, si devono valutare contestualmente, ma senza pretendere dati conclusivi.

Alcuni esiti di seconda rotazione consonantica «portati all'estremo» (Mazzuoli Porru 1964: 199) confermano la coloritura bavarese, o comunque tedesca superiore, del *Muspilli*: le occlusive sonore *b*, *g* si assordano; la occlusiva sorda *p*, nei casi in cui subisce la regolare affricazione, si spirantizza ulteriormente in *f* dopo liquida e nasale; e la occlusiva sorda *k* si affrica. Questi mutamenti sono ben visibili graficamente, sempre che il valore fonico dei grafemi sia univoco e che siano stati letti o ricostruiti correttamente. Qui solo alcuni esempi:

- *b > p* a inizio parola: *prinnan* (v. 26), *parno* (v. 33), *perga* (v. 51); all'interno di parola dopo vocale: *upiles* (v. 70), *lepenten* (74a); in fine di parola *lip* (vv. 14, 41, 82).

- $g > k$ (*kk*, *ck*, *c*) a inizio parola: *kerno* (v. 20) e *rehtkernon* (v. 42); all'interno di parola dopo vocale: *likkan* (v. 3), *huckan* (v. 23); in fine di parola: *tac* (v. 1), *kinuok* (v. 17). In posizione finale l'occlusiva può evolversi ulteriormente fino ad affricarsi (*uuarch*, v. 39, *enihc*, v. 52, *piehc*, v. 60): questo sarebbe un tratto molto tardo (Mazzuoli Porru 1964: 201).
- $p > pf > f$: *khenfun* (v. 40), *helfan* (vv. 43, 57); l'affricata si semplifica in *f* già nel corso del IX secolo (Braune, Heidermanns 2018¹⁶, § 131, *Anm.* 5: 172).
- $k > kh$ (*ch*, *h*, *kkh*) a inizio parola: *khuninc* (v. 31), *chunno* (v. 32); all'interno di parola, soprattutto dopo *r*: *marha* (vv. 60, 61, 79), *kimarchot* (v. 77) nella geminata: *uuechant* (v. 80), *quekkhen* (v. 86). Anche nei prestiti vi possono essere rese diverse: la grafia *ch* in *Christ* (v. 101) e *antichristo* (vv. 38, 44) potrebbe essere una semplice variante grafica di *k*; in *chruci* (v. 100) la grafia *ch* è da considerare più recente di *kh* (Mazzuoli Porru 1964: 201).

Le eventuali oscillazioni che non presentano il mutamento fanno pensare a un influsso francone (soprattutto renano), sebbene tali varianti siano attestate anche in area superiore (Bergmann 1971: 311). Per esempio *habet* (v. 66) / *hapet* (vv. 69, 99); *gote* (vv. 27, 29) / *kotes* (v. 20), *ding* (v. 10) / *dink* (v. 26) e diversi casi di prefisso *gi-* / *ki-*, come *gihalot* (v. 7) / *kihalont* (v. 11).

Per quanto riguarda il vocalismo, la sua evoluzione in antico alto tedesco inizia a notarsi a livello grafico proprio a cavallo tra l'VIII e il IX secolo, ma ancora nel IX secolo inoltrato le oscillazioni sono molto frequenti, tanto da risultare anch'esse poco significative per fissare il dialetto e la datazione del *Muspilli*. Vediamo alcuni casi:

- il germ. **ai* si evolve regolarmente nell'aat. *ei* (tranne quando segue *r*, *w* oppure *h*, che provoca la monottongazione in \bar{e} , come in germ. **saiw(a)lō* > aat. *sēla*, vv. 2, 6, 28, 61); tuttavia nel *Muspilli* sono presenti alcuni casi di \bar{e} anche in un contesto fonologico diverso: *ēnihc* (v. 52), *stēn* (v. 55) e *hēligo*

(v. 101), che dovrebbero presentare l'evoluzione *ei* (cfr. ted. *einig, heilig, stein*): si tratta di casi non insoliti proprio nei due dialetti più riconoscibili nel *Muspilli*, il bavarese e il francone, e diffusi in manoscritti poco accurati di questa epoca (Braune, Heidermanns 2018¹⁶, § 44, *Anm.* 4: 70).

- il germ. **au* passa a *ou* nel corso del IX secolo; nel testo abbiamo ancora due forme arcaiche: *lauc* (v. 23) e *augit* (v. 102), ma già *touuan* (v. 1), *poum* (v. 51), *lougiu* (v. 53) e *houpit* (v. 91).
- l'evoluzione del germ. **eu*, visibile graficamente già in fonti dell'VIII secolo, ha esiti diversi a seconda dell'area dialettale (Braune, Heidermanns 2018¹⁶, § 47: 74-75): in francone si notano chiaramente i passaggi *eu* > *eo* > *io* quando la vocale della sillaba successiva è aperta o semichiusa, mentre quando quest'ultima è chiusa, anche l'esito è più chiuso, *eu* > *iu*. In bavarese invece l'evoluzione dipende dalla consonante che segue il dittongo, indipendentemente dalla vocale successiva: se segue dentale o *h*, l'esito tende a essere più aperto, mentre se segue una consonante labiale o velare, l'esito è più chiuso. Nel *Muspilli* vi sono varianti poco chiare: seguendo questa distinzione, possiamo considerare bavarese germ. **leuhtaz* > aat. *lioht* (v. 14); però germ. **beudan* > aat. *piutit* (v. 22) presenta da una parte la labiale sorda iniziale, tipica del tedesco superiore, dall'altra un dittongo chiuso più tipico del francone, mentre in bavarese, per la dentale successiva, ci aspetteremmo un dittongo *io*. Lawson (1969: 349-50) nota la coesistenza nell'opera di una forma più arcaica *neoman* (v. 15) e di una più recente *nioman* (v. 76) così come nel Taziano, l'unica altra opera coeva che contiene entrambe le forme, mentre in genere i testi dell'epoca scelgono coerentemente una variante o l'altra; in questo caso, poiché nel Taziano le oscillazioni dipendono da mani diverse, lo stesso si può ipotizzare per il *Muspilli*.

- la vocale germ. * \bar{o} si evolve in antico alto tedesco nel corso del IX secolo nel dittongo *ua* ~ *uo* (cfr. Steinmeyer 1892³: 40), con forme che si alternano per tutto il secolo, con una predominanza di *ua* in alemanno e francone renano meridionale, e di *uo* in bavarese e francone. Nel *Muspilli* coesistono per esempio *suonu* (vv. 65, 71, 99a), *suonnan* (v. 85) accanto a *suannan* (v. 74a) e *suanari* (v. 74); similmente, troviamo *pluot* (v. 50), *guotero* (v. 88), ma anche *puaze* (v. 62), *kipuazti* (v. 98) e *gipuazzit* (v. 99). Quindi non si può far risalire l'originale a prima dell'inizio del IX secolo (Bergmann 1971: 311), perché nel testo la dittongazione del germ. * \bar{o} è già compiuta; mentre dal punto di vista dialettale la presenza di entrambe le forme dittongate impedisce di stabilire un'origine univoca del testo.
- anche gli esiti della vocale germ. * \bar{e}_2 coesistono nell'opera: quelli più diffusi nel IX secolo sono *ia* e *ie*, con un progressivo aumento di quest'ultimo, indebolito rispetto all'altro. Nel *Muspilli* si incontrano entrambe le possibilità: per esempio *hiar* (v. 30), *miatun* (v. 72), ma anche *piehc* (v. 60). La presenza di *ie* può far pensare a una datazione tarda, ma la grafia è già ben attestata nella prima metà del IX secolo (Braune, Heidermanns 2018¹⁶, § 17, 2, a: 37).

Gli indebolimenti sono spesso un utile indizio di receniorità del testimone, come il caso della preposizione *za*, che si conserva con vocalismo pieno in tre casi (vv. 7, 23, 62), a fianco di nove casi in cui è già indebolita in *ze* (vv. 27, 34, 63, 65, 71, 77, 80, 89, 99a) (Steinmeyer 1892³: 40).

La mancanza di metaforia palatale di *a* breve, perché impedita dal nesso liquida + consonante, invece, è un tratto molto evidente in bavarese (Braune, Heidermanns 2018¹⁶, § 27, *Anm.* 2, b, β : 46), che è effettivamente presente anche nel *Muspilli* nelle forme *ki-starkan* (v. 42), *aruuartit* (v. 49), *marrit* (v. 67), *kitarnit* (v. 68) e nel superlativo *altist* (v. 22). Per il caso di *selida* cfr. commento al v. 15.

Tutte queste forme più o meno evolute si possono giustificare solo collocando tra l'originale e il nostro testimone almeno un

antigrafo, in appoggio alla tesi che il testo del *Muspilli* abbia attraversato una fase di trasmissione orale, ma che sia pervenuto mediato da una o più copie scritte.

Ipotesi più precise su datazione e area dialettale non sono possibili, dato il quadro troppo vario, che conferma solo lo stadio linguistico del IX secolo, con una prevalenza di elementi bavaresi e alcune forme più vicine al francone renano. Si può concordare con Reiffenstein (1958b: 64, nota 143), che gli elementi franconi siano quelli più recenti, mentre è da considerare chiusa la discussione su uno stadio precedente bassofrancone: Minis (1966), travisando Krogmann (1937), che studiando lo *Heliand* pensava di aver rinvenuto anche nel *Muspilli* degli elementi settentrionali, viene in seguito confutato da Krogmann stesso (1967).

2.3.5. Oscillazioni grafiche

Un'oscillazione grafica interessante è la fricativa labiodentale sorda espressa da *f* oppure *u*, anche per scrivere la stessa parola, come *fora* (v. 96) e *uora* (vv. 35, 57), *finstri* (vv. 10, 14) e *uinstri* (v. 25), oppure *fuir* (vv. 10, 21), *uuir* (v. 59) e *uuiru* (v. 56). Altre parole iniziano indifferentemente per *f* oppure *u*. I tentativi di Baesecke (1918: 415-16) e di Minis (1966: 51) di dimostrare che l'opera è composita, tratta da una fonte che predilige *f* e un'altra che predilige *u*, non portano a risultati soddisfacenti, poiché i due studiosi cercano di giungere a risultati opposti, interpretando diversamente questi casi, inclusi quelli nei prefissi, come *farprunnan* (v. 61) / *uarprinnit* (v. 58). L'alternarsi dei grafemi *f*~*u* si verifica anche in caso di iniziale dopo prefisso, come *arfurpit* (v. 59) / *piuallan* (v. 46), oppure all'interno di parola dopo vocale, come *kitriufit* (v. 50) / *auar* (vv. 11, 82). In realtà anche queste oscillazioni rientrano nei numerosi casi di varianti coesistenti nel testo, e poiché non prevale nettamente una forma su un'altra, non offrono indizi utili.

In alcune parole si incontra una geminata che non si giustifica né etimologicamente, né fonologicamente. È il caso di *arteillan* (v.

86), *suannan* (v. 74a) e *suonnan* (v. 85). Queste grafie alternative non hanno alcun valore per stabilire la datazione del testo, perché nel tedesco superiore affiorano anche in epoca arcaica (Braune, Heidermanns 2018¹⁶, § 359, *Anm.* 1: 410), e qui potrebbero essere semplicemente un esempio di insicurezza del copista, che in altri casi omette la geminata dove invece sarebbe necessaria: *al⟨l⟩ero* (v. 19, 34), *man⟨n⟩o* (v. 19, 81) e *den⟨n⟩e* (v. 65).

2.4. Le incertezze del copista

I casi in cui l'amanuense sembra aver avuto esitazioni sono numerosi. La lettera *h* è quella che egli ha sbagliato più spesso, tanto che Finger (1977: 8, nota 21) ha ipotizzato che l'estensore fosse romanofono. L'errore più frequente che compie è la prostesi: i casi sono *hauar* invece di *auar* (vv. 11, 82), *heuigon* invece di *eu⟨u⟩igon* (v. 41), *heo* invece di *eo* (vv. 60, 94) e *hiouuiht* invece di *iouuiht* (v. 94). La mano sbaglia persino il nome *Elias*, scrivendolo *helias* (v. 41) e *hlias(es)* (vv. 49, 50). Il caso contrario, l'aferesi di *h*, è solo uno: *apet* invece di *hapet* (v. 99). All'interno di parola la *h* manca solo in *re⟨h⟩t-* (vv. 10, 64, 67; al v. 83 è una congettura), ma la sincope di *h* in questo termine era molto diffusa nei manoscritti del tempo, quindi non si tratta di un fenomeno grafico particolarmente significativo, anche se Braune, Heidermanns (2018¹⁶, § 154, *Anm.* 6, b, α: 204) segnalano che il fenomeno si inizia a vedere soprattutto in mediofrancone.

Il copista sembra aver avuto difficoltà anche a tracciare il numero esatto di aste delle lettere *u*, *uu*, e *i*, così che spesso è caduta una lettera, più raramente ne è stata aggiunta una o le due sono state confuse; la presenza di errori di natura ottica, e non acustica, come questi è un'ulteriore dimostrazione che il testo è stato copiato da un altro manoscritto e non è stato trascritto a memoria. I casi di prostesi sono solo due: *iist* invece di *ist* (v. 10) e *uuora* invece di *uora* (v. 35); il copista ha aggiunto un'astina anche in *uula*, invece di *uilo* (v. 48) e in *uurina* invece di *uirina* (v. 98). Più frequente è

la sincope di *i*, che si riscontra in *k⟨i⟩uuinnit* (v. 8), *uu⟨i⟩rdit* (v. 39), *uu⟨i⟩ze* (v. 62) e *qu⟨i⟩mit* (v. 89); quest'ultimo esempio però è dubbio perché la parola è scritta molto vicino al margine esterno del f. 121v (rigo 93) ed è pressoché illeggibile; Braune, Ebbinghaus (1994¹⁷: 88; apparato critico) leggono ⟨q⟩*uimit* e dubitano di un'altra proposta di lettura *qimit*. Rientra qui anche il caso di *u⟨i⟩r⟨i⟩ho* (v. 56), in cui le due *i* possono essere cadute per una sillabazione poco attenta della parola, che ha lasciato solo *ur-* alla fine del rigo e *-ho* all'inizio di quello successivo (cfr. f. 121r, righe 60-61).

Per esprimere la semivocale labiale, invece di *uu* troviamo la *u* semplice in *u⟨u⟩elih(a)* (v. 34, 64), *kiu⟨u⟩erkot* (v. 36), *u⟨u⟩eiz* (v. 66), *u⟨u⟩iht* (v. 90) e *u⟨u⟩az* (v. 93). In altri contesti la grafia *u* per indicare la semivocale labiale è comune se preceduta da consonante (come in *suilizot*, v. 53) oppure quando la semivocale è seguita da vocale (come in *touuan*, v. 1 e *uunt*, v. 46) (Braune, Heidermanns 2018¹⁶, § 105: 147).

Altre sviste riguardano le lettere *n* e *r*: i due casi di sincope *finst⟨r⟩i* (v. 14) e *ui⟨n⟩ger* (v. 92) potrebbero essere stati causati anch'essi dalla difficoltà del copista di vedere bene il numero di astine, mentre l'unica apocope del testo (*piualla⟨n⟩*, v. 46) deriva forse da una dimenticanza del copista (o da una lacuna già presente nell'antigrafo) di sciogliere un segno di abbreviazione della nasale. Il caso di *artruknnet*, invece, emendato in *artruknent* (v. 52), può essere interpretato sia come erroneo raddoppiamento di *n* e accidentale caduta di nasale nella desinenza, oppure come metatesi delle lettere *ne* / *en*.

Due errori di trascrizione si sono generati inoltre quando il copista è andato a capo: una volta la mano ha ripetuto *daz* alla fine del rigo e all'inizio di quello successivo (f. 120v, righe 46-47), mentre poco più sopra (f. 120v, righe 39-40) ha sillabato *rihc/che* (cioè *rihhe*, v. 35). Il primo caso è chiaramente una dittografia; il secondo possiamo considerarlo alla stessa stregua, anche se la ripetizione riguarda la resa di *h* con due varianti grafiche, *hc* e *ch*.

L'amanuense sembra poco esperto non solo per non aver saputo gestire lo specchio di scrittura (cfr. *infra* par. 2.6), ma anche

per aver separato alcune parole in modo errato e per aver lasciato staccati dei morfemi che avrebbero dovuto formare un composto: per esempio sul f. 61r, rigo 16, si legge chiaramente *himi lorihi* invece di *himilo rihi* (v. 13) e sul f. 121r, rigo 58, *prinnitmit tilagart* invece di *prinnit mittilagart* (v. 54). Queste imprecisioni potrebbero rafforzare l'ipotesi che lo scriba non fosse madrelingua tedesco e che quindi avesse difficoltà a riconoscere le parole.

Per i filologi queste inesattezze pongono il problema se uniformare la grafia o lasciare i morfemi separati; a parte i casi palesemente da emendare, come quello appena visto di *mittilagart*, o anche quello di *antichristo* (v. 44), che nel manoscritto appare chiaramente come *anti christo* (f. 120v, rigo 42), altre situazioni sono più dubbie. Per esempio l'*hapax himilzungalon* (v. 4, f. 61r, rigi 4-5) risulta staccato perché il copista è andato a capo separando proprio i due elementi del composto *himil/zungal*, ma gli editori sono concordi nello scegliere la grafia unita, a differenza di un composto simile, *himilo rihi* (v. 13), trascritto, come visto sopra, in modo errato, ed emendato lasciando i due morfemi lessicali staccati. Lo stesso vale per le tre parti del composto *uueroltrehtuuison* (v. 37), che sul f. 120v (rigi 41-42) sono visibilmente scritte separate, rendendone dubbia l'interpretazione (cfr. commento).

Le incertezze emergono anche con la negazione *ni*: poiché nel manoscritto le parole sono spesso molto ravvicinate tra loro e le lettere non presentano sempre la legatura, è difficile giudicare se la particella *ni* proclitica sia scritta attaccata o staccata, come nel caso di *ni kitar* (v. 33) e *ni scolta* (v. 72), che i filologi restituiscono come sintagmi, ma che nel manoscritto hanno la particella visibilmente unita (rispettivamente f. 120v, rigo 37, e f. 121r, rigo 77). La negazione proclitica contratta con il verbo 'essere' *nist* (v. 15) è dubbia, perché le lettere sono frutto di congettura, in quando non distinguibili sul margine esterno screpolato (f. 61r, rigo 17), mentre si legge chiaramente *niz* (v. 96), in cui la particella *ni* si è fusa con il pronome *iz* (f. 121v, rigo 99). Altri tipi di contrazione sono sporadici: solo una volta il pronome personale risulta en-

clitico di un verbo, con elisione della desinenza, *hortih* (v. 37; nel manoscritto *hor tih*, f. 120v, rigo 41), e tre casi di contrazione di congiunzione e pronomi personale enclitico *denner* (vv. 63, 67, 99a), accanto a *denne er* (vv. 65, 71).

2.5. Gli emendamenti

Le operazioni che il filologo compie per sanare il testo sono di vario tipo. Come visto al paragrafo precedente, le parole che presentano aggiunta o caduta di determinate lettere sono ricorrenti e quindi facilmente emendabili; altri errori meno sistematici si possono correggere aiutandosi con il contesto. Gli interventi effettuati dal copista invece vengono semplicemente accolti.

Gli errori più comuni sono sempre la caduta o l'aggiunta di una o più lettere in tutte le posizioni, come *p⟨e⟩hhe* (v. 26), *m⟨a⟩hal* (v. 31), *is⟨t⟩* (v. 94), *uena⟨ga⟩* (v. 28), *uug^r* invece di *uuir* (v. 59, qui anche con aggiunta di *i* in apice da parte del copista), e *ueurit* invece di *uerit* (v. 62). Anche la mancanza di *a* in *d⟨a⟩z* (v. 67) è da considerare un errore: infatti l'abbreviazione *dz* si diffonderà solo nel tardo medioevo (Schneider 2014³: 90). Si possono incontrare nel testo anche metatesi (*lihot* invece di *lioht*, v. 14) e casi di sostituzione di lettere che potrebbero provenire da un'erronea lettura dell'antigrafo, come *domo* invece di *demo* (v. 47) o *uurant* invece di *uarant* (v. 79). La compressione della scrittura può aver portato anche a delle aplografie (*demanne*, emendato in *demo manne*, v. 63, e *mannohhein*, emendato in *manno nohhein*, v. 72).

Nel caso invece di lacune causate dai danni alla pergamena e all'inchiostro, non resta che la *divinatio*. Infatti la pergamena, soprattutto quella dei ff. 61 e 121 attigui ai fogli di guardia che dovevano proteggere il libro, è di bassissima qualità e ha contribuito a rendere illeggibili molte lettere. L'inchiostro si è sbiadito per il trascorrere del tempo e a causa delle sostanze chimiche utilizzate a inizio Ottocento dal bibliotecario di Monaco Bernhard Joseph Docen, il quale, con questo rimedio, avrebbe voluto far riaffiorare

i pigmenti, ma invece ha contribuito a guastarli del tutto (cfr. *infra* par. 2.7).

A causa di queste lacune, sono numerose le lettere da integrare aiutandosi con il contesto, a partire dalla prima parola dell'opera, <s>*in*, la cui iniziale non si riesce a leggere trovandosi molto vicino alla rilegatura. Un esempio simile è *to<d>* (v. 14), una parola scritta sul margine esterno del f. 61r, in un punto in cui la pergamena è molto screpolata. Non sempre le congetture trovano d'accordo tutti i filologi, come nel caso dell'inizio del v. 50, dove è solo un'ipotesi che le prime parole del primo rigo del f. 121r fossero *so daz*. Nell'apparato critico di Braune, Ebbinghaus (1994¹⁷) le parole parzialmente illeggibili sono segnalate indicando ogni lettera mancante con un doppio punto, anche se il numero di lettere mancanti è approssimativo, valutando lo spazio di pergamena rimasto.

Alcune lacune più ampie presuppongono la congettura di intere parole, soprattutto sul f. 121v; anche in questo caso si tratta soprattutto delle porzioni di testo scritte sul margine esterno (per esempio <diu> / *sela*, v. 61, *kita<rnit stentit>*, v. 68) dove la pergamena è più rovinata, oppure all'interno, vicino alla rilegatura (per esempio *so <daz>*, v. 73), oppure sul primo e ultimo rigo della pagina, scritti troppo vicino al margine superiore o inferiore, che sono rovinati o ritagliati. Per esempio Braune, Ebbinghaus (1994¹⁷: 80) correggono e completano *uuenac*, sul primo rigo del f. 121r, in *uuenaga*, v. 28, anche se oggi questa parte è del tutto cancellata e non si può verificare la correttezza dell'emendamento; oppure aggiungono *uuerde*, al v. 49, ipotizzando che per completare la frase occorresse questa forma verbale, del tutto illeggibile sull'ultima riga, nel punto più vicino alla rilegatura del f. 120v.

2.6. Aspetti paleografici

Le caratteristiche paleografiche del *Sermo de Symbolo* e quelle del *Muspilli* sono molto diverse. L'opera latina è vergata in una minuscola carolina ben tratteggiata: il *ductus* è posato, con parole e

righe spaziate; le maiuscole sono in capitale rustica, usata anche per scrivere la dedica. I margini della pagina sono molto ampi: il notevole dispendio di pergamena conferma che il manoscritto potesse essere un dono prezioso. Esso si è preservato fino a oggi in queste perfette condizioni, a parte poche tracce di una mano del XVI secolo sul f. 120r (Fischer 1966, tavola XV: 17).

La raffinatezza del codice è guastata solo dall'inserzione del *Muspilli*: a parte le righe scritte sui margini inferiori dei ff. 119v e 120r, che sono eseguite con un tratto abbastanza curato (cfr. tavole, pp. 156-57), le pagine che riportano il *Muspilli* prima e dopo il sermone latino contrastano per il *ductus* irregolare e l'aspetto disordinato, senza tratti riconducibili a una scuola scrittoria identificabile (Baesecke 1950: 201), a parte singoli casi di somiglianze con altre mani, come la resa grafica dell'indebolimento della nasale *m* > *n* davanti a labiale (*khenfun*, v. 40), tratto eventualmente da valutare dal punto di vista fonetico, ma comunque tipico della mano δ del Taziano (Braune, Heidermanns 2018¹⁶, § 123, *Anm.* 1, d: 164).

Il copista è stato giudicato inesperto (Schmeller 1832: 6), anche perché sembra non aver saputo calcolare sufficiente spazio per trascrivervi l'opera completa: con il procedere della copiatura in *scriptio continua*, le righe e le parole si infittiscono e occupano tutti i margini, tanto che le lettere più vicine alla rilegatura sono spesso indecifrabili, mentre alcune parole scritte lungo il margine superiore risultano tagliate a metà orizzontalmente, a causa della rifilatura dei fogli. Fischer (1966, tavola XV: 17) descrive la mano che ha trascritto il *Muspilli* «unbeholfen und unsicher» («maldestra e incerta»), per la presenza di lettere non proporzionate – a volte molto grandi, a volte molto piccole – o addirittura tracciate al di sopra del rigo.

Hintz (2016: 211) ha osservato che la differenza di *ductus* nelle righe trascritte sui margini inferiori dei ff. 119v e 120r, redatti dalla stessa mano del resto del *Muspilli* ma con tratti molto più posati e lettere più spaziate tra loro, potrebbe non essere casuale: le parole riportate in questi punti del manoscritto in modo calligrafico esprimono il monito cruciale che chi non ha agito correttamente

in vita non potrà sperare nella clemenza divina, e che è necessario compiere la volontà di Dio per evitare di bruciare nella pece (vv. 19-27). Si noti anche che questo passo è trascritto appena sotto la preghiera conclusiva del sermone latino, come se l'amanuense avesse voluto abbinare i due passi affini.

Nel *Muspilli* alcune iniziali sono maiuscole; nessuna è usata nei nomi propri, secondo l'uso scrittorio dell'epoca, e tutte indicano un inizio di frase (che non corrisponde necessariamente a un inizio di verso nell'edizione). Sono riconoscibili come maiuscole, in base ai tratti tipici della scrittura carolina, due *S*: una sul f. 61r, rigo 6 (*Sorgen*, v. 6) e una sul f. 120v, rigo 35 (*So*, v. 31); una *N* in fondo al f. 121r, rigo 77 (*Ni*, v. 72); e diversi casi di *D*: le prime iniziano solo sul f. 120v, righe 39, 41, 52 (*Dar*, v. 35, *Daz*, v. 37; *Doh*, v. 48), mentre le altre si concentrano tutte sull'ultima pergamena: sul f. 121r, righe 61, 66, 70, 74 (*Dar*, v. 57, *Diu*, v. 61, *Denne*, v. 65, *Daz*, v. 68) e sul f. 121v, righe 82, 83, 85, 90, 91, 97, 101, 102 (*Denne*, v. 75, *Daz*, v. 76, *Denne*, vv. 77, 79, 85, 87, *Dar*, v. 94, e di nuovo *Denne(r)*, vv. 99 e 99a). Si deve perciò escludere che le iniziali avessero la funzione di segnalare una pausa di lettura o la scansione delle frasi nella recitazione, come dimostra soprattutto il caso delle congiunzioni *Daz*, che non sono a inizio frase.

Lo stesso vale per la punteggiatura, usata dall'amanuense in modo apparentemente incoerente. Si nota un ampio utilizzo del puntino per separare tra loro le parole, ma a volte esso le separa singolarmente, a volte a gruppi. Un altro segno di interpunzione impiegato senza una evidente logica è la virgola, mentre il punto e virgola si incontra prima delle iniziali maiuscole. A causa dell'infittirsi del testo e delle righe sugli ultimi fogli, la punteggiatura si riduce e talvolta separa gruppi di parole più lunghi, ma non sparisce del tutto.

Il copista non usa abbreviature; solo sporadicamente, e anche in questo caso più spesso nei fogli finali, utilizza il segno & per indicare la terminazione verbale *-et*: f. 120r, rigo 31 (*haret*, v. 27); f.

120v, rigo 41 (*hapeta*, v. 36), f. 121r, righe 67, 73, 75, 76 (*stet*, v. 61, *habet*, v. 66, *hapet*, v. 69) e f. 121v, rigo 102 (*hapet*, v. 99).

A volte, quando si accorge di un errore, la mano opera alcune piccole correzioni inserendo in apice la lettera dimenticata (per esempio *k^huning*, v. 96; f. 121v, rigo 99), oppure riscrivendo, calcando con la penna, la lettera giusta sopra quella errata (per esempio *uuederemo*, v. 7; f. 61r, rigo 8, dove la *o* è riscritta sopra una *h*).

2.7. Principali trascrizioni ed edizioni

Lo studio del manoscritto incomincia nel 1817, anno in cui il bibliotecario della allora *Königliche Hofbibliothek* di Monaco di Baviera, Bernhard Josef Docen (1782-1828), staccò dal codice le pagine relative al *Muspilli* e avvisò Jacob Grimm della sua scoperta. Probabilmente fu Docen che vi versò sopra dei reagenti chimici (Santoro 2007: 209 e nota 4), che peggiorarono lo stato dell'inchiostro e macchiarono irrimediabilmente la pergamena, anche se forse, sul momento, il bibliotecario riuscì a leggere qualche parola nei punti più critici prima che l'inchiostro sbadisce del tutto. Questo gli permise di eseguirne la prima trascrizione, alla quale però non fece seguire alcuna edizione; anzi il suo lavoro si perse e venne recuperato, e pubblicato, da Conrad Hofmann solo nel 1866. I fogli staccati da Docen vennero ritrovati nel 1830, due anni dopo la sua morte, dal filologo berlinese Hans Ferdinand Maßmann, il quale segnalò il rinvenimento ad Andreas Schmeller, che così poté curarne la prima edizione.

La *editio princeps* di Schmeller (1832) è un lavoro molto accurato: ogni passo del testo è accompagnato dalla relativa edizione diplomatica e traduzione in tedesco moderno. L'edizione riporta anche fedelmente la punteggiatura e altri segni visibili sul manoscritto. Tuttavia per colmare le lacune delle parole illeggibili Schmeller fu costretto a operare molte congetture, anche arbitrarie (Santoro 2007: 207), che comunque costituiranno la base delle edizioni successive.

Sia Maßmann che Schmeller svolsero anche, indipendentemente uno dall'altro, una trascrizione dei fogli, entrambe ormai perdute; le loro annotazioni furono utilizzate da Karl Bartsch (1857: 13) e poi da Ferdinand Vetter (1872: 88) per realizzare la propria edizione. Prima di loro compì un'edizione del *Muspilli* anche Wilhelm Wackernagel (1839), che confrontò la sua lettura del manoscritto con quella di Schmeller. Il lavoro di Wackernagel fu utilizzato anche da Bartsch. Altre edizioni e traduzioni dell'epoca, ormai obsolete e che hanno avuto poco seguito, sono quella di Piper (1883), Bötticher (1894) e Storck (1905).

Fondamentali sono invece i *Denkmäler* di Müllenhoff, Scherer (1864 e 1873²), la cui terza edizione è rielaborata da Elias von Steinmeyer (1892³): il curatore cerca di rendere l'opera di Müllenhoff e Scherer più accessibile, con un apparato critico più agile e alcuni piccoli interventi ai testi (Steinmeyer 1892³: VII); inoltre in apparato può aggiungere le scelte ecdotiche di Wilhelm Braune, che nel frattempo aveva pubblicato la sua edizione (1875). Il lavoro di Braune, qui proposto per l'analisi (cfr. *infra* cap. 3), è quello che avrà più fortuna grazie al suo *Althochdeutsches Lesebuch*, che continua a essere ristampato con nuovi curatori. Dopo aver rieditato l'opera di Müllenhoff e Scherer, Steinmeyer pubblica la sua personale edizione (1916), che vuole aderire a una visione ecdotica più moderna, che sia meno 'interventista' (Steinmeyer 1916: V, critica l'abuso delle congetture nella *restitutio textus*). Sia la terza edizione di Müllenhoff, Scherer (1892³), sia quella nuova di Steinmeyer (1916) sono le più citate dagli studi critici fino al 1962, anno in cui esce la nuova edizione di Braune a cura di E.A. Ebbinghaus, considerata ora la più autorevole.

L'edizione di Sievers (1924), invece, che parte da Steinmeyer 1916 (Sievers 1924: 33), si discosta da questa e dalle altre per la presenza degli accenti, utili per l'analisi del metro, e per la disposizione dei versi, lasciati come verso lungo solo nei punti in cui la struttura è riconoscibile come tale, mentre quelli che sono emistichi nelle altre edizioni sono disposti uno sotto l'altro.

Oggi si possono consultare anche l'edizione di Haug, Vollmann (1991), Schlosser (2004²), Müller (2007) e Santoro (2022). L'edizione di Haug, Vollmann (1991) è tratta dallo studio preparatorio di Haug stesso (1977), con una traduzione leggermente rielaborata; la base è comunque Steinmeyer (1916) (Haug 1977: 35, nota 31), necessaria per integrare i punti illeggibili e per alcune scelte ecdotiche, come l'espunzione dei vv. 74a e 99a, mancanti infatti sia in Steinmeyer (1916) che in Haug. Nei loro lavori Schlosser e Müller non dichiarano quale edizione abbiano preso a modello, ma entrambi indicano nella bibliografia essenziale la terza edizione di Müllenhoff, Scherer (a cura di Steinmeyer, 1892³), anche se accolgono l'integrazione del verbo finale *fardoleta* e i due versi interpolati 74a e 99a come in Braune, Ebbinghaus (1994¹⁷). L'edizione di Santoro (2022) invece prende in considerazione anche le primissime trascrizioni.

CAPITOLO 3

TESTO, TRADUZIONE E COMMENTO

3.1. L'edizione di Braune, Ebbinghaus

L'edizione qui riportata, curata da Braune, Ebbinghaus (1994¹⁷), è la più diffusa tra studenti e studiosi, ed è stata scelta, come anche Santoro (2007: 234), «in ossequio alla tradizione» e poiché ormai determinate congetture sono «costitutive di una sorta di 'textus receptus'». È il testo numero XXX (pp. 86-89) dell'*Althochdeutsches Lesebuch* di Wilhelm Braune, pubblicato per la prima volta nel 1875. L'antologia ha avuto molta fortuna; a partire dalla nona edizione del 1928, la cura del volume è passata a Karl Helm, mentre a partire dalla quattordicesima edizione del 1962 l'antologia è curata da E.A. Ebbinghaus, il quale ha decisamente ampliato l'apparato critico che era disponibile fino alla tredicesima edizione. In apparato si trovano indicate le lezioni e le lacune del manoscritto, oltre alle differenze di lettura dei *loci* critici da parte di altri filologi. Si deve tenere presente tuttavia che nel testo non si distinguono i tipi di intervento: Ebbinghaus indica con il solo corsivo sia le integrazioni di lettere, sia emendamenti e congetture più sostanziali, rimandando all'apparato critico per capire cosa è attestato nel manoscritto. Molto utile è l'ampio commento (*Literarische Nachweisungen*: 170-73), anch'esso molto più ampio nella versione di Ebbinghaus che nelle edizioni precedenti.

3.2. La traduzione e il commento

La nuova traduzione proposta tiene conto delle scelte interpretative delle edizioni tedesche più recenti: Schlosser (2004²), Haug, Vollmann (1991) e Müller (2007), e soprattutto di quelle italiane: a parte quella di Baragiola (1882), corretta dal punto di vista interpretativo, ma non letterale e composta in un italiano ormai arcaico, è interessante il confronto con le traduzioni di Mazzuoli Porru (1964) e Manganella (1966), che si discostano una dall'altra per alcune scelte lessicali e soprattutto per il diverso modo di interpretare i termini *selida* (v. 15) e *uueroltrehtuuison* (v. 37) (cfr. commento). Entrambe le traduzioni, come anche la nostra, cercano di risolvere la frequente ripetizione nel testo della congiunzione *denne*: si tratta di un connettivo molto usato anche da Otrfid per esprimere l'idea di futuro (Schrodt 2004, § 124: 129), ma in italiano può essere reso in modo più vario con “allora”, “quindi”, “poi”, anche se ogni scelta porta a una sfumatura di significato diversa, perché la frase assume di volta in volta valore finale o temporale o condizionale. Per esempio il *denne* del v. 16 *denne der man in paradisu pu kiuuinnit* (“quando l'uomo ottiene un posto in paradiso”) è tradotto con “se” da Manganella (1966: 75) e con “allora” da Mazzuoli Porru (1964: 212).

Una difficoltà di traduzione è costituita dal verbo *sculan* (ted. *sollen*), che può svolgere la funzione di ausiliare del futuro oppure avere l'accezione del dovere, della necessità (Schrodt 2004, § 4: 6); in generale il dubbio è consistito nel decidere se tradurre con un verbo coniugato al presente o al futuro in mancanza di un avverbio o di una congiunzione che desse indicazioni chiare. Anche se l'opera narra ciò che avverrà alla fine dei tempi, vi si trovano soprattutto predicati al presente, sicuramente per motivi estetici, per evitare una pesante ripetizione dell'ausiliare (Brandt 1987: 724). Ugualmente non è necessario rendere il testo tradotto solo con verbi al futuro, per evitare la cacofonia delle troppe forme tronche dell'italiano, e perché in antico alto tedesco non era

necessario rispettare la *consecutio temporum* come in latino (cfr. Schrodt 2004, § 182: 196). Anzi l'uso alternato di presente e futuro può rimarcare il discorso dell'opera, che è sempre a cavallo tra il mondo reale contingente e l'aldilà che attende l'uomo.

Ad ogni modo, oggi la Filologia ha l'esigenza di una «corretta trasmissione della cultura medievale nella contemporaneità» (Molinari 2002: 9), quindi la versione qui proposta cerca di mediare tra la fedeltà filologica al testo-fonte e l'apertura al lettore non specialista, che necessita di un testo facilmente fruibile.

Il commento che segue la traduzione vuole essere il luogo in cui approfondire qualsiasi aspetto – che sia linguistico, stilistico, contenutistico o filologico – che favorisca una più approfondita comprensione di singole espressioni o parole, e concorrere contestualmente a una più chiara visione globale dell'opera.

3.3. Testo e traduzione

. . . sin tac piqueme, daz er touuan scal.
uuanta sar so sih diu sela in den sind arheuit,
enti si den lihhamun likkan lazzit,
so quimit ein heri fona himilzungalon,
5 daz andar fona pehhe: dar pagant siu umpi.
sorgen mac diu sela, unzi diu suona arget,
za uuederemo herie si gihalot uuerde.
uuanta ipu sia daz Satanazses kisindi kiuuinnit,
daz leitit sia sar dar iru leid uuiridit,
10 in fuir enti *in* finstri: daz ist *rehto* uirinlih ding.
upi sia auar kihalont die die dar fona himile quemant,
enti si dero engilo eigan uuiridit,
die pringent *sia* sar uf in himilo rihi:
dar ist lip ano *tod*, *lioh*t ano finstri,
15 selida ano sorgun: *dar nist* neoman siuh.
denne der man in *pardisu* pu kiuuinnit,
hus in himile, dar quimit imo hilfa kinuok

... [che] venga il suo giorno, in cui morirà.
Perché nel momento in cui l'anima si leva in viaggio
e lascia a terra il corpo,
arriva un esercito dal firmamento,
5 l'altro dalla pece infernale: allora combattono per essa.
Deve preoccuparsi, l'anima, finché non arriverà il verdetto
su quale dei due eserciti la porterà via.
Poiché se la conquista la schiera di Satana,
questa la conduce subito dove avrà origine il suo dolore,
10 nel fuoco e nell'oscurità: è una cosa veramente terribile.
Se invece la portano via coloro che giungono dall'empireo,
e diventa proprietà degli angeli,
essi la portano subito su, nel regno dei cieli:
là c'è vita senza morte, luce senza tenebre,
15 una dimora senza preoccupazioni: là nessuno è sofferente.
Quando l'uomo ottiene un posto in paradiso,
una casa in cielo, là gli giunge sufficiente conforto.

pidiu *ist durft* mihhil
allero manno uuelihemo, daz in es sin muot kispene,
20 daz er kotes uuillun kerno tuo
enti hella fuir harto uuise,
pehhes pina: dar piutit der Satanasz altist
heizzan lauc. so mac huckan za diu,
sorgen drato, der sih suntigen uueiz.
25 uue demo in uinstri scal sino uirina stuen,
prinnan in pehhe: daz ist rehto paluuc dink,
daz der man *haret* ze gote enti imo hilfa ni quimit.
uuanit sih kinada diu uuenaga sela:
ni ist in kihuctin himiliskin gote,
30 uuanta hiar in uuerolti after ni uuerkota.

- Perciò è una grande necessità
per chiunque, che il suo animo lo sproni a questo:
20 che compia di buon grado la volontà di Dio
ed eviti con veemenza il fuoco dell'inferno,
la pena della pece: lì l'inveterato Satana annuncia
la fiamma rovente. Quindi deve pensarci,
preoccuparsi molto, chi si sa peccatore.
25 Guai a chi deve espiare i propri peccati nell'oscurità,
bruciare all'inferno: è una cosa veramente tremenda,
che l'uomo invochi Dio e non gli giunga alcun conforto.
Si augura clemenza, l'anima afflitta:
ma non è nella mente del Dio celeste,
30 perché qui nel mondo non agì adeguatamente.

So denne der mahtigo khuninc daz mahal kipannit,
dara scal queman chunno kilihaz:
denne ni kitar parno nohhein den pan furisizzan,
ni allero manno uuelih ze demo mahale sculi.
35 dar scal er uora demo rihhe az rahhu stantan,
pi daz er in uuerolti [er?] kiuuerkot hapeta.
Daz hortih rahhon dia uueroltrehtuuison,
daz sculi der antichristo mit Eliase pagan.
der uuarch ist kiuuafanit, denne uuirdit untar in uuic arhapan.
40 khenfun sint so kreftic, diu kosa ist so mihhil.
Elias stritit pi den euuigon lip,
uuili den rehtkernon daz rihhi kistarkan:
pidiu scal imo helfan der himiles kiuualtit.
der antichristo stet pi demo altfiante,
45 stet pi demo Satanase, der inan uarsenkan scal:
pidiu scal er in deru uuicsteti uunt piuallan
enti in demo sinde sigalos uuerdan.
doh uuanit des uilo . . . gotmanno,
daz Elias in demo uuige aruuartit uuerde.

- Quando allora il potente re convocherà l'assemblea,
vi giungerà ognuna delle stirpi:
perché nessun uomo oserà disertare l'appello,
nessuno di coloro che devono [andare] al tribunale.
- 35 Là egli renderà conto, davanti al sovrano,
di cosa finora abbia fatto al mondo.
Io udii i saggi del mondo raccontare questo,
che l'Anticristo si batterà con Elia.
Il malvagio è armato, allora viene ingaggiata la battaglia tra loro.
- 40 I duellanti sono così forti, la questione è così grave.
Elia combatte per la vita eterna,
vuole rinsaldare il regno per i giusti:
perciò lo aiuterà chi governa il cielo.
L'Anticristo affianca l'antico nemico,
- 45 affianca Satana, che lo sprofonderà:
perciò cadrà ferito sul campo di battaglia
e sarà sconfitto in questo modo.
Eppure molti uomini di Dio ritengono questo,
che Elia sarà ferito nella battaglia.

50 *so daz Eliases pluot in erda kitriufit,*
so inprinnant die perga, poum ni kistentit
enihc in erdu, aha artruknent,
muor varsuuilhit sih, suilizot lougiu der himil,
mano uallit, prinnit mittilagart,
55 *sten ni kistentit, uerit denne stuatago in lant,*

uerit mit diu uuiru uirho uuison:
dar ni mac denne mak andremo helfan uora demo muspille.
denne daz preita uuasal allaz uarprinnit,
enti uuir enti luft iz allaz arfurpit,
60 *uuar ist denne diu marha, dar man dar eo mit sinen*
[magon piehc?
diu marha ist farprunna, diu sela stet pidungan,
ni uueiz mit uuiu puaze: so uerit si za uuize.
Pidiu ist demo manne so guot, denner ze demo mahale quimit,
daz er rahono uueliha rehto arteile.
65 *denne ni darf er sorgen, denne er ze deru suonu qui mit.*
ni uueiz der uuenago man, uuelihan uuartil er habet,
denner mit den miaton marrit daz rehta,
daz der tiuual dar pi kitarnit stentit.

- 70 *der hapet in ruouu rahono uueliha,*
daz der man *er enti sid* upiles kifrumita,
daz er iz allaz kisaget, denne er *ze* deru suonu quimit;
ni scolta sid manno nohhein miatun *intfahan*.
So *daz* himilisca horn kilutit uuiridit,
enti sih der *suanari ana den* sind arheit
- 74a [der dar suannan scal toten *enti* lepenten],
- 75 *denne* heuit sih mit imo herio meista,
daz ist allaz so pald, daz imo nioman kipagan ni mak.
denne uerit er *ze deru* mahalsteti, deru dar kimarchot ist:
dar uuiridit *diu suona*, die man dar io sageta.
denne uarant engila uper *dio* marha,
- 80 uuechant deota, uuissant ze dinge.
denne scal manno gilih fona deru moltu arsten.
lossan sih ar dero *leuuo* uazzon: scal imo auar sin lip piqueman,
daz er sin *reht* allaz kirahhon muozzi,
enti imo after sinen tatin *arteilit* uuerde.

- Costui ha in computo ognuna delle cose
70 cattive che l'uomo prima o poi commise,
affinché dica tutto ciò, quando arriverà al tribunale;
di conseguenza, nessuno dovrebbe accettare la corruzione.
Quando il corno celeste verrà suonato
e il giudice si metterà in cammino
74a [che là giudicherà i morti e i vivi],
75 allora si leverà con lui il più grande degli eserciti,
esso è talmente fiero, che nessuno potrà opporvisi.
Poi egli andrà al tribunale che vi è designato:
là avverrà il giudizio di cui si è sempre detto.
Poi avanzeranno gli angeli fino ai confini del mondo,
80 sveglieranno le genti, indicheranno l'assemblea.
Allora ognuno degli uomini risorgerà dalla polvere,
si libererà del peso del tumulto: riavrà il suo corpo,
affinché possa esporre tutta la sua situazione giuridica
e venga giudicato secondo le sue azioni.

- 85 *denne der gisizzit, der dar suonnan scal*
enti arteillan scal toten enti quekkhen,
denne stet dar umpi engilo menigi,
guotero gomono: gart ist so mihhil:
dara quimit ze deru rih tungu so uilo dia dar ar resti arstent.
- 90 *so dar manno nohhein uuiht pimidan ni mak,*
dar scal denne hant sprehhan, houpit sagen,
allero lido uuelihc unzi in den luzigun uinger,
uuaz er untar desen mannun mordes kifrumita.
dar ni ist eo so listic man der dar iouuiht arliugan megi,
- 95 *daz er kitarnan megi tato dehheina,*
niz al fora demo khuninge kichundit uuerde,
uzzan er iz mit alamusanu furimegi
enti mit fastun dio uirina kipuazti.
denne der paldet der gipuazzit hapet,
- 99a *denner ze deru suonu quimit.*
- 100 *uuirðit denne furi kitragan daz frono chruci,*
dar der heligo Christ ana arhangan uuard.
denne augit er dio masun, dio er in deru menniski anfenc,
dio er duruh desse mancunnes minna far^{doleta}.

- 85 Poi si siederà colui che qui deciderà,
e giudicherà i morti e i vivi,
mentre si disporrà tutto intorno lo stuolo di angeli,
di uomini pii: è così grande, la schiera:
allora si recheranno al tribunale così in quantità,
[coloro che si ridestano dal riposo.
- 90 Così là nessuno degli uomini potrà eludere nulla,
allora la mano parlerà, la testa dirà,
ogni membro fino al dito mignolo,
quale omicidio egli commise tra gli uomini.
Nessuno sarà mai tanto astuto da riuscire a mentire su qualcosa,
95 da poter nascondere alcuna azione,
che non venga riferito tutto davanti al re,
a meno che egli non lo abbia prevenuto con l'elemosina
e abbia espiato i peccati con il digiuno.
Allora diventerà fiducioso colui che ha espiato,
99a quando arriverà al giudizio.
- 100 Sarà poi esposta la sacra croce,
su cui Cristo santo fu appeso.
Allora egli mostrerà le ferite che subì nella vita terrena,
che sopportò per amore del genere umano.

3.4. Commento

1. sin: La frase è mutila e manca il referente dell'aggettivo possessivo *sin*, che potrebbe essere l'uomo al momento della morte.

1. piqueme. La lacuna non permette di capire perché il verbo (*pi-*) *queman* “venire” sia coniugato all'ottativo presente; considerando il tema dell'opera, si può ritenere possibile, qui, un uso particolare di questo modo verbale per esprimere il futuro con valore iussivo, ben attestato nella traduzione francone del Taziano (Scaffidi Abbate 1981: 308-09), che abbiamo già visto essere un'opera coeva molto vicina culturalmente e linguisticamente al *Muspilli* (cfr. *supra* parr. 1.2., 2.2., 2.3.1 e 2.3.4).

1. touuan. Il verbo *touwen* (< germ. **dau-jan*) si è estinto in tedesco, ma prosegue nelle lingue scandinave (isl. *deyja*, sved. *dö*) e, mediato dall'antico nordico, nell'ingl. *to die*. Notare l'allitterazione con *tac*. Subito viene introdotto il tema dell'escatologia individuale: l'uomo muore e la sua anima si separa dal corpo; intanto essa attende l'arrivo di due schiere, degli angeli e dei diavoli, che si scontreranno per contendersela.

1. scal. Si tratta di un verbo preterito-presente che l'autore del *Muspilli* usa come ausiliare del futuro per profetizzare un evento epico («episches Futur», Brandt 1987: 723), come alternativa al verbo coniugato al presente accompagnato da un avverbio di tempo. Si noti che *scal*, la parte flessa del complesso verbale, occupa la posizione finale della secondaria, costruzione che si stava già imponendo nel IX secolo (Schrodt 2004: § 190).

2. sela. Il sostantivo è attestato solo nelle lingue germaniche (< germ. **sai-wa-l-ō*). Nelle fonti letterarie esso possiede già il significato cristiano di “anima” (ted. *Seele*), però la vicinanza con la radice germ. **saiw-a(-z)* / **saiw-i(-z)* “lago” (ted. *See*), dall'ie. **sei-*, **soi-* “umido”, fa pensare a un'origine pagana del termine e a una possibile credenza che l'uomo, prima della nascita e dopo la morte, abitasse in acque lacustri.

2. sind. Il termine allittera con *sela* mettendo in risalto l'immagine del viaggio dell'anima. Oggi del sostantivo prosegue solo la variante prefissata aat. *gisind*, ted. *Gesinde*, "servo, persona al seguito di qualcuno [e che lo accompagna in viaggio]" (< germ. **ga-sinþ-ōn*). Deriva dalla radice ie. **sent-* "prendere una direzione", da cui il germ. **sinþ-* "viaggio", corradicale del verbo germ. **sand-jan*, da cui aat. *senten* (ted. *senden*) "inviare". Per un altro significato di *sind* "via, strada", nel senso di "modo", cfr. v. 47. Per l'altro corradicale *kisindi* cfr. v. 8. Insieme al verbo *arheuit*, cfr. v. 74.

3. enti si den lihhamun likkan lazzit. Si noti la struttura del verso: a differenza dello schema metrico più comune, qui abbiamo solo una parola che allittera nel primo semiverso e due nel secondo, che sono anche le uniche due del semiverso. Il verbo *lāzzan* forma la costruzione *accusativus cum infinitivo* (Schrodt 2004, § 74: 79).

4. himilzungalon. L'elemento più interessante del composto è il sostantivo *zungal* "stella", dal germ. **tungl-a-*, di origine indoeuropea incerta. Questo termine, neutro, non deve essere confuso con il femm. *zunga* (ted. *Zunge*, "lingua"). Il composto si incontra anche nell'as. *himiltungal* / *hebantungal* e nell'an. *himintungl*, dove però il significato è quello concreto delle stelle in cielo (Masser 1987: 1203). Come osserva Minis (1966: 18), il morfema *himil-* è adesinenziale: potrebbe essere indizio di antichità del composto, poiché in altri costrutti simili nel testo l'elemento modificatore è declinato, come *himilo rihi* (v. 13) (anche se nell'edizione i due morfemi sono scritti staccati) e *mittilagart* (v. 54), oltre al derivato *sigalos* (v. 47).

5. pehhe. È un prestito dal lat. *pix*, *picem* "pece", utilizzato in antico alto tedesco per indicare l'inferno in senso cristiano accanto al sinonimo *hella* (cfr. v. 21), ma con un significato ancora più rilevante: dato che si contrappone allo *himilzungalon* del verso precedente, che rappresenta un luogo preciso, anche per *pehhe* dobbiamo considerare che esprima uno spazio molto concreto in cui si subiranno i tormenti eterni (Masser 1987: 1203). La presen-

za dell'esito di seconda rotazione *hh*, *h* dimostra che il termine era già ben inserito nel lessico cristiano antico alto tedesco prima dell'insorgere del mutamento.

5. dar pagant. Oltre al significato più comune di “combattere”, il verbo aat. *bāgen* possiede quello giuridico di “condurre una controversia”. Nel testo possono essere validi entrambi. L'avverbio *dar* può avere valore locale o temporale; scelgono la prima accezione Manganella (“ivi”; 1966: 75) e Mazzuoli Porru (“colà”; 1964: 212), lasciando però incerto il riferimento al cielo o agli inferi. È più appropriato perciò rendere *dar* con l'avverbio temporale “allora”, che ribadisce il momento della morte dell'individuo.

6. mac. Il verbo modale *magan*, *mugan* ha subito nei secoli uno spostamento semantico: oggi (ted. *mögen*) indica la volontà o la possibilità, mentre nell'antico alto tedesco poteva indicare sia la capacità fisica di compiere un'azione, sia il dovere di svolgerla (DWB, XII: 2460).

6. suona. Più avanti (v. 78) lo stesso termine verrà usato per indicare il giudizio universale. La sua etimologia è incerta: Köbler (2014⁶) lo accosta al germ. **sōnō*, **swōnō* < ie. **svō-* / **svōan-* / **svē-* “riconciliare”; anche secondo Kluge (1989: 714) l'etimologia non è chiara, ma trova un'attinenza con l'an. *sóa* “sacrificare, uccidere”, per cui il concetto sotteso sarebbe quello della vittima sacrificale. In entrambi i casi, il sostantivo indica una soluzione pacifica o rituale di una controversia, un atto giuridico volto a riavvicinare i contendenti e a ristabilire la concordia sociale. Il termine porta al ted. *Sühne* “espiazione”, con uno spostamento semantico dall'ambito giuridico a quello religioso: una riconciliazione con Dio mediante una penitenza con cui pagare per i propri peccati. Nel *Muspilli* il termine potrebbe essere ambivalente, e rappresentare entrambi i piani, quello legale e quello escatologico. Questo è un termine tipico dell'area tedesca superiore, dove il sinonimo più settentrionale *tuom* (cfr. ingl. *doom*) non è attestato (Freudenthal 1949: 81). Per i corradicali *suanari* e *suannan*, cfr. vv. 74-74a. Per il sinonimo parziale *mahal*, cfr. v. 31.

7. uuederemo herie [...] gihalot uuerde. Si noti la doppia allitterazione a chiasmo *w / h* nel primo semiverso, e poi *h / w* nel secondo.

8. uuanta ipu. Entrambe le congiunzioni significano “se, nel caso in cui, poiché”.

8. kisindi. È un corradicale prefissato di *sind* (v. 2), ma in questo caso è neutro (< germ. **ga-senþ-ja*) con valore collettivo. Indica quindi un gruppo di “accompagnatori”, che si possono configurare come schiera o seguito di un capo.

10. in fuir enti in finstri. Si tratta di una formula binaria allitterante, i cui due sostantivi sono declinati all'accusativo essendo complementi di moto a luogo retti dal verbo *leiten* “condurre” (v. 9). Nella poesia antico alto tedesca queste espressioni sono poco frequenti, rispetto alle opere antico inglesi e antico nordiche (Meyer 1889: 283; cfr. gli esempi nelle altre due lingue a partire dalla p. 253), ma sono presenti nel *Wessobrunner Gebet* (ed. Braune, Ebbinghaus 1994¹⁷) e nello *Hundesegen* (ed. Steinmeyer 1916), entrambi provenienti dalla stessa area bavarese e di epoca abbastanza prossima a quella del *Muspilli*.

10. uirinlih. È un aggettivo derivato dal sostantivo aat. *firina* “crimine” con il suffisso *-lih*. Esprime un concetto giuridico che poi si estende all'ambito cristiano per indicare il peccato (cfr. vv. 25 e 98). L'aggettivo conserva il suo significato etimologico di qualcosa di molto negativo. Infatti la radice germ. è **fer-* (poi innalzata a **fir-* per effetto del suff. *-in*), che a sua volta risale all'ie. **per-*, che esprime un'esperienza pericolosa (lat. *peritus*, *periculum*; cfr. anche il corradicale ted. *Gefahr*).

10. ding. In questo verso il significato è generico, ma si tratta di un termine giuridico che indica la causa in tribunale, una questione da dibattere. Infatti nell'antichità germanica il *thing* era il luogo dell'assemblea pubblica, aperta a tutti gli uomini liberi, durante la quale si discuteva anche dei crimini e delle pene da infliggere ai colpevoli. Il *thing* era quindi anche un tribunale (come al v. 80). Etimologicamente si lega all'ie. **tenk-*, che indica una

certa dimensione temporale, cioè il periodo appropriato perché vi si svolgesse l'assemblea. Al v. 40 vedremo il sinonimo *kosa*, un prestito dal lat. *causa* (da cui it. *causa* e *cosa*, con un ampliamento di significato da "oggetto del dibattimento", "questione giuridica" a "oggetto" in generale). Oggi in tedesco si può usare anche un altro termine con il significato sia generico di "cosa" che giuridico di "questione", *Sache* (aat. *sahha*), con la stessa evoluzione semantica del lat. *causa*.

11. auar. L'avverbio avversativo introduce lo scenario opposto, se vincono gli angeli.

11. himile. Il termine è riconducibile all'ie. **kemel-* (> germ. **hemil-a*), derivato a sua volta da una base che indica il culmine di qualcosa, quindi anche la volta celeste, il punto più alto del firmamento. Per estensione semantica, il cielo come sede di Dio.

12. engilo. È un prestito dal lat. *angelus*, mediato dal got. *aggilus*, a sua volta dal gr. ἄγγελος (*ángelos*) "messaggero". Kettler (1977: 73) fa notare che il prestito (al posto del calco aat. *boto*) è tipico del contesto escatologico e indica una delle figure appartenenti al seguito del Cristo giudicante che si erge sul tribunale. Troviamo il prestito anche nel *Liber Evangeliorum* di Otfrid (V, 20, 19, ed. Erdmann, Wolff 1973: 249) e nei passi escatologici del Taziano (per esempio 90, 6 e 152, 1, ed. Sievers 1966: 130; 228).

12. eigan. È un aggettivo sostantivato ("proprio", "proprietà"), tratto dal participio passato del verbo preterito-presente *eigan* "avere, possedere" (in senso giuridico), dal germ. **aigan-ōn* "impossessarsi". La radice ie. è **ēik-* "prendere"; da questa derivano anche due sostantivi: uno con il consonantismo esito della Legge di Verner, germ. **aig-an* "proprietà", attestato solo in antico nordico e antico inglese, e uno con gli esiti della Legge di Grimm, germ. **aih-ti*, da cui l'aat. *ēht*, un astratto che indica sempre "possessione, proprietà, beni" (Pfeifer 1995: 266).

13. in himilo rihi. Per *himil* cfr. v. 11; diversamente da *himilzungalon* (v. 4), il sostantivo *himil* qui è declinato con la desinenza *-o* del genitivo plurale. Secondo Minis (1966: 18) questa

differenza morfologica rivelerebbe che il passo è interpolato, e l'ipotesi sarebbe avvalorata dalla grafia della parola successiva, *rihi* con *h* semplice, mentre in altri punti dell'opera la consonante di questo termine è doppia: *rihhe* (v. 35) e *rihhi* (v. 42). Tuttavia le oscillazioni grafiche sono frequenti nei testi antichi e non sempre sono dovute alla coesistenza di diversi usi grafici o dialettali o all'interpolazione; le ipotesi di Minis sono state infatti contestate in recensioni e studi successivi. L'espressione è scelta anche da Otrfrid, sempre per indicare il regno dei cieli; ma mentre Otrfrid usa anche il sostantivo *rihi* da solo per indicare sia il regno di Dio, sia il regno di Ludovico il Germanico, nel *Muspilli rihi* ha solo un'accezione religiosa (Green 1997: xxxi).

14. Dar ist lip ano tod, lioht ano finstri. Si tratta di due formule binarie antitetiche diffuse anche in latino (cfr. *supra* par. 1.3 e 1.6), come nel Sermone XV dello pseudo-Bonifacio *De abrenuntiatione in baptisate*: nel passaggio in cui l'autore distingue il fuoco eterno destinato agli «impiei» e la vita eterna donata agli «justi» (ed. Migne 1863: 871), viene enunciata una serie di formule binarie antitetiche: *Ibi est vita cum Deo sine morte, lux sine tenebris, salus sine ægritudine, satietas sine fame, felicitas sine timore, gaudium sine tristitia* (“Là c'è vita con Dio senza morte, luce senza tenebre, salute senza malattia, sazietà senza fame, felicità senza timore, gaudium senza tristezza”). Le stesse due formule del *Muspilli* sono citate anche da Otrfrid nel suo *Liber Evangeliorum*: *Thar ist líb ana tód, líoht ana fínstri* (I, 18, 9, ed. Erdmann, Wolff 1973: 39). Anche la tradizione antico inglese conosce le stesse espressioni fisse: si veda il poema *Christ III* (v. 1653-60): *lif butan endedeade* (“vita senza morte”), *giogud butan ylde* (“giovinezza senza vecchiaia”), *hælu butan sare* (“salute senza dolore”), *dæg butan þeostrum* (“giorno senza tenebre”), *blis butan sorgum* (“beatitudine senza preoccupazioni”), *frid [...] butan æfestum* (“pace senza rivalità”), *sib butan niþe* (“pace senza invidia”). Analoga è la testimonianza dell'Omelia XIX trasmessa dal *Vercelli Book*, ad esempio: *leoht buton þeostrum* (“luce senza tenebre”) e *gefea buton*

unrottnesse (“gioia senza tristezza”) (cfr. Luiselli Fadda 1979: 121 nota 14).

15. *selida ano sorgun*. Questa formula binaria antitetica si lega sintatticamente alle due precedenti, ma si associa concettualmente alla frase successiva: *in pardisu pu kiuuinnit / hus in himile* (vv. 16-17). L'autore immagina che l'uomo giusto ottenga in paradiso una sua “dimora” (*selida*), in cui non patisca “preoccupazioni” (*sorgun*) e in cui riceva “sufficiente conforto” (*hilfa kinuok*, v. 17): per sottolineare l'importanza della sede celeste, conquistata con una condotta pia, egli ricorre alla variazione mediante tre sinonimi: *selida*, *pu* e *hus*.

Tuttavia le coppie antitetiche citate prima (v. 14), dal *blis butan sorgum* in *Christ III* a quelle formulate dallo pseudo-Bonifacio, non contrappongono alle ‘preoccupazioni’ la ‘dimora’, ma concetti come ‘beatitudine’, ‘felicità’ e ‘gioia’: le gioie del paradiso sono un *topos* molto frequente nella letteratura teologica alto medievale, riconducibile ad Agostino e Cesario di Arles, i quali a loro volta si rifanno all'*Apocalisse*, in cui si parla di un luogo senza tenebre, senza morte, «né lutto, né lamento, né affanno» (Ap 21:4), e ad altri passi biblici simili, come Isaia 49:10, in cui si afferma che non ci saranno né fame né sete. Per questo motivo negli studi sul *Muspilli* si è diffusa maggiormente l'ipotesi che *selida* derivasse da una radice imparentata con quella di aat. *sālida* “felicità” (Manganella 1960: 24-25, 1966: 74-75), anche se mancano conferme in altre fonti.

Schmeller, nella sua *editio princeps*, aveva espresso dei dubbi sul significato di *selida*: egli sceglie come traduzione ted. *Selde* “beatitudine”, ma non esclude (1832: 15, nota 17) che il termine possa invece significare “abitazione”. Infatti anche questa immagine è ben presente nei testi sacri (per esempio nel Vangelo di Giovanni 14:2 si legge «Nella casa del Padre mio vi sono molte dimore») e in fonti in volgare, come nella rielaborazione dei Salmi a opera di Notker, il quale, a proposito del Salmo 26:4, traduce dai versi latini: *Daz ih mûoze bûen in sînemo hus. alle tâga mînes lîbes. [...]. dâr géron ih séldon. Dâr tag âne naht ist. dâr lib âne tôd ist. dâr*

lieb âne léid ist. (ed. Sehrt, Starck 1952: 136) (“Che io dovevo abitare nella sua casa, tutti i giorni della mia vita [...]. Là desideravo abitare, dove il giorno è senza notte, dove la vita è senza morte, dove l’amore è senza dolore”). Anche nel poema biblico antico inglese *Phoenix* il concetto di preoccupazione si lega a quello di un’abitazione: *Ne bið him on þam wicum wiht to sorge* (v. 611, ed. Krapp, Dobbie 1936: 111) (“nulla in questi luoghi dà a loro preoccupazione”) (cfr. Peters 1915: 24-33; Bergmann 1971: 305). Si noti inoltre che Otfrid abbina entrambi i termini nello stesso verso (I, 7, 24): *so fúar si zi iro sélidon mit allen sálidon* (“allora andò alla sua abitazione con ogni benedizione”) (ed. Erdmann, Wolff 1973: 24) (cfr. Perrett 1924: 220).

Tra le due interpretazioni, nella nostra traduzione si preferisce “dimora”, in accordo con Steinmeyer (1892³: 8) e oggi con Mazzuoli Porru (1964: 212) e Müller (2007: 203), perché questa soluzione non solo si giustifica dal punto di vista dottrinale-teologico, ma risulta più verosimile anche su base fonetica. Si deve considerare prima di tutto che la mano che ha trascritto il *Muspilli* non indica mai la lunghezza vocalica; dato che sul f. 61r, rigo 17 si legge chiaramente *selida*, con vocale *e*, possiamo supporre che l’antigrafo riportasse *selida* o eventualmente **sēlida*. Quest’ultima forma è accettabile se si ammette un influsso settentrionale dell’antigrafo: infatti *ē* si incontra solo in basso francone e in antico sassone, soprattutto come evoluzione del dittongo germ. **ai* o come continuazione di una *ē* germanica, ma anche raramente come variante grafica di parole che dovrebbero avere *ā* (Gallée 1910: § 82). Quindi la lezione *selide* del *Muspilli* potrebbe corrispondere a un **sēlida* come variante di *sālida* “beatitudine” (e così sceglie Manganella 1966: 75), ma l’ipotesi è molto debole, poiché questa forma è teoricamente possibile, ma non è attestata. In un contesto tedesco superiore, invece, se l’estensore del manoscritto avesse trovato *salida* (con valore di *sālida*) nell’antigrafo e lo avesse riconosciuto come sostantivo per “beatitudine”, non avrebbe avuto motivo di correggerlo in *selida* (cioè **sēlida*), registrando

la metafonìa palatale di una *a* lunga, che a quel tempo non si era ancora verificata (Bergmann 1971: 306, nota 13).

17. hilfa kinuok. Si noti la posizione libera dell'attributo di quantità, che qui è posto dopo il referente (Schrodt 2004, §17, c: 29).

18. pidiu. La forma è l'unione della preposizione *bi* con il pronome dimostrativo *diu* al caso strumentale, che può assumere una funzione di avverbio o congiunzione. È molto frequente nella prosa religiosa e omiletica: tra le fonti che attestano il costrutto (cfr. Seebold 2008: 164-65), è presente nella traduzione antico alto tedesca della *Exhortatio ad plebem christiana*, nel *Weißburger Katechismus* e nel Taziano, tutte opere molto vicine al contesto culturale del *Muspilli*. Nella nostra opera l'espressione è usata altre tre volte (vv. 43, 46, 63), facendo risaltare il tono parenetico del testo (Müller 2017: 93), che, come abbiamo visto (cfr. *supra* par. 1.3) punta alla moralizzazione delle autorità giuridiche della cerchia carolingia.

18. durft mihhil. Il sostantivo *durft* presenta il suffisso in dentale tipico degli astratti; continua nel tedesco moderno con una diversa affissazione, *Bedürfnis* "necessità". Deriva dalla radice ie. **terp* "saziare", ma al grado zero esprimeva ciò che manca per essere sazi, una condizione di indigenza che ha anche valenza giuridica. È un termine ampiamente usato nei testi religiosi bavaresi coevi (*St. Emmeramer Gebet*, commento al *Freisinger Paternoster*, *Weißburger Katechismus*, ecc.) per indicare qualsiasi necessità fisica o spirituale; lo si trova anche associato al concetto di 'pane quotidiano' citato nel Padre nostro; secondo Schubert (1996: 62-3), nel *Muspilli* la 'necessità' è invece da interpretare come qualcosa di ancora più importante, cioè il doversi sottomettere alla volontà di Dio, condizione *sine qua non* per non incorrere nella punizione infernale.

La frase si incontra quasi identica anche nello *Heliand*: *thes is tharf mikil* (v. 4376b, ed. Behaghel, Taeger 1996¹⁰: 156). Il fatto che questa si trovi nel secondo emistichio ha confermato a Roethe (1920: 174) che il v. 18 *pidiu ist durft mihhil* del *Muspilli* sia mutilo del primo semiverso, infatti nel poemetto vi sono altre due

espressioni con *mihhil*, anch'esse nel secondo emistichio: *diu kosa ist so mihhil* (v. 40) e *gart ist so mihhil* (v. 88). Si noti inoltre che il *Muspilli* e lo *Heliand* proseguono la frase nel semiverso successivo con parole molto simili: *allero manno uuelihemo* (v. 19) e *manno gehuilicumu* (v. 4377).

19. allero manno uuelihemo. L'espressione qui tradotta con "chiunque" è formata da *uuelihemo*, dativo plurale del pronome indefinito "quale, qualsiasi, ogni" (ted. *welch-*), con il genitivo plurale anteposto *allero manno* "di tutti gli uomini". Secondo Minis (1966: 19), questa parte sarebbe interpolata perché nel manoscritto (f. 61r, rigo 21) si legge *alero mano* senza le consonanti doppie, diversamente dalle caratteristiche ortografiche dei restanti passi dell'opera.

19. daz in es sin muot kispane. Il pronome personale *in*, accusativo singolare maschile, si presenta in forma abbreviata rispetto a quella completa *inan*, che era ancora tipica nel IX secolo; non si tratta comunque di un elemento tardo della copia, perché il pronome nella forma breve era già attestato sporadicamente in fonti antiche (Braune, Heidermanns 2018¹⁶, § 283, *Anm.* 1, e: 334). Il verbo (*ki-*) *spanan* ("spronare"), qui coniugato con la desinenza dell'ottativo *-e*, richiede due complementi: l'oggetto diretto all'accusativo, in questo caso *in*, e un oggetto al genitivo (*es*, neutro singolare), che in italiano sarebbe ridondante tradurre, in quanto semplice catafora della frase oggettiva successiva (*daz er kotes uuillun kerno tuo*). Il sostantivo *muot* "animo" indicava etimologicamente uno "stato d'animo" in generale, oppure uno stato di eccitazione (ie. **mā-* / **mē-*; si pensi al gr. *mēnis* "ira", con ampliamento in nasale, mentre in germanico presenta il suffisso in dentale degli astratti).

20. kotes. Etimologicamente il termine indica "l'invocato", cioè qualsiasi divinità; nelle lingue germaniche antiche inizialmente si usava solo al neutro plurale (< germ. **gud̥-a*) per indicare le forze del destino. È solo con l'evangelizzazione che il sostantivo diventa maschile e inizia a essere usato al singolare per indicare il Dio cristiano. Secondo Minis (1966: 19), la grafia

kot con l'occlusiva sorda indicherebbe una interpolazione, mentre sarebbero originali dell'opera le forme con la sonora *got*.

21. hella. Il sostantivo femminile *hella*, qui al genitivo singolare, indica l'inferno cristiano in senso generico (Masser 1987: 1198); è il calco semantico di *hel*, denominazione degli inferi nel sistema cosmologico germanico e nome della dea dei morti, figlia del dio Loki, che sovrintende a questo regno. Il termine deriva dall'ie. **kel-* "celare": il luogo dei dannati era concepito quindi come un mondo invisibile, nascosto alla vista degli esseri viventi.

22. pehhes pina. Abbiamo già visto (v. 5) il prestito *peh* per indicare l'inferno; il sostantivo femminile *pina* (ted. *Pein*) significa "dolore", "tormento", "tortura", e quindi anche "punizione" e "penitenza". È un prestito dal lat. *poena* "penitenza, ammenda".

22. piutit. Il verbo *piutan* significa "offrire" (ted. *bieten*), ma nel periodo antico aveva uno spettro semantico più ampio; la radice ie. **b^heud^h*- indicava "osservare, far osservare, essere sveglio, svegliare", da cui il significato di "indicare, annunciare, predire" (Kluge 1989: 84; Seebold 2008: 171).

22. altist. La forma *altist* è un superlativo con valore intensivo. La scelta di tradurre questo aggettivo con "inveterato" è di Manganella (1966: 75), una soluzione particolarmente adatta sia per esprimere l'idea di qualcosa di antico, sia perché ha un'accezione negativa per definire chi è irriducibile nei propri vizi. È un richiamo all'*altfiant* del v. 44.

23. heizzan lauc. Il sintagma si incontra anche nel poema antico inglese *Christ III* (*hata leg*, v. 932, ed. Krapp, Dobbie 1936: 29) e nello *Heliand* (*hêta lôgna*, v. 2573, ed. Behaghel, Taeger 1996¹⁰: 95). Per *lauc* cfr. v. 53.

23. huckan. Si tratta di un verbo pangermanico, dalla cui radice germ. **hug-* deriva il sostantivo *kihuct* (v. 29), una formazione perfettiva che indica sia il "pensiero" che il "ricordo". Nel discorso parenetico (Müller 2017: 93) esso esprime bene il 'tenere a mente' i propri doveri cristiani.

24. sorgen. Il verbo è più diffuso nella forma con la semivocale labiale *sworgēn*, che deriva dal sostantivo femminile *sworga* “preoccupazione” (ted. *Sorge*).

24. der sih suntigen uueiz. Il pronome riflessivo all’ accusativo *sih* si lega al verbo *wizzan* “sapere”. Anche l’aggettivo *suntīg* “peccatore” è all’ accusativo, ma presenta una desinenza *-en* che non si giustifica; come nota Steinmeyer (1892³, II: 33), la terminazione dovrebbe essere *-on*. L’ipotesi che si tratti di un verbo debole di III classe *suntīgēn*, altrimenti attestato come riflessivo solo dal periodo medio, è scartata da Gerhard Köbler (comunicazione personale). L’aggettivo deriva comunque dal sostantivo *sunta* “peccato” (ted. *Sünde*), probabilmente da una forma collettiva di ie. **es-ont*, participio presente del verbo ‘essere’ (ie. **es-*) (cioè “vero”, “che esiste”). In questo caso il significato indicherebbe qualcosa di concreto, come per puntualizzare che il peccato è reale e il peccatore viene riconosciuto come tale: il passaggio semantico sarebbe da “ciò che è”, a “colpa accertata”. Il termine germ. **sund-jō* potrebbe derivare direttamente dall’indoeuropeo, oppure essere un prestito dal lat. *sōns, sontis*, un termine di ambito giuridico che significa “reo, colpevole”, recepito nelle lingue germaniche nella forma femminile singolare dell’aggettivo sostantivato, che poi si specializza per indicare la colpa in senso cristiano. Una sua variante ricostruita senza la dentale, germ. **sun-jō*, porta all’ingl. *syn(n)* “peccato” (ingl. *sin*) (cfr. Kluge 1989: 714; Schröder 1929: 106).

25. uue. È un’interiezione che risale alla radice ie. **uai-*, che porta all’aggettivo *wenag* “afflitto, povero” (vv. 28, 66), da cui il ted. *wenig* “poco” e il corradicale *weinen* “piangere”.

25. sino uirina. Abbiamo già visto al v. 10 l’aggettivo *uirinlih* “terribile” come derivato del sostantivo giuridico *firina*, che indica il “crimine” e, per ampliamento semantico all’ambito cristiano, il “peccato”.

25. stuen. Il verbo *stūēn* “espiare” lo troviamo anche al v. 55 nel composto *stūatago* “giorno del giudizio”. In assenza di altre attestazioni in antico alto tedesco, il significato si può dedurre solo

dal contesto e dalla glossa *stūan*: *soluant* nelle *Glosse di Würzburg* alla *Cura pastoralis* di Gregorio Magno (Seebold 2008: 822; cfr. anche Starck, Wells 1972-1990: 603). È probabile che il verbo antico alto tedesco appartenesse al lessico giuridico e che abbia esteso il suo impiego al contesto religioso cristiano. La lunghezza della vocale radicale *ū* è confermata dal segno diacritico sulla glossa; più incerta è la quantità vocalica del suffisso verbale; qui viene accettata la ricostruzione proposta dai principali dizionari, che si tratti di un verbo debole di III classe, quindi con suffisso in *-ē-*, ma la terminazione in *-an* della glossa lascia aperte altre ipotesi.

26. *daz ist rehto paluic dink*. L'aggettivo *balwīg* "tremendo" è un derivato, con suff. *-īg*, da una radice verbale che etimologicamente significa "colpire, indebolire" (ie. **b^heleu-*) (Köbler 2014⁶). La struttura della frase è uguale a *daz ist rehto uirinlih ding* (v. 10). Il parallelismo non è casuale: come al v. 10 si dice che è una "cosa terribile" finire tra le fiamme dell'inferno, ora è una "cosa tremenda" essere abbandonati da Dio, il quale, come si legge ai versi successivi, è sordo alle suppliche delle anime perdute. Infatti se un uomo ha commesso dei peccati, è giusto che soffra all'inferno e che la sua afflizione venga ignorata da Dio, poiché il reo non si è curato di raggiungere la salvezza mentre era in vita.

27. *daz der man haret ze gote*. Il verbo *harēn* "invocare" è attestato solo in area tedesca in opere di carattere dottrinale (Seebold 2008: 391). Il tema degli iniqui che si appellano invano al Signore si incontra nel Vangelo di Matteo (7:21-23), mentre in quello di Luca (16:24-26) si dice che il peccatore non otterrà sollievo dalle fiamme dell'inferno.

28. *uuanit sih*. Il verbo *wānen* significa "sperare, immaginarsi, aspettarsi"; è una forma che deriva dalla radice ie. **uēn-*, la stessa del verbo ted. *wünschen* "desiderare" e ted. *gewinnen* "ottenere con fatica" (Köbler 2014⁶).

28. *kinada*. Indica la "clemenza", sia in senso giuridico, come riduzione della pena, sia in senso cristiano, come remissione dei peccati. Rimanda quindi al favore di un giudice terreno o divino.

L'etimologia non è chiara, ma il sostantivo antico alto tedesco, che presenta un prefisso e il grado allungato della vocale radicale (*ki-nāda*), potrebbe essere collegato all'as. *nāđ* "pace, quiete" e al got. *nīþan* "aiutare"; trasmetterebbe dunque l'idea del raggiungimento di uno stato di serenità (Pfeifer 1995: 460).

28. uuenaga sela. Esprime una condizione di bisogno spirituale (cfr. v. 66). Il termine *sela* è già stato analizzato al v. 2. L'allitterazione che lega *uuanit sih* "si augura" a *uuenaga* "afflitta" ne sottolinea il contrasto; la drammaticità della situazione è preannunciata al v. 25 dall'esclamazione, anch'essa allitterante, *uue*.

29. ni ist in kihuctin. Letteralmente "non è nel pensiero". Cfr. *huckan*, v. 23.

29. himiliskin gote. L'aggettivo *himilisk* deriva dal sostantivo *himil* già incontrato nel composto *himilzungalon* (v. 4) e nel sintagma *himilo rihi* (v. 13) con il suff. *-isk*. Per un collegamento con *mahtigo khuninc* "potente re", cfr. v. 31.

30. uuerolti. È il sostantivo *weralt* "mondo", declinato al dativo singolare. La forma si evolve, per contrazione della sillaba mediana, nel ted. *Welt*. Si tratta di un composto che esprime in termini concreti un concetto astratto come "tempo, eternità, universo, umanità"; infatti il morfema *wer-* significa "uomo", e *-alt* "età, epoca". Quindi prima di "mondo" *weralt* significava "età del mondo", "lasso di tempo" di una generazione, "epoca". La formazione probabilmente avvenne già in epoca pagana per designare lo spazio della vita umana nella comunità, ma si diffuse in epoca cristiana su influsso del latino, come calco semantico di lat. *sæculum*, "generazione, epoca, tempo, secolo", che indicava anche il "mondo", il "cosmo" (Pfeifer 1995: 1555).

30. after ni uuerkota. Il soggetto del predicato *uuerkota* non è espresso, ma si riferisce a *diu uuenaga sela* del v. 28. L'avverbio *after*, che inizialmente ha il valore di "oltre" (in senso sia cronologico che spaziale), svolge nella frase una funzione comparativa: le glosse al lat. *deinde, secundum* (Seebold 2008: 125) lasciano intendere il significato di "conseguentemente", "in modo corrispon-

dente”, “di conseguenza”, e quindi “in base a, secondo” e “adeguatamente”. Il verbo aat. *werkōn* non presenta né qui, né al v. 36, la tipica affricazione della *k* del tedesco superiore; potrebbe essere un indizio di un antigrafo più settentrionale, eventualmente francone.

31. mahtigo khuninc. Potrebbe trattarsi di una *variatio* di *himiliskin gote* (v. 29); il riferimento tuttavia è ambiguo per il continuo rimando, nel testo, alla giustizia terrena: in questa frase non si parla esplicitamente di anime chiamate al giudizio, ma di uomini (*manno*, v. 34). Il “potente re” potrebbe essere dunque un’ autorità secolare con diritto di indire un’assemblea plenaria di tutte le genti del suo regno.

31. mahal. Il termine, esclusivo delle lingue germaniche, appartiene al lessico giuridico e significa “raduno, incontro, tribunale”; nelle *Leges barbarorum* è nominato nella forma latinizzata *mallum*. Le glosse malbergiche alla *Lex Salica* prendono il nome proprio da questo termine (*malo-bergo*, il “luogo protetto” in cui si raduna l’assemblea) (Schmidt-Wiegand 1999: 2310).

31. kipannit. Il verbo (*ki-*) *pannan* significa “comandare”, con riferimento tanto all’adunare un’assemblea, quanto al decretare una condanna. Deriva dall’ie. **bhā-* / **bhō-*, radice che indica il “parlare” (e quindi “emettere la sentenza”) “in modo solenne”. Dal verbo deriva il sostantivo *ban*, attestato anche nella forma latinizzata *bannus*; esso significa “divieto, bando, esilio”, oppure, con più aderenza al verbo, “appello, decreto” (cfr. v. 33). L’espressione (*daz*) *mahal gibannan* può essere considerata una collocazione del linguaggio giuridico, che ricorda il *Banngewalt*, il diritto e privilegio regale di chiamare la corte a raccolta (Hintz 2016: 214).

32. chunno kilihaz. Il sostantivo *kunni* significa “stirpe, parentela, discendenza”; qui è al genitivo plurale anteposto al pronome *kilihaz* “ognuno”.

33. ni [...] parno nohhein. In antico alto tedesco era ammesa la doppia negazione, come in questo caso, in cui la particella negativa *ni* si abbina al pronome *nohhein* “nessuno”. *Parno* è il genitivo plurale di *barn* “uomo, figlio, discentente”, anteposto al

pronome, quindi l'espressione significa letteralmente "nessuno dei discendenti", "nessuno dei loro figli".

33. kitar. Il verbo (*gi-, ki-*) *turran* deriva dalla radice ie. **dher-s-* / **dhr-s* "audace", "attaccare", da cui il germ. **hurs-an* "essere coraggioso", "avere il coraggio [di fare qualcosa]", di conseguenza "osare", poi attestato con assimilazione progressiva del nesso *rs*.

33. den pan furisizzan. Anche questa espressione può essere considerata una collocazione del linguaggio giuridico. Il sostantivo *ban, pan* è quello già incontrato come derivato di (*ki-*) *pannan* (v. 31), qui con l'accezione di "appello, decreto", più aderente al significato del verbo. L'infinito (*furi-*) *sizzan*, tradotto con il ted. *versitzen* (Finger 1977: 93), presenta il prefisso *furi-* che transitivizza il verbo: questa espressione ben descrive l'azione del dissidente, che preferisce ignorare il bando rimanendo "seduto" a casa.

34. ni allero manno uuelih. La stessa espressione, con il pronome al dativo, era al v. 19.

34. ze demo mahale sculi. Per il termine giuridico *mahal*, qui al dativo singolare, si veda al v. 31. L'ausiliare del futuro, *sculi*, è coniugato all'ottativo presente ed è accompagnato da un complemento di moto a luogo che permette l'ellissi del verbo di movimento. La scelta di esprimere il futuro con un ausiliare che indica anche il dovere, nonché l'uso dell'ottativo, che può avere una valenza iussiva (cfr. commento a *piqueme*, v. 1), sembra voler sottolineare la perentorietà della chiamata.

35. uora demo rihhe. Per *rihhe* si veda *himilo rihi* (v. 13). Come *mahtigo khuninc* (v. 31), *rihhe* potrebbe essere riferito a Dio, che presiede l'udienza della singola anima (escatologia individuale), ma l'ambiguità del passo lascia aperta l'ipotesi che anche in questo caso si parli di un'autorità secolare.

35. az rahhu stantan. Si noti la paronomasia *rihhe / rahhu* (mentre la figura etimologica viene ripresa con il verbo *rahhon* al v. 37). Come (*daz*) *mahal kipannit* (v. 31) e *den pan furisizzan* (v. 33), anche *az rahhu stantan* può rientrare tra le collocazioni del linguaggio giuridico. L'accezione giuridica di *rahha* spazia da "ren-

dere conto di una vendetta” a “giudice” (umano o divino) fino a “punizione”, quindi la sua semantica racchiude sia la sfera terrena che quella celeste. Ma il suo significato si comprende soprattutto a livello etimologico: deriva dalla radice aggettivale e verbale ie. **reġ-*, che indica qualcosa di dritto o l’azione del dirigere e raddrizzare, quindi anche tutto il procedimento giuridico (Finger 1977: 99).

36. in uuerolti [er?]. Per il sostantivo *weralt* cfr. v. 30. Subito dopo *uuerolti*, sul f. 120v, rigo 40, si intravede, vicino al margine destro, una *e*, seguita da una lettera quasi del tutto illeggibile. Braune, Ebbinghaus (1994¹⁷: 87) segnalano tra parentesi quadre una possibile integrazione *er*, cioè l’avverbio *ēr* (ted. *eher*) “prima” (in senso cronologico), la più pertinente al contenuto. Mettke 1982³ sceglie invece *eo*, un avverbio che poteva significare “mai” o “sempre”, secondo la lettura del bibliotecario di Monaco Bernhard Josef Docen (Santoro 2007: 219). Quante incertezze susciti la pratica della *divinatio* emerge chiaramente dalla terza edizione di Müllenhoff, Scherer, dove il curatore Steinmeyer da una parte emenda *eo* in *io* (*Anmerkungen* 1892³: 33), dall’altra lo espunge del tutto nell’edizione (*Text* 1892³: 9), in accordo con Schmeller (1832: 18); tralasciano la particella anche Haug, Vollmar (1991: 52) e Müller (2007: 202).

36. kiuuerkot hapeta. Per il verbo aat. *werkōn* si veda al v. 30. Il sintagma verbale è al trapassato prossimo; le forme di passato analitiche erano già ben attestate nelle fonti alto tedesche più antiche (Braune, Heidermanns 2018¹⁶, § 301, *Anm.* 3: 351).

37. Daz hortih rahhon. Si tratta di una formula di rimando alle autorità e il verbo *hōren* “udire” richiama la tradizione orale: si veda l’analogo verso di apertura dello *Hildebrandslied*: *Ik gihorta dat seggen* “io sentii dire ciò” (ed. Braune, Ebbinghaus 1994¹⁷: 84). *Daz* è il coreferente cataforico della successiva congiunzione *daz* (v. 38) che introduce la frase oggetto del verbo *hōren*. Interessante il pron. *-ih* enclitico: è l’unico punto dell’opera in cui traspare la figura del poeta, che solo qui narra in prima persona (Brandt 1987: 722). Il verbo *rahhōn*, che si lega per paronomasia e consonanza alla coppia *rihhe / rahhu* (v. 35), è corradicale di

quest'ultimo e ne condivide l'utilizzo in ambito giuridico. Per il verbo prefissato (*ki-*) *rahhōn* cfr. v. 83.

37. dia uueroltrehtuison. Il sostantivo è il complemento oggetto diretto del verbo di percezione *hōren*; la frase presenta quindi la costruzione dell'*accusativus cum infinitivo*. Il composto (anche se nel manoscritto, al f. 120v, righe 41-42, i tre morfemi lessicali appaiono staccati) è un *hapax legomenon* formato da *uuerolt* "mondo, epoca, tempo", *reht* "diritto, giustizia", *uison* "i saggi" (per il verbo *wīsen* derivato da questo, cfr. v. 80). Il termine può essere tradotto in modi diversi, a seconda di come viene segmentato: se consideriamo una divisione degli elementi in *uueroltreht-uuison*, il composto farebbe riferimento a persone sagge (*uuison*) che conoscono le leggi terrene (*uueroltreht*); oppure i morfemi si possono separare come *uuerolt-rehtuison*, dove *rehtuuis-* è attestato, nella variante suffissata *rehtwīsīg*, anche nell'*Isidoro* antico alto tedesco come glossa del lat. *iustus* (Seebold 2008: 669), che indica una persona proba, moralmente integra, capace di dare un giudizio equo; il termine rimanda idealmente anche ai *rehtkernon* al v. 42. Il morfema *uuerolt* in questo caso avrebbe il significato letterale che si conserva fino a oggi, quello di "mondo" (cfr. commento al v. 30). Qualsiasi combinazione è comunque valida e indica dei rappresentanti della legge (umana e divina): sia in qualità di saggi ed esperti, sia perché personalmente probi e giusti. Sul rapporto tra i *uueroltrehtuison* e i *gotmanno* cfr. v. 48.

38. daz sculi [...] pagan. L'ausiliare del futuro *sculi* è coniugato all'ottativo; è un esempio di discorso indiretto, introdotto da *hortih*. Per il verbo *bāgan* cfr. v. 5. In questo punto si introduce la narrazione dello scontro tra Elia e l'Anticristo (cfr. *supra* par. 1.6.1).

39. der uuarch. È un termine giuridico pangermanico che designa soprattutto un bandito, un criminale punito con l'esilio; appare nella forma latinizzata *vargus* nella *Lex Ribuarica*, come traduzione di *expulsus*. Esso viene impiegato poi in ambito cristiano per indicare il diavolo o Giuda. Schmidt-Wiegand (1971: 276-77 e nota 74) sottolinea che nel diritto franco, se un criminale

veniva definito *warg*, era sottintesa la sua “eliminazione” («*Ver-nichtung*»): si tratta quindi di un termine adatto a definire l’Anticristo. L’ipotesi etimologica più accreditata è che derivi dalla radice ie. **uerg^h*- “girare, premere” (da cui il ted. *würgen* “strangolare”), per cui indicherebbe un assassino.

40. *khenfun sint so kreftic*. Il sostantivo *kempfo* presenta affricazione sia della velare iniziale, esito tipico del tedesco superiore, sia quello regolare della labiale all’interno di parola, con la semplificazione di *pf* > *f* (cfr. *supra* par. 2.3.4). L’affricazione iniziale rende imperfetta l’allitterazione con *kreftic* e poi con *kosa*, lasciando aperta l’ipotesi che la formulazione sia sorta in area più settentrionale, dove l’occlusiva velare sorda rimane tale.

40. *kosa*. Per il significato di questo termine giuridico cfr. *ding* (v. 10). L’allitterazione con *khenfun* e *kreftic* che lega i due emistichi sottolinea l’importanza della questione, per la quale è necessario battersi.

42. *rehtkernon*. È un aggettivo che rimanda ai *rehtuison* del v. 37.

43. *der himiles kiuualtit*. Il verbo (*ki-*) *waltan* regge il genitivo (*himiles*). Il pronome relativo *der*, che qui introduce una proposizione secondaria con verbo in ultima posizione, manca del correlato: nel primo semiverso l’azione è espressa dal predicato *scal imo helfan*, che non ha alcun soggetto esplicito (Schrodt 2004, §158, 1: 176).

44. *stet pi*. Si traduce qui con “affianca” per mediare tra il significato letterale di “stare presso” e quello del verbo tedesco che ne deriva, *beistehen* “aiutare, assistere”, significato già diffuso nel periodo antico. Si noti la ripetizione enfatica dell’espressione all’inizio del verso successivo.

45. *der inan uarsenkan scal*. Questo passo è controverso, perché non è chiaro se il pronome relativo *der* si riferisca all’Anticristo o a Satana; in entrambi i casi, comunque, appare illogico che uno dei due volesse inabissare l’altro, essendo alleati. Si è ipotizzato quindi che l’antigrafo avesse una lacuna tra *Satanase* e *der* (Schneider 1936: 21) e che il vero referente del pronome

fosse un altro, ormai perduto. Tuttavia questa contraddizione si risolverebbe interpretando il passo in chiave giuridica (Brennecke 1970: 34-35, Reiffenstein 1966: 8-9): sarebbe in corso un “giudizio di Dio”, al quale partecipano due campioni in rappresentanza di due rivali: di questi, risulterà colpevole quello il cui campione è stato sconfitto, in questo caso l’Anticristo per Satana.

46. in deru uuicsteti. Il sostantivo *wīg* è lo stesso che si incontra al v. 49, qui con la velare finale assordata a contatto con la sibilante sorda successiva. Il secondo morfema del composto, *steti*, è una congettura di Docen ormai generalmente accolta (Santoro 2022: 27).

47. in demo sinde. Il sostantivo *sind* lo abbiamo già visto al v. 2. Il sintagma preposizionale riprende in parte la semantica del viaggio, della direzione, e in senso lato il ‘modo’ in cui si svolge qualcosa; così traduce Müller 2008: 205 («auf diese Weise»). Manganella (1966: 77) e Mazzuoli Porru (1964: 213) preferiscono invece la semantica del ‘luogo’ e traducono rispettivamente con “sul posto” e “in questo luogo”.

48. doh. La particella può avere valore avversativo o concessivo (Sonderegger 1974: 244); nel testo è più adeguato il significato avversativo, per indicare che nonostante il fallimento dell’Anticristo, Elia non è del tutto vittorioso.

48. uuanit des uilo ... gotmanno. Come osservano vari studiosi tra cui Haug (1977: 44), la trasmissione del testo è lacunosa. La maggior parte delle edizioni evidenzia, con dei puntini di sospensione, che potrebbe mancare una parola prima di *gotmanno* che completi la metrica del secondo emistichio; poiché nel manoscritto (f. 120v, rigo 52) non si notano spazi vuoti o parole illeggibili prima di questa, l’errore di trasmissione potrebbe attribuirsi all’antigrafo. Tuttavia è possibile che non vi sia alcuna omissione: Steinmeyer la segnala nella sua curatela dei *Denkmäler* di Müllenhoff, Scherer (1892³: 10), ma non la indica più nei suoi *Kleinere althochdeutsche Sprachdenkmäler* (1916: 68). I dubbi sull’interpretazione di questa frase dipendono anche dal fatto che le parole *uilo gotmanno* si trovano in un punto del manoscritto poco leggibile, cioè alla fine della

penultima riga del foglio. Qui vediamo innanzi tutto che la sillaba finale *-no* di *gotmanno* è a capo; anche se oggi si legge poco, questa desinenza del genitivo plurale è accolta da tutti gli editori. Il sostantivo *uilo* “moltitudine, quantità” invece è un emendamento del ms. *uula*, proposto da tutti i filologi per ricostruire un soggetto al singolare che si accordi con il verbo *uuanit*, analogamente a *quimit* [...] *uilo* del v. 89 (per un approfondimento dell’interpretazione di questo passo, cfr. Santoro 2022: 27-28). Il verbo regge il genitivo e correttamente il complemento oggetto *des* è declinato a questo caso; il ruolo di questo pronome dimostrativo nella frase è di coreferente cataforico della oggettiva successiva introdotta da *daz Elias* (v. 49). Gli “uomini di Dio” (*gotmanno*) svolgono la funzione narrativa di confermare il ‘sentito dire’ del poeta, che al v. 37 aveva citato come sua fonte i *uueroltrehtuuison* (Staiti 2002: 436).

49. in demo uuige. Per il sostantivo *wīg* si veda al v. 46, dove il termine è parte di un composto nominale.

49. aruuartit uuerde. Il verbo *aruuartit* si legge alla fine dell’ultimo rigo del f. 120v; l’ausiliare del passivo all’ottativo, *uuerde*, è una congettura generalmente accolta anche se il primo rigo del f. 121r, dove dovrebbe trovare spazio il verbo, è parzialmente illeggibile, quindi non si può determinare il punto esatto in cui esso doveva essere stato scritto. Se l’integrazione è corretta, è interessante l’allitterazione di *w* in tre parole successive. La forma *aruuartit* non metafonizzata (aat. (*ar-*) *werten* < germ. **ward-jan*) è tipica del bavarese, dove il fenomeno è impedito dal nesso liquida + consonante (cfr. *supra* par. 2.3.4).

50-51. so daz [...] so. Come *uuerde* al verso precedente, anche queste parole sono frutto di congettura a causa del deterioramento del bordo superiore del foglio f. 121r. Schmeller (1832: 20) emenda con *sār sō daz*, che comunque non cambia in modo sostanziale il significato della frase: l’aggiunta di *sār* “subito, non appena” permette di esprimere un’azione più repentina. L’integrazione con *sō daz* è dovuta al fatto che segue un altro *sō*, per cui si è ipotizzato che l’autore avesse voluto esplicitare, mediante un correlato, il

nesso tra il gocciolare del sangue di Elia e l'avvio dell'apocalisse. Tuttavia anche il secondo *sō* non è certo, perché è scritto vicino alla rilegatura e si intravede solo la *o*. Questa emendazione è stata criticata da diversi studiosi, tra cui Kolb (1964: 17-18) e Gross, Hill (1980: 439-40), sia per le incertezze paleografiche, sia perché la struttura sintattica ricostruita non sarebbe tipica del *Muspilli*. Quindi la presenza di questo correlato è del tutto ipotetica, così come la narrazione che il sangue di Elia abbia avviato la fine del mondo, anche se, come abbiamo visto, l'immagine è altrove attestata, anche se in pochissime fonti (cfr. *supra* par. 1.6.2).

51-52. poum ni kistentit / enihc in erdu. Si osservi la discontinuità, su due versi, del sintagma formato dall'aggettivo *enihc* e dal suo referente *poum* (Schrodt 2004, § 20, 5, *Anm.* 2: 33). L'aggettivo *einīg* significa "qualche" o "singolo, unico", ma nel testo è da tradurre con "nessuno" in riferimento alla negazione *ni*. La parte iniziale della parola non è più visibile sul manoscritto, ma Schmeller (1832: 20-21) legge *ein hc*, che emenda in *einic*. Nella sua revisione della edizione di Müllenhoff, Scherer (1892³: 10), Steinmeyer emenda la parola nella forma monotongata *ēnīc*, una variante del vocalismo frequente in bavarese e francone (cfr. *supra* par. 2.3.4), che viene accolta dalle principali edizioni successive fino a oggi, ma con la grafia *hc* della velare affricata, corretta in seguito da Steinmeyer stesso (1916: 68).

52-53. aha [...] / muor. Si noti l'accostamento dell'acqua che scorre, *ahā*, con l'acqua ferma, *muor* (Schirokauer 1950: 314).

53. suilizot lougiu. Il verbo *swilizōn* "bruciare", è in prima posizione per conferire enfasi al discorso (Schrodt 2004, § 185: 198-99; cfr. *supra* par. 2.2); la grafia della semivocale labiale *w* qui è *u*, meno frequente di *uu*, ma comunque diffusa in antico alto tedesco. Interessante la forma 'mista' del sostantivo *lougiu*, in cui il dittongo *ou* è già un'evoluzione di *au* (cfr. *lauc*, v. 23 e *supra*, par. 2.3.4), ma con la desinenza arcaica del caso strumentale senza alcuna preposizione (Baesecke 1918: 420).

54. mittilagart. Il nome è da intendersi come il lat. *orbis terrarum*, il globo terrestre (Haug, Vollmann 1991: 1076). Il composto de-

scrive il mondo umano come un luogo circoscritto, situato a metà tra un regno divino e uno infernale. In questi termini l'immagine è adatta a esprimere sia il mondo secondo la concezione germanica pagana (an. *Midgardr*, che include il recinto degli dèi Asi, *Ásgarðr*, agli antipodi di *Hel*, gli inferi, cfr. Chiesa Isnardi 1991: 71; 73), sia quella antica cristiana, secondo cui l'anima può 'ascendere' verso il paradiso o 'discendere' verso l'inferno. Il termine è ben attestato infatti sia in fonti mitologiche nordiche (*Völuspá*, *Grímnismál*, ecc.), sia in opere di argomento cristiano come lo *Heliand* antico sassone (*middilgard* compare una quarantina di volte, per esempio ai vv. 51 e 495, cfr. ed. Behaghel, Taeger 1996¹⁰: 9, 24) e l'*Inno di Caedmon* antico inglese (*middangeard*, v. 7, cfr. Manganella 1966: 28). La coincidenza del nome non permette di stabilire se esso fosse conosciuto inizialmente in ambito pagano, poi sfruttato dai missionari per insegnare in termini familiari un concetto della nuova dottrina, o se il composto abbia un'origine religiosa colta, e che sia penetrato solo in seguito nelle fonti mitologiche nordiche a noi note, che sono tutte compilate in epoca cristiana.

55. sten ni kistentit. Questa parte del testo è frutto di emendamento: la lettera iniziale di *sten* non è sicura perché l'inchiostro è pressoché cancellato in un punto della pergamena molto vicino al margine interno del manoscritto (f. 121r, rigo 59); la sillaba finale del verbo, *-tit*, è staccata e unita ad alcune lettere successive: *titeikinerdu*, che sono probabilmente una dittografia causata dalla presenza, ai vv. 51-52, dello stesso sintagma verbale *ni kinstentit* seguito dalla medesima successione di parole *enihc in erdu*, anche se al posto di *enihc* si legge *eik*. Le difficoltà di decifrare questo passo hanno prodotto numerose proposte di intervento (per una sintesi, cfr. Haug, Vollmann 1991: 1076; Müller 2007: 364; Haug 1977: 45); l'ipotesi che non vi fossero due parole, *sten ni*, ma una sola parola, *tenni*, quale variante dell'avverbio *denne* con il valore di "quando" non è sostenibile perché nel testo la forma sarebbe un caso isolato troppo particolare a fronte di ventiquattro occorrenze di *denne*. Poiché nel manoscritto sono presenti anche le inversioni di lettere,

la successione *eik* è accettabile non come corruzione del precedente *enihc*, ma come forma corretta di *eki*, una variante con velare assordata del sostantivo aat. *egī*, che tra i significati possiede anche quello di “cosa spaventosa” (Schützeichel 1995: 119). In questo caso la frase significherebbe: “quando avviene questo orrore in terra”. Un’interpretazione di questo tipo presuppone però che il discorso continui, mentre la frase successiva *uerit denne stuatago in lant* (“verrà dunque il giorno del giudizio sulla terra”) è più adatta ad aprire la nuova scena sul giudizio universale. Altra teoria ancora è quella di Minis (1966: 67-68), che legge la *-t* finale del verbo *kistentit* come la prima della successione di lettere che segue, cioè *teikin in erdu*, “i segni in terra”, dove *teikin* sarebbe una forma basso tedesca dell’aat. *zeihin* “segno” (ted. *Zeichen*). Secondo altre ipotesi di lettura, *eik* potrebbe essere il termine per “quercia” (Haug 1977: 45) e *eikin* il dativo di *eigo* “proprietario” (Schlosser 2004²: 84-85; 196).

55. *stuatago*. Il sostantivo *tag*, quando è inserito in un composto, segue spesso la declinazione debole (Braune, Heidermanns 2018¹⁶, § 222, *Anm.* 3: 285): in questo caso la desinenza *-o* è quella del nominativo singolare. Poiché la parola è scritta all’inizio del rigo vicino alla rilegatura, non si vede se iniziasse con *st-* o *t-*. Minis (1966: 66-72) legge *tua[m]tago* come analogo dell’as. *dōmdag*, *duomdag* “giorno del giudizio”, con integrazione della nasale, mancante forse per un segno di abbreviatura omissso o ignorato già nell’antigrafo. Questa lettura sarebbe allitterante con il *teikin* da lui congetturato in precedenza (cfr. v. 55, *sten ni kistentit*), a conferma della sua ipotesi di una redazione basso franco del passo; tuttavia, come osserva Bergmann (1971: 306), la sua proposta è da scartare perché in area settentrionale la dentale dovrebbe essere sonora e l’evoluzione di *ō* in dittongo è rara; inoltre l’integrazione della nasale è poco convincente perché non vi è traccia di altre abbreviature nel testo. L’unica ricostruzione valida resta quella di Schmeller (1832: 21), accolta dalla gran parte delle edizioni: il composto *stuatag* avrebbe come primo morfema la radice del verbo *stūēn*, già incontrato al v. 25 con il significato religioso, mentre qui

conserverebbe quello originario, laico, di “giudicare”. Se la forma *stuatago* è corretta, allora possiamo confermare l’esattezza anche della lettura *sten* precedente, che permetterebbe l’allitterazione del nesso *st-*, rafforzata da *kistentit*.

56. uerit mit diu uuiru. Il sintagma preposizionale è al caso strumentale. Il termine per “fuoco” lo abbiamo già visto al v. 10 con grafia *f* per la fricativa labiodentale iniziale. Si noti qui l’allitterazione con *uerit*, anaforico dello stesso verbo al v. 55, e con il successivo *uiriho*.

56. uiriho. Il sostantivo è uno dei vari sinonimi per “uomo”, ma nel senso di genere umano, non di individuo: infatti l’aat. *fi-راها* è attestato solo al plurale. Deriva dalla radice ie. **perku-* che indica la “forza” (Köbler 2014⁶).

57. dar ni mac denne mak andremo helfan. Questo verso al centro dell’opera è cruciale per il monito che esprime: simboleggia il crollo della certezza dei potenti di essere spalleggiati da alleati. Il termine *mak* “parente” può riferirsi sia agli esseri ancora in vita che subiranno l’apocalisse e improvvisamente si troveranno senza aiuto, sia alle anime al cospetto del giudice sommo, quindi svolge un ruolo di collegamento tra il tema dottrinale e quello morale-politico, tra gli eventi sulla terra e gli eventi nell’aldilà.

57. uora demo muspille. Per l’interpretazione del termine *muspilli* cfr. *supra* par. 1.7. La preposizione *uora*, come ancora nel ted. *vor*, è ambigua, perché può avere valore sia temporale, sia locale. Nel primo caso la frase significa “prima” che avvenga, quindi il *muspilli* indicherebbe l’apocalisse; nel secondo caso l’immagine sarebbe quella dell’anima che si trova “davanti”, “al cospetto di” (come interpreta Mazzuoli Porru 1964: 213), quindi il *muspilli* si riferirebbe al *Christus iudex*, e si creerebbe un parallelo con la precedente espressione *uora demo rihhe* (v. 35). Per risolvere l’ambiguità, per la nostra traduzione si preferisce la preposizione meno marcata “in” (cfr. Kolb 1964: 4-5).

58. uuasal. Si tratta di un *hapax*; può essere una forma suffissata dell’aat. *waso*, sostantivo attestato solo come glossa del lat. *cespes*

e *glēba*, quindi avrebbe il significato di “zolla”, “terreno umido” o “prato” (ted. *Wasen*) (Seebold 2008: 907). Il termine potrebbe essere interpretato anche diversamente, considerando le incertezze ortografiche del copista. Riutort (1995: 174-78) fa notare che potrebbe trattarsi di un caso di prostesi come *uora* (v. 35), che nel manoscritto (f. 120v, rigo 39) appare come *uuora*; in questo caso la parola corretta sarebbe *uasal*, con una sola *u* per il grafema *v*, che rappresenta la fricativa labiodentale sorda: si tratterebbe cioè dell’aat. *fasal* “progenie”, qui a indicare l’umanità intera che soccombe al fuoco. Altrimenti l’emendamento *uasal* si potrebbe leggere con il dittongo iniziale *ua* da germ. **ō*, quale evoluzione del termine giuridico germ. **ōpil-*, aat. *uodil*, che indica i beni terreni. Le ipotesi di *fasal* e *uasal* tuttavia sono da scartare, in quanto questi termini sono maschili e non neutri, come suggerisce l’articolo *daz*.

58. allaz uarprinnit. Il verbo *uarprinnit* è intransitivo (il corrispondente transitivo dovrebbe essere **uarprennit*), quindi *allaz* non può essere complemento oggetto, ma può avere solo valore avverbiale (nel senso di “completamente”).

59. arfurpfit. Il verbo (*ar-*) *furpan* è coniugato al singolare anche se i soggetti sono due: *uuir* e *luft*. Può esprimere l’azione concreta dello “spazzare via”, oppure più metaforicamente il “pulire, purificare”.

60. diu marha. Il sostantivo *marha* appartiene al lessico giuridico: la “marca” è una regione di frontiera con dei confini politici precisi. Può essere un riferimento ai territori contesi tra i fratelli eredi di Ludovico il Pio (cfr. *supra* par. 1.2). Poiché in italiano “marca” non è immediatamente identificabile con il concetto storico, è preferibile rendere *marha* con il più esplicito “terra di confine”, in accordo con Mazzuoli Porru 1964: 213, che traduce con “paese di confine”, e Manganella 1966: 70, che sceglie il semplice “confine”. Con l’avvento dell’apocalisse, la *marha* viene distrutta insieme alle sue leggi e ai vincoli giuridici di parentela. Cfr. anche v. 61 e 79.

60. dar eo. È da considerare un sintagma avverbiale con il significato di “prima” in senso temporale.

60. mit sinen magon piehc. Si noti che tutto il verso (*Uuar ist denne diu marha, dar man dar eo mit sinen magon piehc?*) è una domanda retorica in cui le due parole principali del discorso, *marha* “terra di confine” e *magon* “parenti”, sono allitteranti. La forma *piehc* è il preterito singolare del verbo *bāgan*, che significa “combattere”, oppure, in senso giuridico, “disputare”: quest’ultima accezione è sottesa all’altra in questo passo, in cui si parla del ruolo legale dei congiunti nelle controversie. La preposizione *mit* fa pensare a parenti che si sostengono a vicenda, secondo il principio della *Sippentreue*, la “fedeltà al clan familiare” (Northcott 1961: 346, nota 4).

61. diu marha ist farprunnan. Questa affermazione risponde alla domanda retorica precedente. Piper (1883: 77), non esclude che l’affermazione in rima *Diu marha ist farprunnan, diu sela stet pidungan* (“quel territorio è bruciato, l’anima è atterrita”) del v. 61 sia un inserto redatto da Ludovico il Germanico in persona per esprimere il suo pentimento per il “territorio bruciato”, cioè la sanguinosa sconfitta dei suoi fratelli alla battaglia di Fontenoy del 25 giugno 841.

61. diu sela stet pidungan. Il verbo aat. *stēn* “stare in piedi” restituisce un’immagine molto concreta, che fa pensare a una persona immobile, paralizzata dal terrore; *pidungan* invece è il participio passato del verbo (*bi-*) *dwingan* “atterrire, sopraffare” (ted. (*be*)*zwingen*). La scena dunque è quella di un uomo impietrito, soverchiato dalle proprie paure. Si noti la rima finale *farprunnan* : *bidungan*, che unisce i due semiversi, anche se questi non sono legati concettualmente: il primo emistichio risponde alla domanda retorica posta prima, mentre il secondo fa riferimento a quanto segue. È stato fatto notare (Mohr 1977: 16-17) che mentre la domanda retorica e la sua immediata risposta sono legate da allitterazione (*marha, magon* / *marha*, vv. 60a, 60b, 61a), nel secondo emistichio del v. 61 lo stile cambia nettamente, appunto con la rima finale, oltre che con l’allitterazione di *sela stet*, legate da altra consonante rispetto al resto del verso. In questo modo verrebbe sottolineato il cambio di prospettiva: dalla distruzione della terra all’annichi-

limento dell'uomo. Infatti in questo punto l'autore del *Muspilli* fa un passo indietro per recuperare il tema che aveva trattato prima dell'episodio di Elia e l'Anticristo: il processo, che può essere sia terreno che celeste; ora è il giudice che deve sottoporsi a un procedimento penale, di cui teme il verdetto, perché questo dipenderà da quanto equamente egli avesse esercitato in vita la giustizia.

62. mit uuiu. La forma *uuiu* è il caso strumentale del pronome interrogativo (*h*)*uuer*, quindi letteralmente *mit uuiu* traduce “con cosa”.

62. puaze. Il verbo *buozen* assume, in un contesto dottrinale, il significato di “spiare”, ma etimologicamente il sostantivo da cui deriva, aat. *buoza* (> ted. *Buße*) ha un significato del tutto generico di “miglioramento” (Kluge 1989: 116), che passa a indicare una punizione in senso giuridico, fino al valore cristiano di penitenza (Schmidt-Wiegand 1979: 59).

62. za uuize. Il sostantivo *wīzi* può significare “condanna”, “dannazione”, “inferno”, ma traduce anche *tormentum*, *supplicium* (Masser 1987: 1202), quindi indica una punizione corporale, la tortura, e un castigo esemplare da mostrare a tutti.

63. denner ze demo mahale quimit. Per *mahal* cfr. v. 31. Qui viene ripreso il tema del processo, avviato ai vv. 31-36: se le sentenze sono eque, non si dovrà temere il giudizio finale, perché la dimensione umana e quella celeste sono strettamente collegate: secondo l'autore del *Muspilli* è importante che l'uomo si faccia giudicare già in vita da una corte secolare, in modo da non temere poi il giudizio universale: la ricompensa o la punizione divina sarà commisurata alla condotta più o meno morale tenuta dall'uomo – in particolare da chi detiene il potere – nel corso della vita (si veda la ripresa del concetto al v. 65).

64. rahono uueliha. Letteralmente, “ognuna delle questioni”. Per il pronome indefinito (*h*)*uuelih*, cfr. v. 19; per il sostantivo *rahha*, cfr. v. 35. L'espressione si incontra anche al v. 69.

64. arteile. Il verbo (*ar-*) *teilen* appartiene al lessico giuridico; è sinonimo di *suonnan* (cfr. vv. 74a e 85), ma i due verbi hanno una

distribuzione geografica abbastanza netta: mentre quest'ultimo è tipico dell'area tedesca superiore, il primo è specifico dell'area francone (Freudenthal 1949: 73-74). L'etimologia è dubbia, ma la base *teilen* è un derivato dal sostantivo *teil* "parte"; il significato di "giudicare" si sviluppa quindi dal concetto di 'scomposizione', 'analisi' della questione. Potrebbe legarsi anche a un altro sostantivo derivato dalla stessa radice germ. **dail-* "dividere", cioè aat. *teila* "divisione", "dissidio, conflitto" (Pfeifer 1995: 1421-22).

65. *denne er ze deru suonu quimit.* Si noti il parallelismo con *denner ze demo mahale quimit* (v. 63): è possibile che l'autore abbia scelto di ripetere la stessa frase, ma con due sinonimi diversi, per designare prima il tribunale terreno (*mahal*), ora quello celeste (*suona*), in modo da enfatizzare ancora una volta che il verdetto divino su ogni singolo giudice dipenderà da come questi hanno operato in vita. Hintz (2016: 229) prende in considerazione anche il v. 99a, che viene ricostruito identico a questo (a parte *denne er / denner*), anche se è quasi illeggibile essendo trascritto in fondo all'ultima pergamena (f. 121v, rigo 102). Se accettiamo l'autenticità di questo verso aggiuntivo, è possibile che i due riferimenti, al giudizio terreno e divino, siano molto più distanziati tra loro: a quello umano ai vv. 63 e 65, e a quello universale solo al v. 99a. Tuttavia si tratta di pura speculazione, perché non ci sono prove che l'opera riportasse esattamente queste parole, infatti quest'ultimo verso non è accolto da tutti gli editori (per esempio Steinmeyer 1916). Sembra più coerente con l'architettura del testo che il passaggio al tema del giudizio universale si collochi al v. 65, in modo da preparare l'ascoltatore all'arrivo del Cristo *iudex* al v. 85 (*denne der gisizit, der dar suonnan scal*, "Poi si siederà colui che qui deciderà").

66. *der uuenago man.* L'aggettivo significa soprattutto "afflitto, povero" (cfr. v. 28) ed è corradicale dell'interiezione *uue* (cfr. v. 25), che esprime dolore, sofferenza.

66. *uuartil.* Il diavolo è dipinto come un 'osservatore' del comportamento umano: non essendo onnisciente come Dio, deve spiare i peccatori per ottenere informazioni su di loro, come si legge

nei versi successivi del *Muspilli*. Nell'*Apocalisse* (12:10) Satana è definito «accusatore» perché può denunciare l'uomo, conoscendone tutte le colpe. Questa immagine è un modo per mostrare al fedele la retta via: l'autore impartisce al suo pubblico un insegnamento *ex negativo* (Hintz 2016: 220) perché il peccatore, sentendosi sorvegliato, si trattienga dal compiere cattive azioni. Secondo Grau (1908: 254-55) non ci sono analoghi nella letteratura escatologica; dato che nel trattato *Contra Judaeos, paganos et Arianos* di Quodvultdeus, tra le cui pagine è inserito il *Muspilli* (cfr. *supra* par. 1.2), il diavolo viene definito “esattore” (*exactor*, cap. III, 1, ed. Braun 1976: 229; ms. f. 66v), ovvero colui che pretende la riscossione del debito (Hintz 2016: 221), è possibile che la fonte di questo passo del *Muspilli* sia il *Sermo* stesso (cfr. Di Venosa 2022: 209-10).

67. mit den miaton. Il sostantivo è al plurale e dovrebbe essere tradotto letteralmente con “mazzette, tangenti”, termini però troppo moderni per il contesto. Oggi il ted. *Miete* “affitto” ha una connotazione positiva, mentre nel medioevo *miata* rappresentava il concetto giuridico della ricompensa, anche in forma di corruzione. Questo riferimento ricorda che all'epoca carolingia erano numerosi i responsabili della giustizia disonesti, e che coesistevano una giustizia per i ricchi, che potevano permettersi di corrompere i giudici, e una giustizia per i poveri (Sullivan 2001: 164). Il sostantivo si incontra di nuovo al v. 72.

67. marrit. Il verbo *marran*, *merren* significa “danneggiare”, ma anche “ferire” e “impedire”. È attestato nel *Capitulare missorum generale* (802) di Carlo Magno (cfr. *supra* par. 1.3): «ut nemo usum habeat pro cupiditate aliqua iustum iudicium marrire» (“così che nessuno abbia l'abitudine, per alcun desiderio, di viziare un giusto giudizio”) (cfr. il riferimento a van Delden 1942 discusso da Luiselli Fadda 1979: 112, nota 5).

68. der tiuual. Il sostantivo deriva dal gr. *diábolos* (διάβολος), che letteralmente significa “calunniatore”, e “colui che separa” o “colui che querela”; il termine scelto è quindi adatto, etimologicamente, al contesto giuridico. Il prestito potrebbe essere stato me-

diato dal latino ecclesiastico *diabolus*, a sua volta dal greco, oppure potrebbe essere giunto in area tedesca, soprattutto bavarese, percorrendo il Danubio, grazie a una missione gotica ariana (Reiffenstein 1958b: 15-18). Se questa seconda ipotesi è corretta, il prestito si sarebbe integrato nel tedesco superiore in epoca molto arcaica, prima dell'insorgenza della seconda mutazione consonantica, così che anch'esso ne sarebbe stato coinvolto, almeno per quanto riguarda la dentale iniziale assordata. Un'altra ipotesi è avanzata da Knobloch (1966: 221-22), secondo cui il punto di partenza sarebbe una forma veterolat. **diavulus* diffusa in Gallia, che sarebbe stata fatta propria dai Franchi, e quindi sarebbe giunta prima di tutto nella lingua francone. In ogni caso, le oscillazioni della labiodentale sorda o sonora non sono significative, mentre il suffisso *-al* si sostituisce al più antico *-ul*.

68. *kitarnit stentit*. Queste parole sono scritte vicino al margine esterno del f. 121r, in un punto (rigo 74) in cui la pergamena è molto scadente e l'inchiostro è cancellato. L'integrazione è comunemente accettata perché, come visto a proposito di *uuartil* (v. 66), il diavolo "sta nascosto" per osservare i peccatori, così che poi diventerà esso stesso il delatore che racconta tutto al giudice divino.

69. *der hapet in ruouu*. Il diavolo tiene annotati tutti i peccati e i crimini dell'uomo: l'espressione *in ruouu* è generalmente tradotta con "[avere] nel novero", "annotare", ma è stato proposto anche "in tranquillità" (ted. *in Ruhe*), alludendo alla pazienza con cui il diavolo resta nascosto a spiare gli uomini (Hintz 2016: 220). Le due parole sono effettivamente molto simili: il termine per "computo, novero" è aat. *ruova / ruaba* (femm. in *-ō-*, < germ. **rōfō*), mentre quello per "quiete" è *ruowa* (anch'esso femm. in *-ō-*, < germ. **rōwō*, **rēwō*). In base al contesto e per la presenza del verbo "avere" (*hapet*) sembra più adeguato il primo significato. Interessante l'uso del pronome dimostrativo *der* al posto del pronome personale, per dare enfasi al soggetto.

69. *rahoṇo uueliha*. Il sintagma è lo stesso presente al v. 64. Morfologicamente *uueliha* è una forma femminile singolare,

ma semanticamente indica una pluralità; si noti che l'espressione è ripresa all'inizio del verso successivo da un pronome relativo *daz* neutro singolare, che ha una funzione generalizzante (Schrodt 2004, § 162: 180).

70. upiles. L'agg. *ubil* fa riferimento a tutto ciò che è cattivo e insano dal punto di vista fisico o morale; etimologicamente esprime qualcosa di esagerato, forse in relazione alla preposizione ie. **up(o)* (ted. *über, ob*), che indica qualcosa che va oltre (Pfeifer 1995: 1479).

70. er enti sid. Letteralmente "prima e da allora"; questa formula binaria è una congettura di Schmeller (1832: 24) basata sul calcolo dello spazio di scrittura, ed è stata accolta dalle principali edizioni. Però già Bartsch (1858: 11) critica questa integrazione, che non si giustifica se non parzialmente con il contesto, e completa la frase diversamente, aggiungendo l'espressione *in ferahe* "in vita", altrettanto adeguata dal punto di vista contenutistico, che almeno sarebbe allitterante con il successivo *kifrumita*. Una diversa congettura è quella di Müllenhoff, Scherer (1864: 5), che invece scelgono *in erdu* "in terra" per indicare la vita terrena (cfr. Santoro 2007: 231).

70. kifrumita. Il verbo aat. (*gi-*) *frummen* significa "fare, compiere"; etimologicamente indica una progressione e un favorire qualcosa, infatti si lega alla radice ie. **pro-* "che è avanti, primo" (Pfeifer 1995: 378).

71. daz er iz allaz kisaget. Il pronome *er* è ambiguo: potrebbe riferirsi all'uomo, che al momento del giudizio confesserà ogni peccato, oppure al diavolo, che annota tutto per fare la spia davanti al giudice universale.

71. denne er ze deru suonu quimit. Abbiamo già notato che questa frase è replicata in più punti del testo: oltre al v. 63, con il sostantivo *mahal*, in riferimento al tribunale terreno, e al v. 65 per indicare il tribunale celeste, così al v. 99a, dove si ricostruisce la stessa frase. La ripetizione dimostra che il filo conduttore dell'opera è la giustizia, umana e divina. Come nella frase precedente,

anche qui il pronome *er* è ambiguo, ma è più probabile che il referente sia l'uomo, come ai vv. 63 e 65.

72. *ni scolta sid manno nohhein.* L'avverbio *sīd* è usato generalmente con valore temporale, ma in questo caso ha significato causale (“di conseguenza”, “quindi”). Nel manoscritto la negazione proclitica *ni* è parzialmente visibile e appare scritta attaccata al verbo modale; essa forma, con il pronome indefinito *nohhein*, una doppia negazione. Insieme al genitivo plurale *manno* anteposto, il sintagma pronominale significa letteralmente “nessuno degli uomini”. Questa frase è scritta in fondo al f. 121r; la prima riga in cima al f. 121v è illeggibile e forse estranea al testo (per esempio Steinmeyer 1916: 70 si chiede se non siano «Reste von Federproben» “resti di prove di penna”). La riga successiva è relativamente chiara, ma le prime due parole, *daz sent*, non vengono accolte da nessuna edizione. Infatti subito dopo si legge di nuovo il sintagma *manno nohhein*, lo stesso che all'ultima riga del f. 121r era scritto in forma contratta *mannohhein*. Gli editori hanno eliminato tutta la prima riga, comunque illeggibile, e le prime due parole della seconda riga perché potrebbero costituire una dittografia. Il testo viene restituito allora conservando solo una delle due forme di pronome indefinito e proseguendo con le parole che si leggono su quel secondo rigo del f. 121v, *miatun intfahan*. È molto probabile che tra *manno nohhein* e *miatun* ci fosse un'altra frase, perché è difficile credere che ci fossero delle ‘prove di penna’ proprio (e solo) in quel punto del manoscritto; però le poche lettere riconoscibili non permettono di ricostruire alcuna frase di senso compiuto.

73. *daz himilisca horn.* L'immagine sembra fondere due tradizioni: quella biblica, secondo cui la fine del mondo verrà annunciata da sette angeli, ognuno dei quali suonerà una tromba (Ap 8:2), e quella germanica pagana, dove sarà il dio Heimdallr ad avvisare dell'inizio della battaglia finale ai *Ragnarøk*, suonando il corno *Gjallarhorn* (Chiesa Isnardi 1991: 187). La presenza di un'unica tromba (o unico corno) può essere anche stata tratta dall'a-

crostico della Sibilla Eritrea (cfr. *supra* par. 1.6). Si tratta comunque di un'innovazione rispetto alle due tradizioni, perché il suono in questo caso non annuncia i cataclismi apocalittici, bensì la parusia.

73. kilutit uuiridit. La scelta del verbo (*h*)*lūten* “suonare” (qui transitivo) ha fatto pensare (Haug 1977: 26-27) che il *Muspilli* sia stato redatto in un'epoca in cui non era ancora caduta la spirante davanti a liquida: in questo modo il verbo avrebbe allitterato con *himilisca horn*. In area tedesca superiore le oscillazioni con / senza spirante si notano già nella seconda metà dell'VIII secolo, quindi la redazione dell'opera si dovrebbe retrodatare (cfr. *supra* par. 2.3.2) di alcuni decenni. Potrebbe trattarsi tuttavia di una formula cristallizzata, in quanto al v. 82 *leuuu*, già senza la *h*-iniziale, allittera con *lossan* (Braune, Heidermanns 2018¹⁶, §153, *Anm.* 1, b, γ: 201).

74. suanari. All'inizio del f. 121v la pergamena è molto rovinata e le parole sono quasi del tutto illeggibili. Le opinioni sulla ricostruzione del testo sono discordanti; il sostantivo manca nell'edizione di Haug, Vollmann (1991: 54), come già in Steinmeyer (1916: 70-71), il quale aveva giudicato insufficiente lo spazio nel manoscritto per accogliere questa parola e i successivi *ana den*; ma *suanari* è presente nella sua revisione di Müllenhoff, Scherer (1892³: 12).

74. ana den sind arheit. La frase è quasi identica a quella riportata al v. 2, con la sola preposizione differente. Mentre all'inizio del *Muspilli* era l'anima del singolo che si metteva in cammino elevandosi verso il cielo, qui si tratta del giudice supremo in persona.

74a. suannan. Come già accennato al v. 64, il verbo *suannan* appartiene al lessico giuridico ed è tipico del tedesco superiore, a differenza del sinonimo *arteilen*, diffuso in area francone. La frase in cui è inserito, però, è considerata interpolata (cfr. il successivo *toten enti lepenten*).

74a. toten enti lepenten. Questo verso potrebbe essere una glossa interpolata; Steinmeyer (1916: 70) espunge la formula bi-

narìa e dai vv. 74 e 74a ne crea uno solo: *enti sih der ana den sind arheuit, der dar suannan scal*.

76. nioman kipagan ni mak. Si noti la doppia negazione; il verbo *kipagan* è lo stesso visto al v. 5, *bāgen* “combattere”, ma con il prefisso *ki-* che gli conferisce perfettività (Braune, Heidermanns 2018¹⁶, § 323, *Anm.* 1: 374).

77. mahalsteti. Abbiamo già incontrato *mahal* al v. 31; qui il termine è abbinato al sostantivo *-steti*, quindi il composto indica il tribunale, il luogo in cui si svolge il processo.

77. deru dar kimarchot ist. Si noti il pronome relativo *deru*, al dativo singolare, con cui viene costruita una frase passiva perfettiva impersonale.

78. uirdit diu suona. Abbiamo già esaminato il sostantivo *suona* al v. 6; *werdan*, usato nel testo soprattutto come ausiliare del passivo, ha valore qui di verbo pieno con il significato di “diventare”, “avvenire”.

79. uper dio marha. Come osservato al v. 60, la *marha* è una regione di confine, però in questo passo, che Mazzuoli Porru (1964: 214) interpreta semplicemente come “regione”, e Manganella (1966: 79) più in generale come “terra”, potrebbe indicare il confine in senso ampio, pensando al giudizio divino, che colpirà ovunque.

80. uuechant deota. Il dittongo *eo* in *deota* è maggiormente diffuso in area francone, ma si trova anche nel tedesco superiore quando segue dentale (Braune, Heidermanns 2018¹⁶, § 47: 75); nel corso della prima metà del IX secolo esso si innalza a *io*, quindi nel testo la forma è conservativa o un segno di arcaicità della redazione dell’opera. La forma *deota* potrebbe essere anche un plurale. Si noti la doppia allitterazione *w / d* con *uuechant deota* seguito da *uuissant ze dinge*. Il verbo *uuechant* si lega a *uuissant* anche in una enumerazione di azioni asindetica, che inizia al v. 79 con *uarant engila* (Schrodt 2004, § 135: 145).

80. uuissant. Il verbo *wīsen* è un derivato dell’aggettivo *aat. weise* “saggio” (cfr. v. 37 *-uuison*), quindi esprime l’“indicare” nel senso di “rendere conoscitore, sapiente”; etimologicamente, la co-

noscenza deriva dall'aver visto (cfr. germ. **wīs-jan*, collegato all'ie. **ʒeid-* “vedere”; Kluge 1989: 785). La vocale palatale del suffisso germ. **-jan* può provocare, nel germanico occidentale, la geminazione della consonante precedente, ma è solo nelle attestazioni più antiche del tedesco superiore che il fenomeno può coinvolgere anche la sibilante preceduta da vocale lunga, come in questo caso e in *lossan* (v. 82) (Braune, Heidemanns 2018¹⁶, § 170: 228).

80. ze dinge. Il sintagma preposizionale funge da complemento di direzione. Il sostantivo appartiene al lessico giuridico germanico: ricorda l'epoca in cui le decisioni venivano prese dall'assemblea plenaria degli uomini liberi, il *thing* (cfr. v. 10), che era adibita anche a tribunale. Interessante la scelta di un termine dell'antichità pagana usato per indicare il tribunale celeste cristiano.

82. lossan sih. Il verbo è all'infinito, retto dal modale *scal* (v. 81), che regge anche il verbo *arsten* alla fine del v. 81. Come *uuissant* (v. 80), anche *lossan* presenta geminazione della sibilante per effetto della semivocale palatale del suffisso (germ. **laus-jan*), preceduta da vocale lunga.

82. ar dero leuuo uazzon. Il termine per “tumulo” (*h-*)*lēo* può indicare più in generale una collina (germ. **hlaiwaz* < ie. **kleiʒos*, it. *declivio, inclinare*) (DWB, V: 819); qui è al genitivo plurale anteposto. Il sostantivo aat. *fazza* è attestato, oltre che nel *Muspilli*, solo in glosse, come traduzione del lat. *sarcina* (Starck, Wells 1972-1990: 143), quindi significa “peso, fardello”; probabilmente è corradicale del verbo aat. *fazzōn*, che significa “cingere” oltre che “caricare”, quindi esprime bene il peso della terra che ricopre la tomba (cfr. DWB, III: 669). Anche se viene tradotto al singolare, si tratta più precisamente di un plurale, declinato al dativo come richiede la preposizione *ar*.

82. imo [...] sin lip piqueman. Manganello (1966: 79) traduce *līp* con “corpo”, mentre in un suo studio precedente (1960: 27) aveva escluso questa accezione, ritenendo che in antico alto tedesco il termine avesse solo il significato di “vita”. Il prefisso *pi-* del verbo *queman* conferisce valore intensivo alla base; con il

soggetto al dativo la costruzione indica l'attribuzione di qualcosa (Karg-Gasterstädt, Frings 1952, VII: 573). Si noti che anche nella frase successiva (*imo* [...] *arteilit uuerde*, v. 84) si trova un'altra costruzione impersonale con lo stesso pronome *imo* al dativo.

83. *reht allaz*. Come al v. 17 (*kinuok*), anche qui l'attributo di quantità, *allaz*, è postposto rispetto al referente (Schrodt 2004, §17, c: 29). Il sostantivo *reht* può indicare in senso ampio il diritto, la giustizia, oppure la singola questione legale (Schützeichel 2006: 273); rispetto alla scelta di traduzione di Manganella con "le sue ragioni" (1966: 79) e di Mazzuoli Porru con "tutto il suo diritto" (1964: 214), sembra più appropriato nel contesto fare riferimento alla situazione giuridica della singola anima.

83. *kirahhon muozzi*. Per il verbo *rahhōn* si veda al v. 37; qui il prefisso *ki-* ha valore intensivo o perfettivo e non ne modifica la semantica. Il modale *muozan*, a differenza del ted. *müssen*, non esprime il 'dovere', se non come significato secondario, ma soprattutto il 'potere' (Pfeifer 1995: 902).

84. *imo* [...] *arteilit uuerde*. Si noti la costruzione passiva impersonale, con il soggetto al dativo *imo*, che riprende lo stesso pronome al v. 82. Per il verbo (*ar-*, *ir-*) *teilen* si veda al v. 64.

85-86. *suonnan scal*, / *enti arteillan scal*. Per *suonnan* e *arteillan* cfr. rispettivamente vv. 74a e 64. Nel manoscritto (f. 121v, rigo 91) i primi studiosi avevano letto, invece di *enti*, *deri* (Vetter) o *dem* (Docen) (Santoro 2007: 223). Il primo a leggere con convinzione *enti* è Steinmeyer (1916: 71); le principali edizioni accolgono questa lezione senza dare giustificazioni nelle note, forse perché essa è più adatta a ricostruire una formula binaria sindetica, seppur interrotta da *scal*. Infatti l'utilizzo ravvicinato dei due verbi di semantica simile fa pensare che originariamente il testo prevedesse in questo punto una coppia sinonimica, comune nel linguaggio giuridico. La presenza, subito dopo, di un'altra struttura binaria con congiunzione *enti*, anche se questa volta antitetica, *toten enti quekkhen* "morti e vivi", avvalorava la forza retorica di queste espressioni. Abbiamo visto inoltre che *suonnan* e *arteillan*

sono tipici di due aree dialettali diverse: area tedesca superiore il primo e francone il secondo. Non si può escludere anche un'altra ipotesi, che il secondo sintagma verbale fosse una glossa inserita erroneamente nel testo: in questo caso avremmo un indizio della cronologia della trasmissione dell'opera, con una revisione francone successiva alla versione bavarese.

86. toten enti quekkhen. È una formula binaria molto comune, analoga a *toten enti lepenten* (v. 74a); qui il termine per "vivo" è *quek*, un aggettivo che indica un essere animato, che è anche "veloce", "pronto"; dal germ. **kwikwaz* (< ie. **g^hei-* "vivere") derivano poi l'ingl. *quick* "veloce", il ted. *keck* "vivace" e il ted. *Quecksilber* "argento vivo, mercurio" (Pfeifer 1995: 644).

87-88. engilo menigi, / guotero gomono. Il sintagma *guotero gomono* è un genitivo plurale retto da *menigi*. Esso può essere interpretato in due modi: come apposizione di *engilo* oppure come secondo gruppo di figure che attorniano Cristo. L'aat. *gomo* (germ. **gumōn*) deriva dall'ie. **g^hmōn*, da cui anche il lat. *humus*, *homo*; quindi il concetto sotteso è quello dell'uomo che nasce dalla terra (DWB, IV: 330).

88. gart. L'aat. *gart* ha una semantica più ampia rispetto ai termini moderni che ne derivano, l'ingl. *garden* e il ted. *Garten*: indica ogni spazio esterno recintato, circoscritto, ma anche il "coro", un gruppo di persone che si dispone in semicerchio attorno a un centro, in questo caso il Cristo giudicante (Seebold 2008: 343).

88. mihhil. Questa parola è poco leggibile sul f. 121v, rigo 92, ma poiché le parole precedenti sono *ist so*, gli editori concordano con questa ricostruzione, analoga alla frase *diu kosa ist so mihhil* (v. 40).

89. rihtungu. Il sostantivo è un derivato di *riht* "giudizio". Può significare semplicemente "direzione" (ted. *Richtung*), oppure la "giustizia", o il luogo in cui si danno disposizioni e direttive, ovvero il tribunale.

89. quimit [...] so uilo dia dar ar resti arstent. Nel manoscritto questa porzione di testo sul f. 121v, rigo 93, non solo si legge con difficoltà, ma potrebbe essere corrotta: il sostantivo *uilo* è al sin-

golare e si accorda regolarmente con *quimit* (analogamente a *uuanit des uilo*, v. 48), ma presenta un'incongruenza con il pronome relativo *dia*, che è al plurale, come il verbo *arstent*. Le parole *dia dar* sono scritte vicino alla rilegatura e sembrano seguite da altre lettere quasi illeggibili, che assomigliano a *rr*, tanto che alcune edizioni, come la presente di Braune, Ebbinghaus (1994¹⁷: 88), propongono, forse solo per l'assonanza, la congettura *ar resti* "dal riposo" (cioè dalla morte), nonostante il poco spazio sulla pergamena. Altri tentativi di decifrare i punti in cui l'inchiostro è sbiadito non portano a risultati certi (Santoro 2007: 217; 224 e Santoro 2022: 31), mentre Schmeller (1832: 26) non aveva proposto alcun completamento della frase.

90. *uuiht*. Si tratta di un pronome indefinito che acquista il significato di "nulla" se abbinato a una negazione (*ni* in *ni mak* alla fine dello stesso verso), altrimenti significa "qualcosa". La stessa parola può anche essere un sostantivo maschile o neutro che significa "cosa", "creatura", "persona". In funzione pronominale, nel tedesco moderno non è più riconoscibile, ma ha concorso alla nascita della negazione *nicht*, sorta dalla contrazione del composto formato dalla particella di negazione *ni* + avverbio di tempo *eo* + *wiht* (anche nell'ingl. *not*, esito di contrazione in cui prevale il vocalismo di *eo*). Come sostantivo sopravvive nell'inglese *wight* ("creatura"), e nel ted. *Bösewicht* ("furfante") (letteralmente una "cosa cattiva") (Pfeifer 1995: 922; 1563).

91. *dar scal*. Nel manoscritto si legge solo la *l*; questa congettura è proposta già da Schmeller (1832: 26-27) e accolta dalle edizioni successive.

91. *hant sprehhan, houpit sagen*. La narrazione della scena in cui l'anima è al cospetto della corte celeste e tutte le parti del corpo prendono la parola riflette alcune consuetudini germaniche antiche, che prevedono un determinato gesto con la mano o con la testa in caso di giuramento o investitura o altra pratica legale. Tuttavia in questo passo si nominano anche altre parti del corpo (*allero lido uuelihc*, v. 92), fino al dito mignolo (*unzi in den luzigun uinger*, v. 92). Come testimoniano le fonti del diritto germanico, a

ogni offesa corrisponde una sanzione: per esempio, nella *Lex Sallica*, sez. XXIX *De debilitatibus*, si prevedono ammende per il ferimento di ogni singola parte del corpo, incluse le dita. È possibile, quindi, che il *Muspilli* faccia riferimento alle vittime del crimine e che le parti del corpo parlanti non siano simboli giuridici, ma le vere e proprie membra dell'ucciso o del ferito, che vengono esibite alla corte come prove d'accusa dell'imputato: in questo modo è la parte lesa stessa che compie la denuncia (Hintz 2016: 228).

93. uuaz [...] mordes kifrumita. Letteralmente, “che cosa di omicidio commise”, dove *mordes* è un genitivo con valore partitivo. Interessante la scelta lessicale: come osserva Hintz (2016: 228), in questo passo non si parla di crimini o peccati in generale, ma precisamente di omicidi. Il termine *mord* deriva dalla radice ie. **mer-* “morire”, quindi indica un crimine con esito fatale per la vittima. Le parti del corpo che accusano (vv. 91-92) potrebbero appartenere proprio agli uccisi. Per il verbo *kifrumita* cfr. v. 70.

94. so listic man [...] arliugan megī. Si noti l'alternanza dei suoni *l / m*, che formano una doppia allitterazione, come *w / d* al v. 80. Torna qui il tema escatologico del non poter nascondere nulla davanti al giudice celeste, ribadito subito dopo, al v. 95, da *daz er kitarnan megī tato dehheina* “da poter nascondere alcuna azione”.

96. kichundit. Nel manoscritto (f. 121v, rigo 100) si intravede solo la *t* finale, ma la congettura proposta dai primi studiosi, e già presente nella *editio princeps* (Schmeller 1832: 28), è accolta da tutte le edizioni.

97. furimegi. La parola è scritta andando a capo, ma si riconoscono solo le prime tre lettere; Steinmeyer (1916: 72) propone *furiuiegi*, dal verbo *furifāhan* “anticipare, prevenire”, mentre le edizioni più recenti si basano sulla congettura di Braune, Ebbinghaus (1994¹⁷: 89). Qui viene ribadita l'importanza di un comportamento responsabile e altruista in vita, per poter sperare nella salvezza eterna (cfr. Kuhnert 2008: 124).

98-99. kipuazti / [...] gipuazzit hapet. Abbiamo già incontrato al v. 62 il verbo *buozen* “espiare”, coniugato all'ottativo presente;

qui il predicato si presenta invece con il prefisso *ki-*, *gi-* perfettivo, al v. 98 all'ottativo passato, poi al v. 99 al passato prossimo.

99. *der paldet*. La pergamena in questo punto è molto deteriorata; Braune, Ebbinghaus (1994¹⁷: 89) accolgono la congettura introdotta da Steinmeyer nella sua revisione di Müllenhoff, Scherer (1892³: 14) e ripresa nei suoi *Kleinere althochdeutsche Sprachdenkmäler* (1916: 72), mentre ancora la *editio princeps* di Schmeller (1832: 28) lasciava lo spazio vuoto e le prime due edizioni di Müllenhoff, Scherer (1864: 6; 1873²: 8) proponevano la lettura *ni sorgē*. Il predicato viene qui tradotto con “diventerà fiducioso” (Mazzuoli Porru 1964: “prende coraggio”; Manganella 1966: 79 “sarà baldanzoso”) in considerazione di una glossa coeva di argomento affine, *baldi(ta): fidere* in un frammento di Agostino da Mondsee (Seebold 2008: 149). Il pronome *der* è seguito, nel secondo emistichio, da un correlato *der*, che introduce una frase secondaria relativa (*der kipuazzit hapet*) (Schrodt 2004, §158: 176).

99a. *denner ze deru sonu quimit*. Braune, Ebbinghaus (1994¹⁷: 89) riportano questa frase come v. 99a; Steinmeyer (1916: 72) invece la espunge. Nel manoscritto è leggibile solo in parte, inoltre potrebbe essere un semplice errore di dittografia o trasposizione: infatti è la stessa frase vista ai vv. 65 e 71, ma mentre in questi primi due casi il discorso verteva sulla giustizia corrotta, ora il pentimento offre una speranza: si nota uno spostamento semantico (Hintz 2016: 229) dal giudicare in terra alla penitenza in vista del giudizio finale. Quindi dal punto di vista contenutistico e stilistico, con la ripetizione insistente della stessa frase, il verso potrebbe non essere interpolato. Se si considera però che lo spazio sulla pergamena (f. 121v, rigo 102) non è sufficiente per le parole *sonu quimit*, è possibile che il copista abbia iniziato la frase, ma l'abbia interrotta perché ha visto che era fuori posto, oppure si tratta di un semplice errore materiale.

100. *daz frono chruci*. L'aggettivo *frōno* è relativo al Signore, infatti è corradicale del sostantivo germ. **frauaz* “colui che è primo” (Pfeifer 1995: 379). La figura di Cristo che espone le ferite della

crocifissione è comune nella letteratura escatologica (Gottzmann 2002: 27-28). L'ipotesi che il testo si concluda proprio con la rappresentazione della croce è coerente con il messaggio di speranza che si accompagna al pentimento (Minis 1966: 76): la croce come simbolo di amore per l'umanità è un'immagine efficace per chiudere un sermone, che minaccia i corrotti, ma allo stesso tempo ricorda che Cristo, con il suo sacrificio, ha liberato l'uomo dal peccato originale (per altre teorie sulla eventuale continuazione dell'opera, cfr. *supra* par. 1.5).

102. *denne augit er.* Anche se queste parole sono ormai illeggibili, questa congettura, già ipotizzata da Docen e Maßmann (Santoro 2007: 229), è accolta da Schmeller nella sua *editio princeps* e dalle edizioni successive. Il verbo aat. *ougen*, corradicale del sostantivo aat. *ouga* "occhio", si riferisce principalmente al 'vedere' e al 'mostrare'.

102. *menniski anfenc.* Anche queste parole sono frutto di congettura, in quanto il passo è irrecuperabile, a parte la *m*, unica lettera leggibile. In particolare è dubbia la forma di preterito *anfenc*, perché la vocale radicale di questo verbo di VII classe dovrebbe presentare un esito di germ. * \bar{e}_2 , che in questo stadio linguistico dovrebbe già essersi dittongato (Braune, Heidermanns 2018¹⁶, § 35: 58).

103. *minna.* Il concetto di amore espresso da questo termine non è ancora né quello moderno, né quello dell'epoca basso medievale, in cui i *Minnesänger* cantavano l'amore cortese. Come si comprende dall'etimologia, il germ. **menjō* deriva dall'ie. **men-* "mente, pensiero": si tratta di un sentimento di affetto più ampio, di attenzione verso una persona (cfr. DWB, XII: 2238).

103. *fardoleta.* Anche l'ultima parola dell'opera può essere solo congetturata in base al contesto; il verbo che esprime il 'sopportare' qualcosa (ted. *dulden*), proposto da Vetter (Santoro 2022: 33), è stato accolto dalle principali edizioni.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni del *Muspilli*

- BARAGIOLA A. (1882), *Muspilli ovvero l'incendio universale. Versione con introduzione ed appendice*, Strasburgo, Schultz.
- BARTSCH K. (1858), "Über *Muspilli*", in *Germania*, 3: 7-21.
- BÖTTICHER G. (1894 [1916¹⁷]), "Muspilli", in Id., (übersetzt und erläutert von), *Hildebrandlied und Waltharilied, nebst den "Zaubersprüchen" und "Muspilli" als Beigaben*, Halle an der Saale, Buchhandlung des Waisenhauses: 56-65.
- BRAUNE W., EBBINGHAUS E.A. (1994¹⁷), "Muspilli", in Braune W. (zusammengestellt von), Ebbinghaus E.A. (17. Auflage bearbeitet von), *Althochdeutsches Lesebuch*, Tübingen, Niemeyer: *Text*: 86-89; *Literarische Nachweisungen*: 170-73.
- HAUG W., VOLLMANN B.K. (1991), "Muspilli", in Id. (hrsg. von), *Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland: 800-1150. Bibliothek des Mittelalters*, I, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, *Text*: 50-56; *Apparat*: 1068-80.
- KROGMANN W. (1937), *Ein altsächsisches Lied vom Ende der Welt: in hochdeutscher Übersetzung*, Berlin, Pfau.
- MANGANELLA G. (a cura di) (1966), *La creazione e la fine del mondo nell'antica poesia germanica*, Napoli, Liguori (traduzione: 72-79).
- MAZZUOLI PORRU G. (1964), "Considerazioni sul *Muspilli*", in *Rivista di letterature moderne e comparate*, 17/3: 197-214 (traduzione: 212-14).
- METTKE H. (1982³), "Muspilli", in Id. (hrsg. von), *Älteste deutsche Dichtung und Prosa. Ausgewählte Texte, literaturgeschichtliche Einleitung, althochdeutsche und altsächsische Texte, neuhochdeutsche Fassungen*, Leipzig: Reclam. https://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/09Jh/Muspilli/mus_frag.html (ultima consultazione: 15.10.2022).
- MÜLLENHOFF K. (1871), "Muspilli", in Id. (hrsg. von), *Altdeutsche Sprachproben*, Berlin, Weidmann: 11-13.

- MÜLLENHOFF K., SCHERER W. (1864), "Muspilli", in Id. (hrsg. von), *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII-XII Jahrhundert*, Berlin, Weidmann: Text: 4-6, Anmerkungen: 254-61.
- MÜLLENHOFF K., SCHERER W. (1873²), "Muspilli", in Id. (hrsg. von), *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII-XII Jahrhundert*, Berlin, Weidmann: Text: 6-8, Anmerkungen: 264-73.
- MÜLLER S. (2007), "Muspilli", in Id. (übers., hrsg. und kommentiert von), *Althochdeutsche Literatur. Eine kommentierte Anthologie*, Stuttgart, Reclam, Text: 200-09; Kommentar: 362-65.
- PIPER P. (1883), "Muspilli", in *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 15: 69-104.
- SANTORO V. (2022), "Il testo del *Muspilli*: un esercizio di filologia", in *Critica del testo*, 25/1: 9-36.
- SCHLOSSER H.D. (1970), "Das Jüngste Gericht. Das *Muspilli*", in Id. (hrsg. von), *Althochdeutsche Literatur. Ausgewählte Texte mit Übertragungen*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag: 200-05.
- SCHLOSSER H.D. (2004²), "Plädoyer gegen Unrecht (vor 850). Das *Muspilli*-Fragment", in Id. (hrsg. von), *Althochdeutsche Literatur. Mit altniederdeutschen Textbeispielen. Auswahl mit Übertragungen und Kommentar. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, Text: 82-87; Kommentar: 196-97.
- SCHMELLER J.A. (1832), *Muspilli. Bruchstück einer althochdeutschen alliterierenden Dichtung vom Ende der Welt*, München, Jaquet.
- SIEVERS E. (1924), "Muspilli", in: Id. (hrsg. von), *Deutsche Sagversdichtungen des IX.-XI. Jahrhunderts. Nebst einem Anhang: Die gotische Bergpredigt*, Heidelberg, Winter: 33-39.
- STEINMEYER E. VON (1892³), "Muspilli", in Müllenhoff K., Scherer W. (hrsg. von), *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII.-XII. Jahrhundert*, Berlin, Weidmann, I, Text: 7-15; II, Anmerkungen: 30-41.
- STEINMEYER E. VON (1916), *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler* (Nachdruck Dublin/Zürich, 1971), Berlin, Weidmann: 66-81.
- STORCK W. (1905), *Die letzten Dinge. Muspilli und Gedichte verwandten Inhaltes deutsch*, Münster, Aschendorffsche Buchhandlung: 3-8.
- VETTER F. (1872), *Zum Muspilli und zur germanischen Alliterationspoesie. Metrisches. – Kritisches. – Dogmatisches.*, Wien, Druck und Commissionsverlag von Carl Gerold's Sohn.
- WACKERNAGEL W. (1839), "Vom Jüngsten Gericht", in Id. (hrsg. von), *Altdeutsches Lesebuch*, Basel, Schweighauser: 69-76.

Edizioni di altre opere

- BEHAGHEL O. (hrsg. von) (1996¹⁰), *Heliand und Genesis*, 10. überarbeitete Auflage von Taeger B. [Altdeutsche Textbibliothek, 4], Tübingen, Niemeyer.
- BRAUN R. (ed. par) (1976), *Sermo IV: Contra Iudaeos, paganos et Arianos*. In: *Opera Qvodvult deo Carthaginensi episcopo tribvta* [Corpus Christianorum Series Latina, 60]. Turnhout: Brepols, pp. 225-58 (anche online presso il *Centre Traditio Litterarum Occidentalium*, Turnhout, Brepols, 2010).
- BRAUNE W., EBBINGHAUS E.A. (1994¹⁷), “Das Hildebrandslied”, in Braune W. (zusammengestellt von), Ebbinghaus E.A. (17. Auflage bearbeitet von), *Althochdeutsches Lesebuch*, Tübingen, Niemeyer: *Text*: 84-85; *Literarische Nachweisungen*: 170.
- BRAUNE W., EBBINGHAUS E.A. (1994¹⁷), “Wessobrunner Hymnus u. Gebet”, in Braune W. (zusammengestellt von), Ebbinghaus E. A. (17. Auflage bearbeitet von), *Althochdeutsches Lesebuch*, Tübingen, Niemeyer: *Text*: 85-86; *Literarische Nachweisungen*: 170.
- CAROZZI C. (1994), *Eschatologie et au-delà: Recherches sur l'Apocalypse de Paul*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence (ed. versione L1: 179-265; ed. versione L2: 267-99).
- CEI (2008), Conferenza episcopale italiana (ed.), *La sacra Bibbia*, <https://www.bibbiaedu.it/CEI2008/> (ultima consultazione: 15.10.2022).
- CICCARESE M.P. (1984), “Le visioni di S. Fursa”, in *Romanobarbarica*, 8: 231-303; ed.: 279-303.
- COOK A.S. (1900), *The Christ; a poem in three parts: The Advent, The Ascension, and The Judgment*. Edited, with introduction, notes, and glossary by Cook A.S., Boston/New York, Ginn and Company.
- DICKINS B., ROSS A.S. (1967), *The Dream of the Rood*, London, Methuen.
- DRONKE U. (1997) (ed. by), *The Poetic Edda, II: Mythological Poems*, Oxford, Clarendon.
- DÜMMLER E. (1881), “Teodulfo di Orléans, *Versus Teodulfi episcopi contra iudices*”, in *Monumenta Germaniae Historica, Poetae latini aevi carolini*, I, Berlin, Weidmann: 493-517.
- ERDMANN O., WOLFF L. (1973), *Otfrids Evangelienbuch*, hrsg. von Erdmann O. Sechste Auflage besorgt von Wolff L., Tübingen, Niemeyer.
- FAULKES A. (ed. by) (1988), Snorri Sturluson, *Edda: prologue and Gylfaginning*, London, University College.

- GENTILI D., PIERETTI A., MONTEVERDE F. (1997), Sant'Agostino, *La città di Dio*, introduzione di Pieretti A., traduzione e note di Gentili D., indici di Monteverde F., Roma, Città Nuova Editrice.
- HAGE W. (1974), *Die griechische Baruch-Apokalypse* (traduzione tedesca), in *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Die griechische Baruch-Apokalypse. Das Apokryphon Ezechiel; V: Apokalypsen*, Lieferung 1, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus: 15-44.
- HAMMAN A. (1969), *Formulae hispanicae in modum symboli*, in *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, Supplementum IV (tomo II), Paris, Garnier: 2148-55.
- JUDIC B., ROMMEL F., MOREL Ch. (1992), Grégoire le Grand, *Règle Pastorale*. Introduction, notes et index par Judic B., Texte critique par Rommel F., Traduction par Morel Ch., 2 voll. [Sources Chrétiennes, 381, 382], Paris, Les Éditions du Cerf.
- KNITTEL H., W. BERSCHIN (hrsg. von) (2009), Heito und Walahfrid Strabo, *Visio Wettini*. Einführung, lateinisch-deutsche Ausgabe und Erläuterungen von Knittel H. Dritte erweiterte Auflage. Mit einem Geleitwort von Berschin W., Heidelberg, Mattes Verlag.
- KRAPP G. PH., DOBBIE E. VAN K. (ed. by) (1936), *Christ*, in: Id., *The Exeter Book*, London, Routledge and Kegan Paul, *Introduction*: xxv-xxix; *Text*: 3-49; *Notes*: 247-61.
- MIGNE J.-P. (accurante) (1851), Alcuino, *De virtutibus et vitiis liber ad Widonem comitem*, in *Patrologiae Cursus Completus, Series latina*, CI, Paris, Migne: 613-38.
- MIGNE J.-P. (accurante) (1863), San Bonifacio, *Sermo XV. De abrenuntiatione in baptisate*, in *Patrologiae Cursus Completus, Series latina*, LXXXIX, Paris, Migne: 870-72.
- NOVA VULGATA BIBLIORUM SACRORUM EDITIO (1979), Sacrosanti Oecumenici Concilii Vaticani 2. ratione habita iussu Pauli PP. 6. recognita auctoritate Ioannis Pauli PP. promulgata (https://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html) (ultima consultazione: 15.10.2022).
- PERRIN M. (cura et studio) (1997), *Rabani Mauri, In honorem Sanctae Crucis* [Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 100], Turnhout, Brepols.
- PERTZ G.H., KURZE F. (hrsg. von) (1895), *Annales Regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*, Hannover, Hahn.
- PERTZ G.H., WAITZ G. (hrsg. von) (1911), *Einhardi Vita Karoli Magni*, Hannover, Hahn.

- SCHLOSSER H.D. (hrsg. von) (2004²), “Die Merseburger Zaubersprüche”, in *Althochdeutsche Literatur*. Mit altniederdeutschen Textbeispielen. Auswahl mit Übertragungen und Kommentar, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin, Erich Schmidt Verlag, *Text*: 132; *Kommentar*: 204.
- SEHRT E.H., STARCK T. (1952), *Notkers des Deutschen Werke*, III, *Der Psalter 1: Psalmus 1-50*, nach den Handschriften neu hrsg. von Sehart E.H. und Starck T. [Altdeutsche Textbibliothek, 40], Niemeyer, Halle an der Saale.
- SIEVERS E. (hrsg. von) (1966), Tatian, *Lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar*. Zweite neubearbeitete Ausgabe (unveränderter Nachdruck Paderborn, 1892), Paderborn, Schöningh.
- STEINMEYER E. VON (1916), “Sächsisches Taufgelöbniß”, in *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*, Berlin, Weidmann (Nachdruck Dublin/Zürich, 1971): 20-22.
- STEINMEYER E. VON (1916), “Wiener Hundesegegn”, in *Die kleineren althochdeutschen Sprachdenkmäler*, Berlin, Weidmann (Nachdruck Dublin/Zürich, 1971): 394-96.
- TREMP E. (hrsg. u. übersetzt von) (1995), Thegan, *Die Taten Kaiser Ludwigs*, in *Monumenta Germaniae Historica*, 64, Hannover, Hahn: 167-277.
- DE VOGÜÉ A., ANTIN P. (1980), Grégoire le Grand, *Dialogues*. III: *Livre IV*, Texte critique et notes par de Vogüé A., traduction par Antin P. [Sources Chrétiennes, 265], Paris, Les Éditions du Cerf.

Studi critici e strumenti

- ALBERTONI G. (2005), “‘Si nobis succurrit dominus Carolus imperator’. Legge ed esercizio della giustizia nell’età di Carlo Magno: alcuni casi a confronto a partire dal Placito di Risano”, in *Acta Histriae*, 13/1: 21-44.
- ALEXANDER D.C. (2008), *Augustine’s Early Theology of the Church. Emergence and Implications*, 386-391, New York/Washington, Peter Lang.
- AUGUSTYN P.S. (2000), *The Semiotics of Fate, Death, and the Soul in Germanic Culture: The Christianization of Old Saxon*, Dissertation, University of California, Berkeley.
- BAESECKE G. (1918), “Muspilli”, in *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 21: 414-42.
- BAESECKE G. (1933), *Der Vocabularius Sti. Galli in der angelsächsischen Mission*, Halle, Niemeyer.

- BAESECKE G. (1950), "Muspilli II", in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 82/3: 199-239.
- BARRACK C.M. (1975), "Muspilli. A dilemma in restructuring", in *Folia Linguistica*, 8: 255-69.
- BAUSCHKE R. (1993), "Muspilli, OHG poem", in *Lexikon des Mittelalters*, VI, Stuttgart, Metzler: 970-71.
- BECHT-JÖRDENS G., HAUBRICHS W. (2013), "Fulda", in Schubert M. (hrsg. von), *Schreiborte des deutschen Mittelalters. Skriptorien – Werke – Mäzene*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter: 175-216.
- BELL R.A. (1975), "Muspilli: Apocalypse as Political Threat", in *Studies in the Literary Imagination*, 8: 75-105.
- BERGMANN R. (1971), "Zum Problem der Sprache des Muspilli", in *Frühmittelalterliche Studien*, 5/1: 304-16.
- BERTELSMEIER-KIERST Ch. (2013), "Regensburg (einschließlich Prüll und Windberg)", in Schubert M. (hrsg. von), *Schreiborte des deutschen Mittelalters. Skriptorien – Werke – Mäzene*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter: 459-92.
- BERTELSMEIER-KIERST Ch. (2016), "Muspilli", in Cordes A., Haferkamp H.-P. et al. (hrsg. von), *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, 2., völlig überarbeitete und erweiterte Auflage, III, Berlin, Erich Schmidt Verlag: 1718-19.
- BISCHOFF B. (1971), "Paläographische Fragen deutscher Denkmäler der Karolingerzeit", in *Frühmittelalterliche Studien*, 5: 101-34.
- BISCHOFF B. (1980), *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit*, Teil 2, *Die vorwiegend österreichischen Diözesen*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- BISCHOFF B. (1981), "Bücher am Hofe Ludwigs des Deutschen und die Privatbibliothek des Kanzlers Grimalt", in Id., *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, Stuttgart, Hiersemann: 187-212.
- DE BOOR H. (1979⁹), *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart*, 9. Auflage bearbeitet von Kolb H., I: *Die deutsche Literatur von Karl dem Großen bis zum Beginn der höfischen Dichtung 770-1170*, München, Beck.
- BOUSSET W. (1895), *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apocalypse*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- BRACKMANN A. (1938), "Die Anfänge der abendländischen Kulturbewegung in Osteuropa und deren Träger", in *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 3/2: 185-215.

- BRANDT W. (1987), "Zukunftserzählen im *Muspilli*", in Bergmann R. et al. (hrsg. von), *Althochdeutsch*, I, Heidelberg, Winter: 720-36.
- BRAUNE W. (1915), "Muspilli", in *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 40: 425-45.
- BRAUNE W., HEIDERMANNS F. (2018¹⁶), *Althochdeutsche Grammatik*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter.
- BRENNECKE D. (1970), "Es gibt keine Lücke nach Muspilli 45a", in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 99/1: 33-35.
- BUROV A. (2015), "Zum Problem der Kohärenz der Komposition im *Muspilli*", in *Literatūra*, 57/4: 7-16.
- BUROV A. (2016), "Zum Problem der Gattungsbestimmung von *Muspilli*", in Kontutyte E., Žeimantienė V. (hrsg. von), *Sprache in der Wissenschaft. Germanistische Einblicke*, Frankfurt am Main, Peter Lang: 135-45.
- CAMMAROTA M.G., LO MONACO F. (2021), "*Barbara locutio*". Il "*De vocatione gentium*" latino-antico alto tedesco dei Frammenti di Mondsee, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo.
- CHIESA ISNARDI G. (1991), *I miti nordici*, Milano, Longanesi.
- CLEASBY R., VIGFUSSON G. (1874), *An Icelandic-English Dictionary*, Oxford, Clarendon.
- DE CARLOS VILLAMARÍN H. (2020), "The *Sermo adversus Iudaeos* of Quodvultdeus in Manuscript Paris, BNF, LAT. 8093", in *Revue d'histoire des textes*, n.s., 15: 237-48.
- DEIANA D. (2020), "Collocare le anime nell'aldilà. Rappresentazioni dell'inferno nei *Dialogi* di Gregorio Magno", in *Persone, corpi e anime in movimento. Forme di mobilità tra tardoantico e alto medioevo (VI-X secolo) – Varia* [Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge, 132/2]: 287-98.
- DELLEN R. VAN (1942), "Die sprachliche Gestalt des *Muspilli* und ihre Vorgeschichte im Zusammenhang mit der Abschreiberfrage", in *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* (Halle an der Saale), 65: 303-329.
- DIESENBERGER M. (2016), *Predigt und Politik im frühmittelalterlichen Bayern. Arn von Salzburg, Karl der Große und die Salzburger Sermones-Sammlung*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter.
- DI VENOSA E. (2022), "Das *Muspilli* im Zusammenhang mit dem *Sermo contra Iudaeos, paganos et Arianos*", in Ead., Pelizzari G. (hrsg. von), *Endzeitvorstellungen. Die Interkulturalität des apokalyptischen Mythos im lateinischen und germanischen Mittelalter*, Würzburg, Königshausen & Neumann: 199-214.

- DUNSTAN A.C. (1958), "Muspilli and the Apocryphal Gospels", in *German Life and Letters*, 11: 270-75.
- DWB = cfr. Grimm J., Grimm W. (1854-1971), *Deutsches Wörterbuch*.
- EHRISMANN G. (1918), "Muspilli", in *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters*, München, Beck: 141-50.
- FABIAN C., LANGE Ch. (2012) (hrsg. von), *Pracht auf Pergament: Schätze der Buchmalerei von 780 bis 1180*, München, Hirmer.
- FINGER H. (1977), *Untersuchungen zum 'Muspilli'* [Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 244], Göppingen, Kümmerle.
- FINN Th. M. (2004), *Quodvultdeus of Carthage: The Creedal Homilies. Conversion in Fifth-Century North Africa. Translation and Commentary*, New York/Mahwah, The Newman Press.
- FISCHER H. (hrsg. u. erläutert von) (1966), "Muspilli", in *Schrifttafeln zum alt-hochdeutschen Lesebuch*, Tübingen, Niemeyer, Tafel XV: 15-16.
- FREUDENTHAL K.F. (1949), *Arnulfingisch-Karolingische Rechtswörter. Eine Studie in der juristischen Terminologie der ältesten germanischen Dialekte*, Göteborg, Elanders.
- GALLÉE J.H. (1910), *Altsächsische Grammatik*, Halle an der Saale, Niemeyer.
- GREEN D.H. (1997), "From Germania to Europe: The Evidence of Language and History", in *The Modern Language Review*, 92/4: xxix-xxxviii.
- GOLTHER W. (1912), *Die deutsche Dichtung im Mittelalter: 800 bis 1500*, Stuttgart, Metzler.
- GOTTMANN C.L. (2002), "Individual- und Universaleschatologie. Das "Muspilli" im theologischen Kontext seiner Zeit", in Ead., Wisniewski R. (hrsg. von), *Ars et Scientia: Studien zur Literatur des Mittelalters und der Neuzeit. Festschrift für Hans Szekler zum 70. Geburtstag*, Berlin, Weidler: 9-31.
- GRAU G. (1908), *Quellen und Verwandtschaften der älteren germanischen Darstellungen des jüngsten Gerichtes*, Halle an der Saale, Niemeyer.
- GRIENBERGER Th. VON (1904), "Múspell", in *Indogermanische Forschungen*, 16/1-2: 40-63.
- GRIMM J. (1822), *Deutsche Grammatik*, I, 2. Ausgabe, Göttingen, Dieterichsche Buchhandlung.
- GRIMM J., GRIMM W. (1854-1971), *Deutsches Wörterbuch*, 16 Bdd., Leipzig, Hirscl.
- GROOS A., HILL T.D. (1980), "The Blood of Elias and the Fire of Doom. A new Analogue for Muspilli, vss. 52ff.", in *Neuphilologische Mitteilungen*, 81/4: 439-42.

- GUGLIELMETTI R. (2015), “Deux témoins inédits de la *Visio Pauli*”, in *Apocrypha*, 26: 57-78.
- HAAS A.M. (2015), *Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HAGEN S.N. (1904), “Muspilli”, in *Modern Philology*, 1/3: 397-408.
- HARTMANN W. (2002), *Ludwig der Deutsche*, Darmstadt, Primus Verlag.
- HAUBRICHS W. (1973), “Die Praefatio des Heliand. Ein Zeugnis der Religions- und Bildungspolitik Ludwigs des Deutschen” [*Niederdeutsches Jahrbuch*, 89 (1966): 7-32], in Eichhoff J., Rauch I. (hrsg. von), *Der Heliand*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft: 400-35.
- HAUBRICHS W. (1995²), *Die Anfänge: Versuche volkssprachiger Schriftlichkeit im frühen Mittelalter (ca. 700-1050/60)*, in Heinze J. (hrsg. von), *Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit, I: Von den Anfängen zum hohen Mittelalter*, Tübingen, Niemeyer.
- HAUG W. (1977), “Das ‘Muspilli’ oder Über das Glück literaturwissenschaftlicher Verzweiflung”, in Mohr W., Haug W. (hrsg. von), *Zweimal “Muspilli”*, Tübingen, Niemeyer: 24-78. Ristampato in HAUG W. (1989), *Strukturen als Schlüssel zur Welt. Kleine Schriften zur Erzählliteratur des Mittelalters*, Tübingen, Niemeyer: 162-98.
- HELLGARDT E. (2004), “Die *Praefatio in librum Antiquum lingua Saxonica conscriptum*, die *Versus de poeta & interprete huius codicis* und die altsächsische Bibelepik”, in Greule A., Meineke E., Thim-Mabrey Ch. (hrsg. von), *Entstehung des Deutschen, Festschrift Heinrich Tiefenbach* [Jenaer germanistische Forschungen, neue Folge, 17], Heidelberg, Winter: 173-230.
- HELLGARDT E. (2013), “Muspilli”, in Bergmann R. (hrsg. von), *Althochdeutsche und altsächsische Literatur. Ein Handbuch*, Berlin/New York, Walter de Gruyter: 288-92.
- HILL Th. D. (1972), “The Old World, the Levelling of the Earth, and the Burning of the Sea: Three Eschatological Images in the Old English ‘Christ III’”, in *Notes and Queries*, 19: 323-25.
- HINTERHÖLZL R., PETROVA S., SOLF M. (2005), “Diskurspragmatische Faktoren für Topikalität und Verbstellung in der ahd. Tatianübersetzung (9. Jh.)”, in *Interdisciplinary Studies on Information Structure*, 3: 143-82.
- HINTZ E.R. (1997), *Learning and Persuasion in the German Middle Ages*, New York, Routledge [rielaborato in Hintz 2016].
- HINTZ E.R. (2016), “Muspilli: Old High German Judgement Day – Judicial Practice and Salvation in the Ninth Century”, in Ryan M.A. (ed. by), *A Companion to the Premodern Apocalypse*, Leiden/Boston, Brill: 209-32.

- HOFFMANN W. (1981), *Altdeutsche Metrik*, 2. überarbeitete und ergänzte Auflage, Stuttgart, Metzler.
- HOFMANN C. (1866), “Ueber Docens Abschrift des *Muspilli*”, in *Sitzungsberichte der königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München*, 2: 225-35.
- JANOTA J. (2000), “Endzeitwissen in der althochdeutschen Literatur. Das ‘Muspilli’”, in Krimm S., Triller U. (hrsg. von), *Der Engel und die siebte Posaune. Endzeitvorstellungen in Geschichte und Literatur* [Acta Hohenschwangau, 1999], München, Bayerischer Schulbuch-Verlag: 27-44.
- JEEP J.M. (1995), *Alliterating word pairs in Old High German* [Studien zur Phraseologie und Parömiologie, 3], Bochum, Brockmeyer.
- JESKE H. (2006), “Zur Etymologie des Wortes *Muspilli*”, in *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 135: 425-34.
- JOSEPH E. (1898), “Die composition des *Muspilli*”, in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 42/2: 172-78.
- KARG-GASTERSTÄDT E., FRINGS TH. (bearbeitet u. hrsg. von) (1952-), *Althochdeutsches Wörterbuch*. Auf Grund der von E. v. Steinmeyer hinterlassenen Sammlungen im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Berlin, Akademie Verlag.
- KARTSCHOKE D. (1975a), *Altdeutsche Bibeldichtung*, Stuttgart, Metzler.
- KARTSCHOKE D. (1975b), *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvenicus bis Otfrid von Weissenburg*, München, Fink.
- KARTSCHOKE D. (1990), *Geschichte der deutschen Literatur im frühen Mittelalter*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- KETTLER W. (1977), *Das jüngste Gericht. Philologische Studien zu den Eschatologie-Vorstellungen in den alt- und frühmittelhochdeutschen Denkmälern*, Berlin, Walter de Gruyter.
- KLAEBER F. (1938), “Einige Randbemerkungen zum *Muspilli*”, in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 75/2-3: 189-91.
- KLUGE F. (1989), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 22. Auflage, völlig neu bearbeitet von Seebold E., Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- KNOBLOCH J. (1966), “Ein weiteres Wortzeugnis für die merowingische Mission in England und im oberdeutschen Raum”, in Haidacher A. (hrsg. von), *Festschrift Karl Pivec* [Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 12]: 221-22.
- KÖBLER G. (2014⁶), *Althochdeutsches Wörterbuch*, <http://www.koeblergerhard.de/ahdwbhin.html> (ultima consultazione: 15.10.2022).
- KOHLSCHMIDT W. (1927), “Zur religionsgeschichtlichen stellung des *Muspilli*”, in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 64/4: 294-98.

- KOLB H. (1962), "dia weroltrehtwison", in *Zeitschrift für deutsche Wortforschung*, 18 [Neue Folge, 3]: 88-95.
- KOLB H. (1964), "Vora demo muspille: Versuch einer Interpretation", in *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 83: 2-33.
- KOLB H. (1971), "Himmlisches und irdisches Gericht in karolingischer Theologie und althochdeutscher Dichtung", in *Frühmittelalterliche Studien*, 5: 284-303.
- KRAUSE W. (1930), *Die Kenning als typische Stilfigur der germanischen und keltischen Dichtersprache*, Halle an der Saale, Niemeyer.
- KROGMANN W. (1934), "As. *mûdspelli*", in *Teuthonista*, 10/3: 138-55.
- KROGMANN W. (1953), "*Muspilli* und *Muspellsheim*", in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 5/2: 97-118.
- KROGMANN W. (1967), "Eine niederfränkische Vorstufe des 'Muspilli'?", in *Leuvense Bijdragen*, 56: 126-37.
- KROTZ E. (2013), "Isidor von Sevilla 'De fide catholica', Althochdeutsche Übersetzung und 'Mon(d)seer Fragmente'", in Bergmann R. (hrsg. von), *Althochdeutsche und altsächsische Literatur*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter: 204-13.
- KUHNERT M. (2008), "*E caelo rex adveniet*. Überlegungen zu theologischen Aspekten im althochdeutschen *Muspilli*", in Hörner P., Wisniewski R. (hrsg. von), *Begegnung mit Literaturen. Festschrift für C. L. Gottzmann zum 65. Geburtstag*, Berlin, Weidler: 111-32.
- KULSDOM G.J.H. (1979), *Die Strophenschlüsse im Nibelungenlied. Ein Versuch*, Amsterdam, Rodopi.
- KUNSTMANN J.G. (1960), "Some unprofessional remarks on the Elijah-Episode of the Old High German *Muspilli*", in *Annuaire Mediaevale*, 1: 5-21.
- LAUR W. (1987), "*Muspilli*, ein Wort christlicher oder vorchristlicher germanischer Eschatologie", in Bergmann R. et al. (hrsg. von), *Althochdeutsch*, II, Heidelberg, Winter: 1180-94.
- LAWSON R.H. (1969), "Alternation of Negative Variants in Old High German", in *Neuphilologische Mitteilungen*, 70/2: 344-51.
- LE GOFF J. (1982), *La nascita del Purgatorio*, Torino, Einaudi (ed. orig. *La naissance du Purgatoire*, Gallimard, Paris, 1981).
- LEXER M. (1992), *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Nachdruck der Ausgabe Leipzig, 1872-1878, mit einer Einleitung von Gärtner K., 3 Bdd., Stuttgart, Hirzel.
- LIU Y. (2021), "Baptismal Renunciation and the Moral Reform of Charlemagne's Christian Empire", in *Traditio*, 76: 117-55.

- LUISELLI FADDA A.M. (1979), "Il *Muspilli* e l'escatologia cristiana", in *Romano-barbarica*, 4: 107-30.
- MANGANELLA G. (1960), "Muspilli. Problemi e interpretazioni", in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale, sezione Germanica*, 3: 17-49.
- MARTIN E. (1894), "Muspilli", in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 38: 186-89.
- MASSER A. (1987), "Althochdeutsch *peh*", in Bergmann R. *et al.* (hrsg. von), *Althochdeutsch*, II, Heidelberg, Winter: 1195-1209.
- MEYER R.M. (1889), *Die altgermanische Poesie nach ihren formelhaften Elementen beschrieben*, Berlin, Hertz.
- MINIS C. (1966), *Handschrift, Form und Sprache des Muspilli* [Philologische Studien und Quellen, 35], Berlin, Schmidt.
- MOHR W. (1977), "Über das 'Muspilli'", in Mohr W., Haug W. (hrsg. von), *Zweimal "Muspilli"*, Tübingen, Niemeyer: 6-23.
- MOLINARI M.V. (2002), "Edizione e traduzione: la funzione del traduttore-filologo", in Cammarota M.G., Molinari M.V. (a cura di), *Tradurre testi medievali: obiettivi, pubblico, strategie*. Bergamo 12-13 ottobre 2001, Bergamo University Press: 9-21.
- MONTAG U., SCHNEIDER K. (2003), *Deutsche Literatur des Mittelalters: Handschriften aus dem Bestand der Bayerischen Staatsbibliothek München, mit Heinrich Wittenwilers Ring als kostbarer Neuerwerbung*, Ausstellung und Katalog, München, Bayerische Staatsbibliothek.
- MORIN Dom G. (1914), "Pour une future édition des opuscules de saint Quodvultdeus, évêque de Cartage au Ve siècle", in *Revue Bénédictine*, 31: 156-62.
- MÜLLENHOFF K. (1859), "Zum *Muspilli*", in *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, 11: 381-93.
- MÜLLER G. (1957), "*stuatago* Musp. 55", in *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 79, Sonderband (Halle): 308-21.
- MÜLLER J.-D. (2017), "*Episches*" Erzählen: Erzählformen früher volkssprachiger Schriftlichkeit, Berlin, Erich Schmidt Verlag.
- MÜLLER W. (1843), "Versuch einer strophischen abtheilung des Hildebrandsliedes und des bruchstückes vom jüngsten gericht", in *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, 3: 447-57.
- NAZZARO A.V. (2009), "La produzione omiletica di Quodvultdeus, vescovo di Cartagine", in Frenguelli G., Micaelli C. (a cura di), *Le forme e i luoghi della predicazione. Atti del Seminario internazionale*, Macerata, 21-23 novembre 2006, Macerata, EUM: 27-67.

- NECKEL G. (1918), *Studien zu den germanischen Dichtungen vom Weltuntergang*, Heidelberg, Winter.
- NIEVERGELT A. (2013), "Isidor von Sevilla, Althochdeutsche Glossierung", in Bergmann R. (hrsg. von), *Althochdeutsche und altsächsische Literatur*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter: 195-203.
- NORTHCOTT K.J. (1961), "Das Hildebrandslied: A Legal Process?", in *The Modern Language Review*, 56/3: 342-48.
- PAKIS V.A. (2009), "The literary status of *Muspilli* in the history of scholarship: two peculiar trends", in *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, 65: 41-60.
- PALMER J. (2007), "Defining paganism in the Carolingian world", in *Early Medieval Europe*, 15/4: 402-25.
- PALMER J. (2014), *The Apocalypse in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PALMER N. (1999), "Visio Sancti Pauli, I", in Ruh K. et al. (hrsg. von), *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*, X, Berlin, Walter de Gruyter: 418-23.
- PAPO L. (1996), "Il *Muspilli* e le sue probabili fonti", in *Prospero: Rivista di cultura anglo-germaniche*, 3: 172-80.
- PATZIG H. (1925), "Zur Etymologie von *Muspilli*", in *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen*, 53/1-2: 86-88.
- PAUL H. (1901-1909), "Muspilli", in: Id., *Grundriss der germanischen Philologie*, II, 1: *Literaturgeschichte*, Strassburg, Trübner: 109-12.
- PERRETT W. (1924), "Notes on Old High German Texts. Hildebrandslied", in *The Modern Language Review*, 19/2: 218-21.
- PETERS E. (1915), *Quellen und Charakter der Paradiesesvorstellungen in der deutschen Dichtung des 9. bis 12. Jahrhunderts*, Breslau, Marcus.
- PETZET E., GLAUNING O. (1975), *Deutsche Schrifttafeln des IX. bis XVI. Jahrhunderts aus Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München* [Nachdruck der Ausgabe München und Leipzig, 1910-1930], Hildesheim/New York, Olms.
- PFEIFER W. (1995), *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, erarbeitet im Zentralinstitut für Sprachwissenschaft, Berlin, unter der Leitung von Pfeifer W., München, Deutscher Taschenbuch Verlag.

- PRINCI BRACCINI G. (1997), "Termini e scenari della giustizia in antichi testi poetici germanici (*Muspilli*, *Georgslied*, *Beowulf*)", in *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 44/2, Spoleto: 1105-95.
- REIFFENSTEIN I. (1958a), "Das Althochdeutsche *Muspilli* und die Vita des Heiligen Furseus von Péronne. Zwei Visionen des Frühmittelalters", in *Südost-deutsches Archiv*, 1: 88-104.
- REIFFENSTEIN I. (1958b), *Das Althochdeutsche und die irische Mission im oberdeutschen Raum* [Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 6], Innsbruck, Sprachwissenschaftliches Institut der Universität.
- REIFFENSTEIN I. (1966), *Rechtsfragen in der deutschen Dichtung des Mittelalters* [Salzburger Universitätsreden, 12], Salzburg/München, Pustet.
- RIUTORT M. (1995), "Muspilli (v. 58a): 'daz preita uusal' (I)", in Raders M., Schilling M.L. (hrsg. von), *Deutsch-Spanisch: Vergleichende Untersuchungen zur Linguistik und Sprachgeschichte*, Madrid, Ed. del Orto: 169-79.
- ROETHE G. (1920), "Muspilli 18", in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 57/3-4: 174.
- SANTORO V. (1996), "Cultura carolingia e coscienza del volgare tedesco", in *Linguistica e Filologia*, 2: 229-47.
- SANTORO V. (2007), "Un dimenticato problema ecdotico del *Muspilli*: le trascrizioni di Docen, Maßmann e Schmeller", in *Linguistica e Filologia*, 25: 207-35.
- SAVIGNI R. (2018), "Praedicatio, Admonitio, correctio vescovile in età carolingia", in Gaffuri L., Parrinello R.M. (a cura di), *Verbum e ius: Predicazione e sistemi giuridici nell'Occidente medievale* [Reti Medievali E-Book, 32], Firenze, Firenze University Press: 69-87.
- SCAFFIDI ABBATE A. (1981), "Möglichkeiten der Futurbezeichnungen im althochdeutschen Tatian und in anderen althochdeutschen literarischen Denkmälern", in *Sprachwissenschaft*, 6: 288-334.
- SCHILD W. (2016), "Kemphe", in Cordes A., Haferkamp H.-P. et al. (hrsg. von), *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, 2., völlig überarbeitete und erweiterte Auflage, II, Berlin, Erich Schmidt Verlag: 1705-07.
- SCHIROKAUER A. (1950), "Der mareo seo", in *Publications of the Modern Language Association of America*, 65/2: 313-18.
- SCHMIDT-WIEGAND R. (1971), "Rechtswort und Rechtszeichen in der deutschen Dichtung der karolingischen Zeit", in *Frühmittelalterliche Studien*, 5: 268-83.
- SCHMIDT-WIEGAND R. (1979), "Die volkssprachigen Wörter der *Leges barbarorum* als Ausdruck sprachlicher Interferenz", in *Frühmittelalterliche Studien*, 13: 56-87.

- SCHMIDT-WIEGAND R. (1996), "Rechtssprache in althochdeutscher Zeit", in *Frühmittelalterliche Studien*, 30: 1-18.
- SCHNEIDER H. (1936), "Muspilli", in *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 73/1-2: 1-32. Ristampato in Id. (1962), *Kleinere Schriften zur germanischen Heldensage und Literatur des Mittelalters*, Berlin, Walter de Gruyter: 165-94.
- SCHNEIDER K. (1983), "Muspilli", in *Thesaurus Librorum. 425 Jahre Bayerische Staatsbibliothek* [Ausstellungskataloge, 28], Wiesbaden, Reichert, Kat. Nr. 6: 30-31.
- SCHNEIDER K. (2014³), *Paläographie und Handschriftenkunde für Germanisten. Eine Einführung*, Berlin/Boston, Walter de Gruyter.
- SCHRÖDER E. (1929), "Sünde und Schande", in *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen*, 56/1-2: 106-16.
- SCHRODT R. (2004), *Althochdeutsche Grammatik, II: Syntax*, Tübingen, Niemeyer.
- SCHUBERT M.J. (1996), "1200 Jahre Deutsch als Fremdsprache: Dumme Witze im Fremdsprachenunterricht seit den Kasseler Glossen", in *Poetica*, 28/1-2: 48-65.
- SCHÜTZEICHEL R. (1988), "Zum Muspilli", in Stein P.K., Weiss A., Hayer G. (hrsg. von), *Festschrift für Ingo Reiffenstein zum 60. Geburtstag*, Göppingen, Kümmerle: 15-29.
- SCHÜTZEICHEL R. (2006⁶), *Althochdeutsches Wörterbuch. Überarbeitet und um die Glossen erweitert*, Tübingen, Niemeyer.
- SCHWARZBACH-DOBSON M. (2016), "Narrative Zeitkonzeptionen in volkssprachlichen Texten des Frühmittelalters. Mythos, Erzählung, Geschichte", in *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 138/1: 30-50.
- SEEBOLD E. (2008), *Chronologisches Wörterbuch des deutschen Wortschatzes, II: Der Wortschatz des 9. Jahrhunderts*, Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- SINGER J. (1976), "Zu Muspilli 90-93", in *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 95: 444-49.
- SOMMER H.W. (1960), "The Muspilli-Apocalypse", in *Germanic Review*, 35: 157-63.
- SOMMER H.W. (1963), "The Pseudepigraphic Sources of 'Muspilli II'", in *Monatshefte*, 55/3: 107-12.
- SONDEREGGER S. (1969), "Frühe Erscheinungsformen dichterischer Sprache im Althochdeutschen", in Id. (hrsg. von), *Typologia Litterarum, Festschrift für Max Wehrli*, Zürich, Atlantis: 53-81.
- SONDEREGGER S. (1974), *Althochdeutsche Sprache und Literatur. Eine Einführung in das älteste Deutsch. Darstellung und Grammatik*, Berlin/New York, Walter de Gruyter.

- SPECHTLER F.V. (1980), "Altes und neues Recht. Bemerkungen über neue Forschungen zum althochdeutschen 'Muspilli'", in *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, 15: 39-52.
- STAITI C. (2002²), "Muspilli", in Hoops J. (hrsg. von), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XX, Berlin/New York, Walter de Gruyter: 433-38.
- STARCK T., WELLS J. Ch. (1972-1990), *Althochdeutsches Glossenwörterbuch*, Heidelberg, Winter.
- STEINHOFF H.-H. (1968), "Minis C., Handschrift, Form und Sprache des Muspilli", in *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 97/1: 5-12.
- STEINHOFF H.-H. (1987²), "Muspilli", in Ruh K. et al. (hrsg. von), *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon*, VI, Berlin, Walter de Gruyter: 821-28.
- STRECKER K. (1909), "Dies irae", in *Zeitschrift für deutsches Altertum*, 51: 227-55.
- SULLIVAN R.G. (2001), *Justice and the Social Context of Early Middle High German Literature*, New York/London, Routledge.
- TIEFENBACH H. (2010), *Altsächsisches Handwörterbuch. A Concise Old Saxon Dictionary*, Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- TILLY M. (2012), *Apokalyptik*, Tübingen, Francke.
- VON UNWERTH, W. (1915), "Eine Quelle des 'Muspilli'", in *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 40: 349-72.
- VON UNWERTH, W., SIEBS T. (1920), *Grundriss der deutschen Literaturgeschichte. I: Geschichte der deutschen Literatur bis zur Mitte des elften Jahrhunderts*, Berlin/Leipzig, Walter de Gruyter.
- WIDMANN H. (1907), *Geschichte Salzburgs*, Gotha, Perthes.
- WISNIEWSKI R. (2003), *Deutsche Literatur vom achten bis elften Jahrhundert*, Berlin, Weidler, *Muspilli*: 146-54.
- WUNDERLE E. (1995), *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Handschriften aus St. Emmeram in Regensburg*, I: Clm 14000-14130, neu beschrieben von Wunderle E., Wiesbaden, Harrassowitz: 238-41.
- WÜNSCH TH. (2008), *Deutsche und Slawen im Mittelalter. Beziehungen zu Tschechen, Polen, Südslawen und Russen*, München, Oldenburg.
- ZAGIBA F. (1961), "Die bairische Slavenmission und ihre Fortsetzung durch Kyrrill und Method", in *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* [Neue Folge, 9/1]: 1-56.

- ZAMBONI A. (2006), “*Muspilli*: un’eco di funeraria romana nell’escatologia cristiano-germanica?”, in Bombi R. *et al.* (a cura di), *Studi linguistici in onore di Roberto Gusmani*, III, Alessandria, Edizioni dell’Orso: 1813-27.
- ZARNCKE F. (1866), “Über das althochdeutsche Gedicht vom *Muspilli*”, in *Abdruck aus den Berichten der phil.-histor. Classe der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, Leipzig, Hirzel: 191-228.

Sitografia (ultima consultazione: 15.10.2022)

Digitale Sammlungen:

<https://daten.digitale-sammlungen.de/0003/bsb00033085/images/index.html?fi-p=193.174.98.30&seite=123&pdfseitex=>

oppure

<https://app.digitale-sammlungen.de/bookshelf/bsb00033085/view?currentUrl=%2Fview%2Fbsb00033085%3Fview%3DImageView&manifest=https%3A%2F%2Fapi.digitale-sammlungen.de%2Fiiif%2Fpresentation%2Fv2%2Fbsb00033085%2Fmanifest&canvas=https%3A%2F%2Fapi.digitale-sammlungen.de%2Fiiif%2Fpresentation%2Fv2%2Fbsb00033085%2Fcanvas%2F123&view=ImageView>

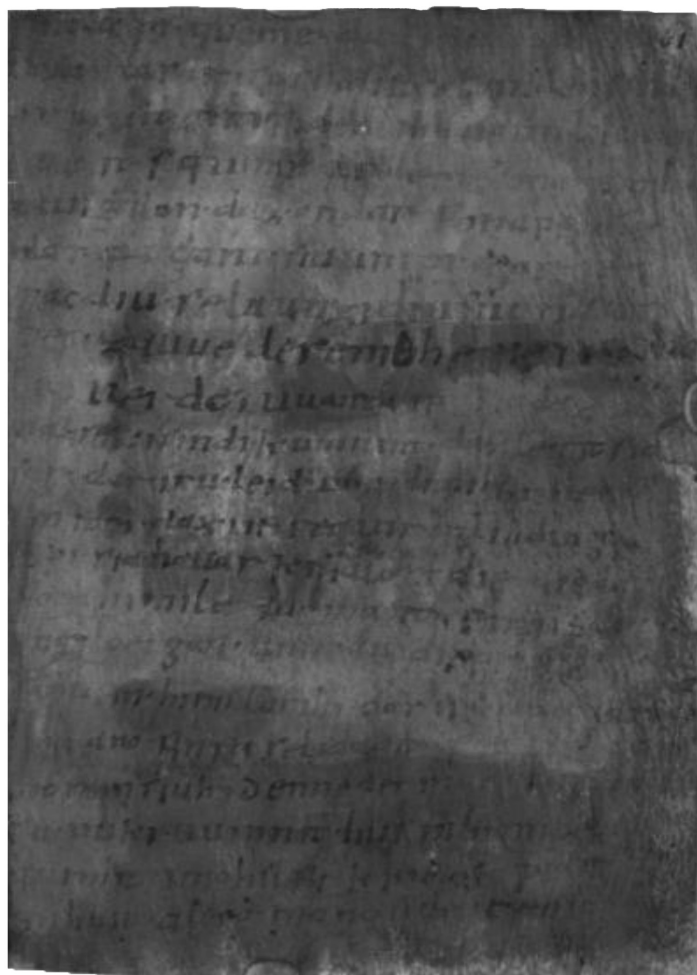
Handschriftencensus: <https://handschriftencensus.de/7979>;

<https://www.saw-leipzig.de/de/projekte/etymologisches-woerterbuch-des-althochdeutschen>

http://awb.saw-leipzig.de/cgi/WBNetz/wbgui_py?sigle=AWB

TAVOLE DEL MANOSCRITTO

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21



Tav. 1. Bayerische Staatsbibliothek München, Clm 14098, f. 61r
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00033085-3

Inurias inrogantem. Tolerat.
 quia patientiam exhibet
 sui sponsi. Exspectans
 auras libertatis. ut uindi-
 cetur ab eo eius humilitas.
 qm̄ eam uiri sui obtinet & ca-
 ritas. Ipse est enim qui ui-
 uit & regnat cum dō patre.
 & cum scō spū In saecula
 saeculorum. Amen;

22

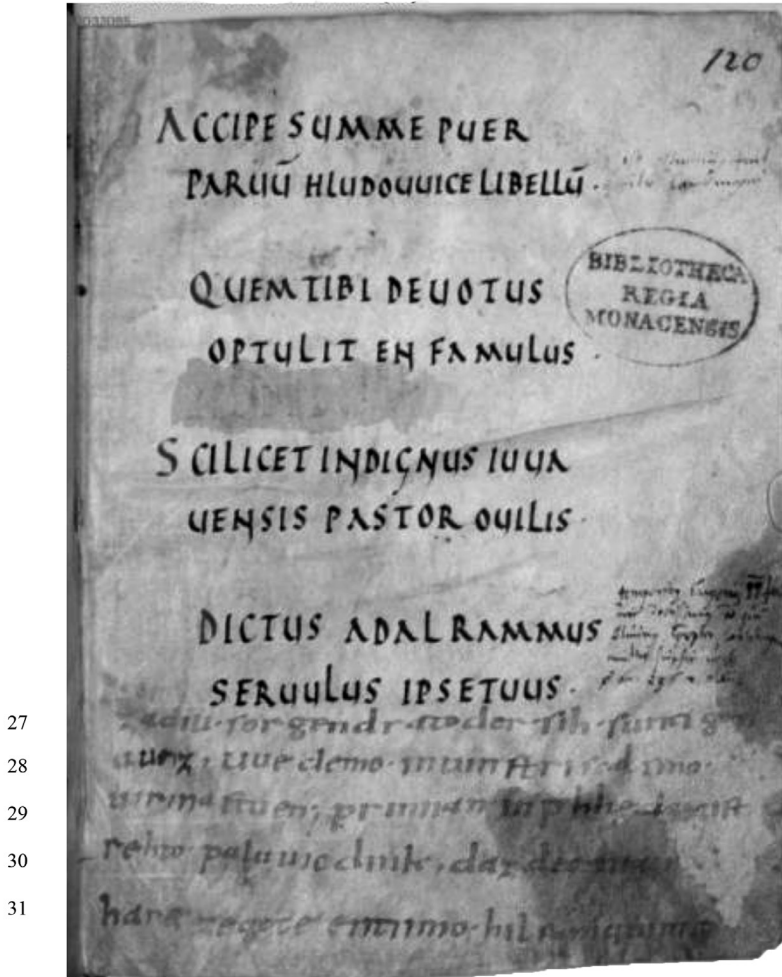
23

24

25

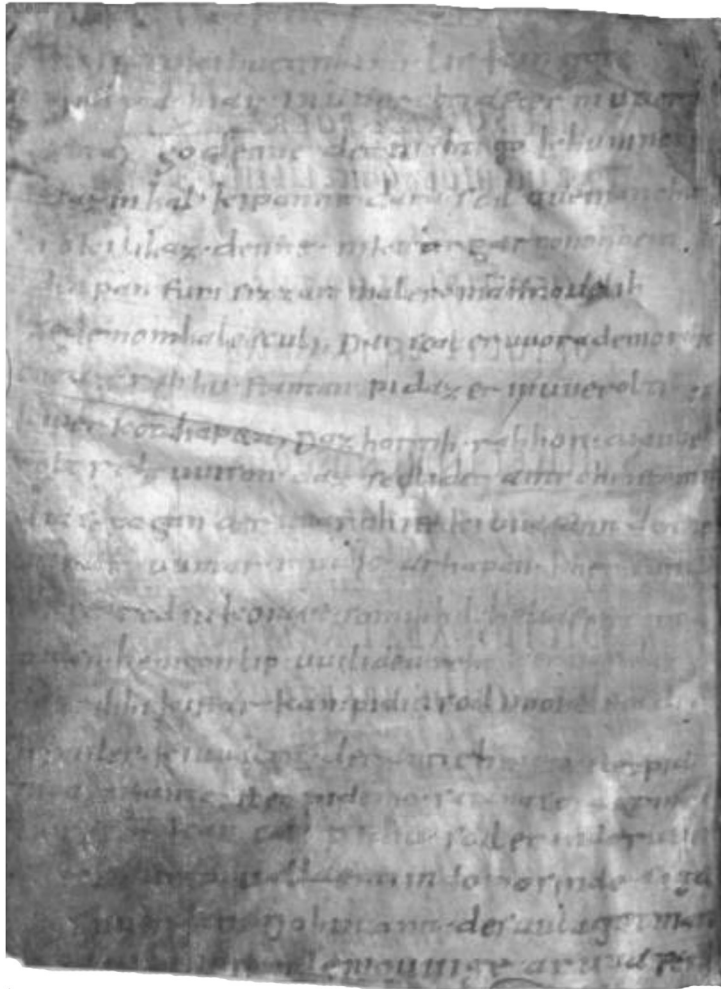
26

Tav. 2. Bayerische Staatsbibliothek München, Clm 14098, f. 119v
 urn:nbn:de:bvb:12-bsb00033085-3

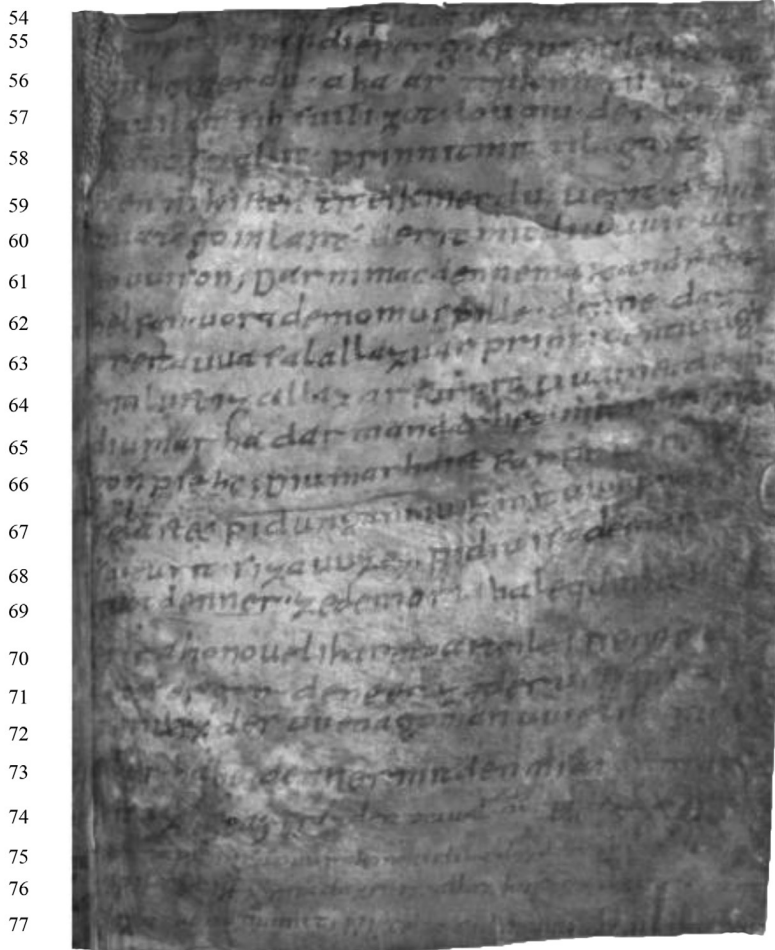


Tav. 3. Bayerische Staatsbibliothek München, Clm 14098, f. 120r
 urn:nbn:de:bvb:12-bsb00033085-3

32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53

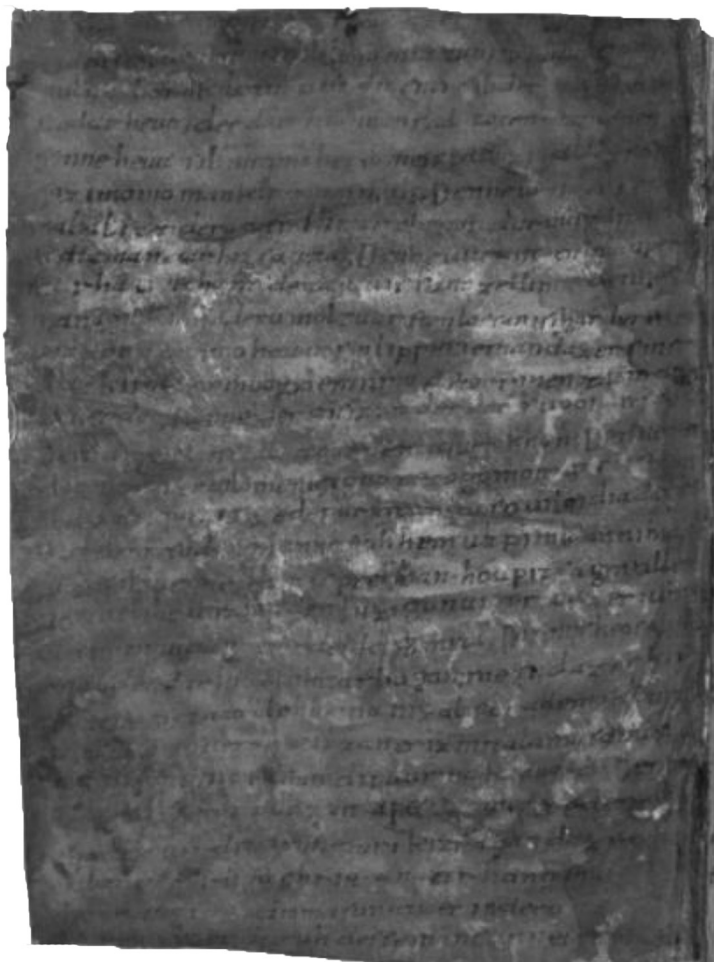


Tav. 4. Bayerische Staatsbibliothek München, Clm 14098, f. 120v
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00033085-3



Tav. 5. Bayerische Staatsbibliothek München, Clm 14098, f. 121r
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00033085-3

78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100
101
102
103
104
105
106



Tav. 6. Bayerische Staatsbibliothek München, Clm 14098, f. 121v
urn:nbn:de:bvb:12-bsb00033085-3

GLOSSARIO*

- after*, avv. / prep. *adeguatamente, secondo*] avv. 30; prep. 84.
- afur, auar*, cong. / avv., *ma, invece*] avv. *auar* 11, 82.
- aha*, sost. f. (ō), *corso d'acqua*] nom. pl. *aha* 52.
- alamuosa*, sost. f. (ō), *elemosina*] strum. sg. *alamusanu* 97.
- al*, agg. / avv., *completo, completamente, del tutto*] nom. *al* 96; nt. *allaz* 58, 59, 71, 76, 83; gen. pl. *allero* 19, 34, 92.
- alt*, agg. *inveterato*] superl. nom. *altist* 22.
- altfiant*, sost. m. (nt), *antico nemico*] dat. sg. *altfiante* 44.
- ana*, prep. / avv., *da*] prep. 74; avv. 101.
- andar*, pron. / agg., *altro*] nom. sg. *andar* 5; dat. sg. *andremo* 57.
- ānu, āno*, prep., *senza*] *ano* 14.
- antichristo*, sost. m. (n), *Anticristo*] nom. sg. 38, 44.
- ar*, prep. *da*] *ar* 82, 89.
- augen*, vd. *ougen*.
- az*, prep. *da*] *az* 35.
- (*ki-*) *bāgen, pāgan*, vb. ft. (7), *combattere*] ind. pres. 3^a pl. *pagant* 5; ind. pret. 3^a sg. *piehc* 60; inf. *pagan* 38, *kipagan* 76.
- bald, pald*, agg., *fiero*] nom. *pald* 76.
- baldēn, paldēn*, vb. db. (3), *diventare fiducioso*] ind. pres. 3^a sg. *paldet* 99.
- balwīc, palwīc*, agg. *tremendo*] nom. *paluuc* 26.
- ban, pan*, sost. m. (a), *appello*] acc. sg. *pan* 33.
- (*gi-*, *ki-*) *bannan, pannan*, vb. ft. (7), *convocare*] ind. pres. 3^a sg. *kipannit* 31.
- barn, parn*, sost. nt. (a), *uomo, discendente*] gen. pl. *parno* 33.
- berg, perg* sost. m. (a), *monte*] nom. pl. *perga* 51.
- bī, pī*, prep. *da*] *pi* 41, 44, 45, 68.
- biatan, piutan*, vb. ft. (2), *annunciare*] ind. pres. 3^a sg. *piutit* 22.
- bīthiu, pidiu*, cong. / avv., *perciò*] cong. *pidiu* 18, 43, 46, 63.

* Il numero si riferisce al verso. Il lemma segue la grafia della prima variante scelta da Schützeichel (2006), con l'eventuale aggiunta della variante attestata nel *Muspilli*. A differenza di Schützeichel, l'ordine è strettamente alfabetico.

bluot, pluot, sost. nt. (a, *sangue*] nom. sg. *pluot* 50.

boum, poum, sost. m. (a, *albero*] nom. sg. *poum* 51.

breit, preit, agg., *vasto*] nom. *preita* 58.

bringan, pringan, vb. db. (1), *portare*] ind. pres. 3^a pl. *pringent* 13.

(*fir-*, *far-*, *uar-*, *in-*) *brinnan, prinnan*, vb. ft. (3), *bruciare, incendiare*] ind. pres. 3^a sg. *prinnit* 54, *uar-prinnit* 58; ind. pres. 3^a pl. *in-prinnant* 51; inf. *prinnan* 26; part. pret. *farprunnan* 61.

bū, pū, sost. m. (wa, *posto*] acc. sg. *pu* 16.

buozen, puazen, vb. db. (1), *espiare*] ott. pres. 3^a sg. *puaze* 62; ott. pret. 3^a sg. *kipuazti* 98; part. pret. *gipuazzit* 99.

christ vd. *kris(t)*.

chrūci vd. *krūzi*.

chunden vd. *kunden*.

chunni vd. *kunni*.

than(n)e, denne, cong. / avv., *allora, poi, dunque*] cong. *denne* 16, 31, 33, 39, 55, 57, 58, 60, 65, 71, 75, 77, 79, 81, 85, 87, 91, 99, 102; *denn(er)* 63, 67, 99a.

thār, dār(a), avv., *là, allora, prima*] *dar* 5, 9, 11, 15, 17, 22, 35, 60, 68, 74a, 77, 78, 85, 89, 90, 91, 94, 101; *dara* 32, 89.

t(h)az, daz, cong., *che, affinché*] *daz* 1, 19, 20, 27, 38, 49, 64, 68, 70, 71, 76, 83, 95.

t(h)ehein, dehhein, pron. indef., *alcuno, niente*] acc. sg. f. *dehheina* 95.

t(h)er, der, art. / pron.] art. nom. m. sg. *der* 16, 22, 27, 31, 38, 39, 44, 53, 66, 70, 74, 101; pron. nom. m. sg. *der* 24, 43, 45, 69, 74a, 94; *der...* *der* 85, 99; art. nom. f. sg. *diu*, 2, 6, 28, 40, 60, 61, 78; pron. acc. sg. f. *diu* 23; art. acc. sg. m. *den* 2, 3, 33, 41, 42, 67, 74, 92; art. nt. *daz* 5, 8, 31, 42, 50, 58, 67, 73, 100; pron. nt. *daz* 9, 10, 26, 36, 37, 70, 76; art. dat. sg. m. / nt. *demo* 25, 34, 35, 44, 45, 49, 57, 63, 96; dat. sg. f. *deru* 46, 65, 71, 77, 81, 89, 99a, 102; pron. dat. sg. f. *deru* 77; art. nom. pl. *dia* 37, *die* 51; pron. nom. pl. *dia* 78, 89, *die* 11, 13; art. acc. f. sg. *dio* 79; art. acc. pl. *dio* 98, 102; pron. acc. pl. *dio* 102; dat. pl. *dēn* 42, 67; gen. sg. m. / nt. *des* 48; gen. plur. *dero* 12, 82; art. strum. nt. sg. *diu* 56.

t(h)ese, dese, pron. dim., *questo*] dat. pl. *desen* 93; gen. sg. m. *desse* 103.

thin(g), ding, dink, sost. nt. (a, *cosa, tribunale*] nom. sg. *ding* 10, *dink* 26; dat. sg. *dinge* 80.

thiota, deota, sost. f. (ō), *gente*] acc. sg. *deota* 60.

tho(h), doh, avv., *eppure*] *doh* 48.

(*far-*) *dolēn*, vb. db. (3), *sopportare*] ind. pret. 3^a sg. *fardoleta* 103.

thrāto, drato avv., *molto*] *drato* 24.

thurfan, durfan, vb. pret.-pres., *dovere*] ind. pres. 3^a sg. *darf* 65.

thurf(t), durft, sost. f. (i), *necessità*] nom. sg. *durft* 18.

thuru(c)h, duruh, prep. *mediante, per*] *duruh* 103.

- (*bi-, pi-*) *th(w)ingan, dwingan*, vb. ft. (3), *atterrire*] part. pret. *pidungan* 61.
- eigan*, sost. nt. (a), *proprietà*] nom. sg. *eigan* 12.
- ein*, art. indet.] nom. nt. 4.
- einig, ēnihc*, agg., *nessuno, alcuno*] *enihc* 52.
- elias*, nome proprio, *Elia*] nom. *Elias* 41, 49; dat. *Eliase* 38; gen. *Eliases* 50.
- engil*, sost. m. (a), *angelo*] nom. pl. *engila* 79; gen. pl. *engilo* 12, 87.
- enti*, cong., *e*] 3, 10, 12, 21, 27, 47, 59, 70, 74, 74a, 84, 86, 98.
- er*, pron. pers. m. 3^a sg. *egli*] nom. *er* 1, 20, 35, 36, 46, 64, 65, 66, 71, 77, 83, 93, 95, 97, 102, 103; (*denn*)*er* 63, 67, 99a; acc. *in* 19; *inan* 45; dat. *imo* 17, 27, 43, 75, 76, 82, 84.
- ēr*, avv., *prima*] *er* 70.
- erda*, sost. f. (ō), *terra, terreno*] acc. sg. *erda* 50; dat. sg. *erdu* 52.
- ēwīg*, agg., *eterno*] acc. sg. *euuigon* 41.
- (*an-, int-*) *fāhan*, vb. ft. (7), *accettare, subire*] ind. pret. 3^a sg. *anfenc* 102; inf. *intfahan* 72.
- (*bi-, pi-*) *fallan, uallan*, vb. ft. (7), *cadere*] ind. pres. 3^a sg. *uallit* 54; inf. *piuallan* 46.
- faran, uaran*, vb. ft. (6), *venire, andare, arrivare, avanzare*] ind. pres. 3^a sg. *uerit* 55, 56, 62, 77; ind. pres. 3^a pl. *uarant* 79.
- fasta*, sost. f. (n), *digiuno*] dat. sg. *fastun* 98.
- fazza, uazza*, sost. f. (ō), *peso*] dat. pl. *uazzon* 82.
- filu, uilo*, sost. nt. (u), *moltitudine, quantità*] nom. sg. *uilo* 48, 89.
- fingar, uinger*, sost. m. (a), *dito*] acc. sg. *uinger* 92.
- finstri, uinstri*, sost. f. (ī), *oscurità, tenebre*] acc. sg. *finstri* 14; dat. sg. *finstri* 10, *uinstri* 25.
- firaha, uiriha*, sost. m. pl. (ja), *uomini*] acc. *uiriho* 56.
- firina, uirina*, sost. f. (ō), *peccato*] acc. pl. *uirina* 25, 98.
- firinlih, uirinlih*, agg. *terribile*] *uirinlih* 10.
- fona*, prep., *da*] 4, 5, 11, 81.
- fora, uora*, prep., *davanti*] *uora* 35, 57; *fora* 96.
- frōno*, agg., *sacro, santo*] nom. sg. *fro-no* 100.
- (*gi-, ki-*) *frummen*, vb. db. (1), *commettere*] ind. pret. 3^a sg. *kifrumita* 70, 93.
- fuir, uuir*, sost. nt. (a), *fuoco*] nom. sg. *uuir* 59; acc. sg. *fuir* 10, 21; strum. sg. *uuiru* 56.
- (*ir-, ar-*) *furben, furpan*, vb. db. (1), *spazzare*] ind. pres. 3^a sg. *arfurpit* 59.
- (*ir-, ar-*) *gān*, vb. irr., *arrivare*] ind. pres. 3^a sg. *arget* 6.
- gart*, sost. m. (a), *schiera*] nom. sg. *gart* 88.
- gerno, kerno*, avv., *di buon grado, volentieri*] *kerno* 20.
- gomo*, sost. m. (n), *uomo*] gen. pl. *gomonono* 88.

- got, kot*, sost. m. (a, *Dio*] dat. sg. *gote* 27, 29; gen. sg. *kotes* 20.
- gotman*, sost. m. (atem.), *uomo di Dio, teologo*] gen. pl. *gotmanno* 48.
- guot*, agg., *buono*] *guot* 63; gen. pl. *guotero* 88.
- habēn, hapēn*, vb. db. (3), *avere*] ind. pres. 3^a sg. *habet* 66, *hapet* 69, 99; ind. pret. 3^a sg. *hapeta* 36.
- (*gi-, ki-*) *halōn*, vb. db. (2), *portare via*] ind. pres. 3^a pl. *kihalont* 11; part. pret. *gihalot* 7.
- (*ir-, ar-*) *hāhan*, vb. ft. (7), *appendere*] part. pret. *arhangan* 101.
- hant*, sost. f. (i), *mano*] nom. sg. 91.
- harēn*, vb. db. (3), *invocare*] ind. pres. 3^a sg. *haret* 27.
- harto*, avv., *con veemenza*] *harto* 21.
- heiz*, agg. *rovente*] acc. sg. *heizzan* 23.
- helfan*, vb. ft. (3), *aiutare*] inf. *helfan* 43, 57.
- heilag, hēlig*, agg., *santo*] nom. sg. *heligo* 101.
- hella*, sost. f. (jō), *inferno*] gen. sg. *hella* 21.
- heri*, sost. m./n. (ja), *esercito*] nom. sg. *heri* 4; dat. sg. *herie* 7; gen. pl. *herio* 75.
- (*ir-, ar-*) *heven, -heffen*, vb. ft. (6), *alzare, avviare, levarsi*] ind. pres. 3^a sg. *heuit* 75, *arheuit* 2, 74; part. pret. *arhapan* 39.
- hier, hiar*, avv., *qui*] *hiar* 30.
- hilfa, helfa*, sost. f. (ō), *conforto, aiuto*] nom. sg. *hilfa* 17, 27.
- himil*, sost. m. (a), *cielo*] nom. sg. *himil* 53; dat. sg. *himile* 11, 17; gen. sg. *himiles* 43; gen. pl. *himilo* 13.
- himilisc, himilisk*, agg., *celesti*] nom. sg. *himilisca* 73; dat. sg. *himiliskin* 29.
- himilzungal*, sost. nt. (a), *firmamento*] dat. pl. *himilzungalon* 4.
- hören*, vb. db. (1), *udire*] ind. pret. 1^a sg. *hort(ih)* 37.
- horn*, sost. n. (a), *cornio*] nom. sg. *horn* 73.
- houbit, houpit*, sost. nt. (a), *testa*] nom. sg. *houpit* 91.
- hug(g)en, huckan*, vb. db. (1), *pensare*] inf. *huckan* 23.
- (*gi-, ki-*) *hugt, huct*, sost. f. (i), *pensiero, mente*] dat. sg. *kihuctin* 29.
- hūs*, sost. nt. (a), *casa*] acc. sg. *hus* 17.
- ih*, pron. 1^a pers. sg. nom., *io*] (*hōrt*)*ih* 37.
- in*, prep. *in*] 2, 10, 13, 16, 17, 25, 26, 29, 30, 36, 39, 46, 47, 49, 50, 52, 55, 69, 92, 102.
- (*h*)*io, eo*, avv. *sempre, mai*] *eo*, 60, 94; *io* 78.
- (*h*)*iowiht*, pron. indef., *qualcosa, niente*] 94.
- ibu, ipu, upi*, cong., *se*] *ipu* 8, *upi* 11.
- iz*, pron. pers. nt. 3^a sg. *esso*] nom. (*n*)*iz* 96; acc. *iz* 59, 71; gen. *es* 19.
- kempfo, khenfo*, sost. m. (n), *duellante*] nom. pl. *khenfun* 40.
- khenfo* vd. *kempfo*.
- kerno* vd. *germo*.

- khuninc* vd. *kuni(n)g*.
kōsa, sost. f. (ō), *questione*] nom. sg. *kosa* 40.
kot vd. *got*.
kreftīg, *kreftīc*, agg., *forte*, *possente*] *kreftic* 40.
kris(t), *christ*, sost. m. (a), *Cristo*] nom. sg. *Christ* 101.
krūzi, *chrūci*, sost. n. (ja), *croce*] nom. sg.] *chruci* 100.
kunden, *chunden*, vb. db. (1), *riferire*] part. pret. *kichundit* 96.
kuni(n)g, *khuninc*, *khuning*, sost. m. (a), *re*] nom. sg. *khuninc* 31; dat. sg.] *khuninge* 96.
kunni, *chunni*, sost. n. (ja), *stirpe*] gen. pl. *chunno* 32.
lan(t), sost. n. (a), *terra*] acc. sg. *lant* 55.
lāz(z)an, vb. ft. (7), *lasciare*] ind. pres. 3^a sg. *lazzit* 3.
lebēn, vb. db. (3), *vivere*] part. pres. / agg. *lebēnti*, *lepēnti*, acc. pl. *lepen-ten* 74a.
leid, sost. nt. (a), *dolore*] nom. sg. 9.
leiten, vb. db. (1), *condurre*] ind. pres. 3^a sg. *leitit* 9.
lēo, sost. m. (wa), *tumulo*] gen. pl. *leuuo* 82.
līb, *līp*, sost. m./nt. (a), *vita*, *corpo*] nom. sg. *lip* 14; acc. sg. *lip* 41, 82.
lid, sost. m./nt./f. (i), *membro*] gen. pl. *lido* 92.
liggen, *likkan*, vb. ft. (5), *stare a terra*, *giacere*] inf. *likkan* 3.
(gi-, ki-) lih, agg. / pron., *ogni*, *oguno*] nom. *gīlih* 81; nom. nt. *ki-lihaz* 32.
lih(h)amo, sost. m. (n), *corpo*] acc. sg. *lihhamun* 3.
lioh(t), sost. nt. (a), *luce*] nom. sg. *li-oht* 14.
listīg, *listic*, agg., *astuto*] *listic* 94.
(ar-) liugan, vb. ft. (2), *mentire*] inf. *arliugan* 94.
lōsen, *lōssan*, vb. db. (1), *liberare*] ind. pres. 3^a pl. *lossan* 82.
loug, *lauc*, sost. m. (i), *fiamma*] acc. sg. *lauc* 23; strum. sg. *lougiu* 53.
luft, sost. m./f. (i), *aria*] nom. sg. *luft* 59.
lūten, vb. db. (1), *suonare*] part. pret. *kilutit* 73.
luzīc, *luzīg*, agg. *piccolo*] acc. sg. *luzigun* 92.
māg, *māk*, sost. m. (a), *parente*] nom. sg. *mak* 57; dat. pl. *magon* 60.
(furi-) magan, *mugan*, vb. pret.-pres., *dovere*, *potere*, *riuscire*, *prevenire*] ind. pres. 3^a sg. *mac* 6, 23, 57, *mak* 76, 90; ott. pres. 3^a sg. *megi* 94, 95, *furimegi* 97.
mahal, sost. nt. (a), *assemblea*, *tribunale*] acc. sg. *mahal* 31; dat. sg.] *mahale* 34, 63.
mahalstat, sost. f., *tribunale*] dat. sg. *mahalsteti* 77.
mahtīg, agg., *potente*] nom. sg. *mahtigo* 31.
man, sost. m. (atem.), *uomo*] nom. sg. *man* 16, 27, 66, 70; dat. sg. *manne* 63; dat. pl. *mannun* 93; gen. plur.] *manno* 19, 34, 72, 81, 90.

- man*, pron. indef.] *man* 60, 78.
- managī, menigī*, sost. f. (ī), *stuolo*] nom. sg. *menigi* 87.
- mankunni, manc(h)unni*, sost. n. (ja), *genere umano*] gen. sg. *mancunnes* 103.
- māno*, sost. m. (n), *luna*] nom. sg.] *mano* 54.
- marca, marha*, sost. f. (ō), *terra di confine, territorio, marca*] nom. sg. *marha* 60, 61; acc. sg. *marha* 79.
- marchōn*, vb. db. (2), *designare*] part. pret. *kimarchot* 77.
- māsa*, sost. f. (n), *ferita*] acc. pl. *masun* 102.
- m[enniscī], menniskī* sost. f. (ī), *vita terrena*] dat. sg. 102.
- merren, marran*, vb. db. (1), *impedire*] ind. pres. 3^a sg. *marrit* 67.
- (*bi-, pi-*) *mīdan*, vb. ft. (1), *eludere*] inf. *pimidan* 90.
- mieta, miata*, sost. f. (ō), *corruzione*] acc. pl. *miatun* 72; dat. pl. *miaton* 67.
- mih(h)il*, agg., *grande*] *mihhil* 18, 40, 88; superl. nom. sg. *meista* 75.
- min(n)a*, sost. f. (jō), *amore*] acc. sg. *minna* 103.
- mit*, prep., *con, contro*] 38, 56, 60, 62, 67, 75, 97, 98.
- mittil(a)gart*, sost. m. (a), *mondo*] nom. sg. *mittilgart* 54.
- molta*, sost. f. (ō), *polvere*] dat. sg. *moltu* 81.
- mord*, sost. m./nt. (a), *omicidio*] gen. sg. *mordes* 93.
- muor*, sost. m./nt. (a), *palude*] nom. sg. *muor* 53.
- muot*, sost. m./nt. (a), *animo*] nom. sg. *muot* 19.
- muoz(z)an*, vb. pret.-pres., *potere, dovere*] ott. pres. 3^a sg. *muozzi* 83.
- mūspilli*, sost. m./nt. (ja), *fine del mondo, apocalisse*] dat. sg. *muspille* 57.
- (*gi-, ki-*) *nāda*, sost. f. (ō), *clemenza*] acc. sg. *kinada* 28.
- ni*, particella neg.] *ni* 27, 29, 30, 33, 34, 51, 55, 57, 62, 65, 66, 72, 76, 90, 94; *n(ist)* 15, *n(iz)* 96.
- nioman, neoman*, pron. indef., *nessuno*] *neoman* 15, *nioman* 76.
- noh(h)ein*, pron. indef., *nessuno*] *nohhein* 33, 72, 90.
- (*gi-, ki-*) *nuog, -nuok*, agg. / avv. *sufficiente*] *kinuok* 17.
- ougen, augen*, vb. db. (1), *mostrare*] ind. pres. 3^a sg. *augit* 102.
- pāgan* vd. *bāgan*.
- pald* vd. *bald*
- paldēn* vd. *baldēn*.
- palwīc* vd. *balwīc*.
- pan* vd. *ban*.
- (*ki-*) *pannan* vd. (*gi-*) *bannan*.
- paradīs*, sost. nt. (a), *paradiso*] strum. sg. *pardisu* 16.
- parn* vd. *barn*.
- peh*, sost. nt. (a), *pece, inferno*] dat. sg. *pehhe* 5, 26; gen. sg. *pehhes* 22.
- perg* vd. *berg*.
- pī* vd. *bī*.

- pidiu* vd. *bithiu*.
pīna, sost. f. (ō), *pena*] acc. sg. 22.
piutan vd. *biatan*.
pluot vd. *bluot*.
poum vd. *boum*.
preit vd. *breit*.
pringan vd. *bringen*.
prinnan vd. *brinnan*.
pū vd. *bū*.
puazen vd. *buozen*.
quek, *quekkh*, agg. *vivo*] acc. pl. *quekkhen* 86.
(bi-, pi-) queman, vb. ft. (4), *arrivare*, *giungere*, *venire*, *ritornare*] ind. pres. 3^a sg. *quimit* 4, 17, 27, 63, 65, 71, 89, 99a; ind. pres. 3^a pl. *quemant* 11; ott. pres. 3^a sg. *piqueme* 1; inf. *queman* 32, *piqueman* 82.
rah(h)a, sost. f. (ō), *conto*, *computo*, *questione*] dat. sg. *rahhu* 35; gen. pl. *rahono* 64, 69.
(ki-) rahhōn, vb. db. (2), *raccontare*, *esporre*] inf. *rahhon* 37, *kirahhon* 83.
reht, sost. nt. (a), *situazione giuridica*] acc. sg. *reht* 83.
rehta, sost. nt. (n), *giustizia*] acc. sg. *rehta* 67.
rehtkern, agg., *giusto*, *probo*] dat. pl. *rehtkernon* 42.
rehto, avv., *veramente*, *equamente*] *rehto* 10, 26, 64.
rīh(h)i, sost. nt. (ja), *sovrano*, *regno*] acc. sg. *rihi* 13, *rihhi* 42; dat. sg. *rihhe* 35.
rihtunga, sost. f. (ō), *tribunale*, *direzione*, *diritto*] dat. sg. *rihtungu* 89.
ruova, sost. f. (ō), *computo*] dat. sg. *ruouu* 69.
(gi-, ki-) sagēn, vb. db. (3), *dire*] ind. pres. 3^a sg. *kisaget* 71; ind. pret. 3^a sg. *sageta* 78; inf. *sagen* 91.
sār, avv., *subito*] *sar* 2, 9, 13.
sār sō, avv., *nel momento in cui, non appena*] *sar so* 2.
satanās, *satanāzs* sost. m. (a), *Satana*] nom. sg. *Satanasz* 22; dat. sg. *Satanase* 45; gen. sg. *Satanazses* 8.
sculan, vb. pret.-pres., *dovere*, *ausil. fut.*] ind. pres. 3^a sg. *scal* 1, 25, 32, 35, 43, 45, 46, 74a, 81, 82, 85, 86, 91; ott. pres. 3^a sg. *sculi* 34, 38; ind. pret. 3^a sg. *scolta* 72.
sēla, sost. f. (ō), *anima*] nom. sg. *sela* 2, 6, 28, 61.
selida, sost. f. (ō), *dimora*] nom. sg. *selida* 15.
(fir-, far-, uar-) senkan, vb. db. (1) *sprofondare*] inf. *uarsenkan* 45.
sigalōs, agg., *sconfitto*] *sigalos* 47.
sīd, avv., *poi, di conseguenza*] *sid* 70, 72.
sih, pron. rifl. m./nt./f.] 2, 24, 28, 53, 74, 75, 82.
sīn, agg. / pron. poss., *suo*] nom. sg. 1, 19, 83; acc. pl. *sino* 25; dat. pl. *sinen* 60, 84.
sind, sost. m. (a), *viaggio*, *cammino*, *modo*] acc. sg. *sind* 2, 74; dat. sg. *sinde* 47.
(gi-, ki-) sindi, sost. nt. (ja), *schiera*] nom. sg. *kisindi* 8.
sioh, *siuh*, agg., *sofferente*] *siuh* 15.

- siu, sia, sī*, pron. 3^a pers. f.] nom. sg. *si* 3, 7, 12, 62; acc. sg. *sia* 8, 9, 13; gen. sg. *iru* 9; nom. pl. *siu* 5.
- (*furi-*) *sizzan*, vb. ft. (5), *disertare*] inf. *furisizzan* 33.
- (*gi-*) *sizzan*, vb. ft. (5), *sedere*] ind. pres. 3^a sg. *gisizzit* 85.
- sō*, avv., cong., *così, allora, quando, nel momento in cui*] avv. 40, 63, 76, 88, 89, 94; cong. 4, 23, 31, 62, 73, 90; *sō ... sō* 50, 51.
- (*gi-, ki-*) *spanan*, vb. ft. (6), *spronare*] ott. pres. 3^a sg. *kispane* 19.
- spreh(h)an*, vb. ft. (4), *parlare*] inf. *sprehhan* 91.
- (*gi-, ki-*) *stān, stēn, stantan*, vb. irr. / ft. (6), *stare, rimanere*] ind. pres. 3^a sg. *stet* 44, 61, 87, *stentit* 68; *kistentit* 51, 55; inf. *stantan* 35.
- (*ir-, ar-*) *stān, stēn, stantan* vb. irr. / ft. (6), *risorgere*] ind. pres. 3^a pl. *arstent* 89; inf. *arsten* 81.
- stein, stēn*, sost. m. (a), *pietra*] nom. sg. *sten* 55.
- (*ge-, ki-*) *sterchen, starkan*, vb. db. (1) *rinsaldare*] inf. *kistarkan* 42.
- strītan*, vb. ft. (1), *combattere*] ind. pres. 3^a sg. *stritit* 41.
- stūatago*, sost. m. (n), *giorno del giudizio*] nom. sg. *stuatago* 55.
- stūēn*, vb. db. (3), *espriare*] inf. *stuen* 25.
- suntīg*, agg. *peccatore*] acc. sg. *suntigen* 24.
- suona*, sost. f. (ō), *verdetto, giudizio, processo*] nom. sg. *suona* 6, 78; dat. sg. *suonu* 65, 71, 99a.
- suonār(r)i, suanāri*, sost. m. (ja), *giudice*] nom. sg. *suanari* 74.
- suon(n)an, suannan*, vb. db. (1), *giudicare*] inf. *suannan* 74a, *suonnan* 85.
- (*far-*) *swelhan*, vb. ft. (3), *inghiottire*] ind. pres. 3^a sg. *varsuuilhit* 53.
- swilizōn*, vb. db. (2), *bruciare*] ind. pres. 3^a sg. *suilizot* 53.
- s(w)orga*, sost. f. (n), *preoccupazione*] acc. pl. *sorgun* 15.
- s(w)orgēn*, vb. db. (3), *preoccuparsi*] inf. *sorgen* 6, 24, 65.
- tag, tac*, sost. m. (a), *giorno*] nom. sg. *tac* 1.
- (*ki-*) *ta[рман]*, vb. db. (1), *nascondere*] part. pret. *kitarnit* 68; inf. *kitarnan* 95.
- tāt*, sost. f. (i), *azione*] dat. pl. *tatin* 84; gen. pl. *tato* 95.
- (*ir-, ar-*) *teilen, teil(l)an*, vb. db. (1), *giudicare*] ott. pres. 3^a sg. *arteile* 64; part. pret. *arteilit* 84; inf. *arteillan* 86.
- tiuval, tiufal*, sost. m. (a), *diavolo*] nom. sg. *tiuual* 68.
- tōd*, sost. m. (a), *morte*] acc. sg. *tod* 14.
- tōt*, agg., *morto*] acc. pl. *toten* 74a, 86.
- touwen, touwan*, vb. db. (1), *morire*] inf. *touuan* 1.
- (*gi-, ki-*) *tragan*, vb. ft. (6), *portare (fuori)*] part. pret. *kitragan* 100.
- (*ki-*) *triufan*, vb. ft. (2), *gocciolare*] ind. pres. 3^a sg. *kitriufit* 50.
- (*ar-*) *truknēn*, vb. db. (3), *prosciugare*] ind. pres. 3^a pl. *artruknent* 52.

- tuon, vb. irr., fare] ott. pres. 3^a sg. tuo 20.
- (gi-, ki-) turran, vb. pret.-pres. osare] ind. pres. 3^a sg. kitar 33.
- uba(r), uper, prep. su] uper 79.
- ubil, upil, agg., cattivo] gen. sg. upiles 70.
- ūf, avv. su] uf 13.
- umbi, umpi, avv. per, attorno] umpi 5, 87.
- untar, prep. tra] untar 39, 93.
- unz, unzi, cong. fino a, finché] unzi 6, 92.
- upi vd. ibu.
- ūz(z)an, avv. a meno che] uzzan 97.
- wāf(e)nen, wāf(f)anan, vb. db. (1), armare] part. pret. kiuuafanit 39.
- (gi-, ki-) waltan, vb. ft. (7), governare] ind. pres. 3^a sg. kiuualtit 43.
- wānen, vb. db. (1), augurare, ritenere] ind. pres. 3^a sg. uuanit 28, 48.
- want(a), cong., nel momento in cui, poiché, perché] uuanta 2, 8, 30.
- wār, avv. dove] uuar 60.
- warg, warc(h), sost. m. (a), malvagio criminale] nom. sg. uuarch 39.
- w[art]il, sost. m. (a), osservatore] acc. sg. uuartil 66.
- wasal, sost. nt. (a), terra] nom. sg. uuasal 58.
- wē, interiez.] uue 25.
- wec)chen, vb. db. (1), svegliare] ind. pres. 3^a pl. uuechant 80.
- (h)wedar, weder, pron. interr., quale tra due] dat. sg. uuederemo 7.
- (h)welih, welihc, pron. interr., quale] nom. sg. m. uuelih 34, uuelihc 92; acc. sg. f. uueliha 64, 69; acc. sg. m. uuuelihan 66; gen. pl. m. uuelihemo 19.
- wellen, vb. irr., volere] ind. / ott. pres. 3^a sg. uuili 42.
- wēnag, agg., afflitto, povero] nom. sg. m. uuenago 66; nom. sg. f. uuenaga 28.
- (h)wer, pron. interr., chi, cosa] acc. sg. n. uuaz 93; strum. sg. nt. uuiiu 62.
- weralt, uuerolt, sost. f. (i), mondo] dat. sg. uuerolti 30, 36.
- werdan, vb. ft. (3), diventare, ausil. passivo] ind. pres. 3^a sg. uuiridit 9, 12, 39, 73, 78, 100; ind. pret. 3^a sg.] uuard 101; ott. pres. 3^a sg. uuerde 7, 49, 84, 96; inf. uuerdan 47.
- werkōn, vb. db. (2), agire, compiere] ind. pret. 3^a sg. uuerkota 30; part. pret. kiuuerkot 36.
- weroltrehtwīso, sost. m. (n), saggi del mondo] nom. pl. uueroltrehtuuison 37.
- (ir-, ar-) werten, wartan, vb. db. (1), ferire] part. pret. aruuartit 49.
- wesan, vb. irr. / ft. (5), essere] ind. pres. 3^a sg. ist 10, 14, 18, 26, 29, 39, 40, 60, 61, 63, 76, 88, 94, (n)ist 15; ind. pres. 3^a pl. sint 40.
- w[ī]c[st]at, sost. f. (i), campo di battaglia] dat. sg. uuicsteti 46.
- wīg, wīc, sost. m./nt. (a), battaglia] nom. sg. uuic 39; dat. sg. uuige 49.
- wih(t), pron. indef., nulla] uuiht 90.

willo, sost. m. (n), *volontà*] acc. sg. *uullun* 20.

(*gi-*, *ki-*) *winnan*, vb. ft. (3), *conquistare*, *ottenere*] ind. pres. 3^a sg. *kiuinnit* 8, 16.

wīsan, vb. ft. (1), *evitare*] ott. pres. 3^a sg. *uuise* 21.

wīsen, vb. db. (1), *indicare*] ind. pres. 3^a pl. *uuissant* 80.

wīson, vb. db. (2), *visitare*] inf. *uuison* 56.

wīzi, sost. nt. (ja), *inferno*] dat. sg. *uuize* 62.

wiz(z)an, vb. pret.-pres., *conoscere*, *sapere*] ind. pres. 3^a sg. *uueiz* 24, 62, 66.

wunt, agg. *ferito*] *uunt* 46.

zi, *za*, *ze*, prep. *a*] *za* 7, 23, 62; *ze* 27, 34, 63, 65, 71, 77, 80, 89, 99a.

Finito di stampare nel mese di marzo 2023
da Impressum srl – Marina di Carrara (MS)
per conto di Pisa University Press - Polo Editoriale CIDIC - Università di Pisa