

## Note sulle interferenze linguistiche e testuali nella trasmissione manoscritta della Bibbia gotica

*ABSTRACT: The purpose of the following notes is to give insights into the process of textual transmission of the Gothic Bible, on the basis of two case studies, in order to identify readings in the manuscripts which may be scribal rather than authorial. The first case study focuses on a dual rendering in the parallel passages Mt 6:24 and Lk 16:13 and their marginal glosses in the Codex Argenteus. The second case study focuses on a peculiar rendering of a Greek participle in 1 Tm 4:2 in Ambrosianus A, which is remarkable in that it does not represent the Greek but exactly corresponds to the Latin. My contention is that the manuscripts show changes brought about by contextual adaptations on the one hand, and by the influence of the Latin Bible on the other. These processes were, in all probability, carried out in the Ostrogothic Kingdom of Italy.*

### 1. INTRODUZIONE

La Bibbia venne tradotta dal greco in gotico nella seconda metà del IV secolo nei Balcani (tra le odierne Romania meridionale e Bulgaria settentrionale), in ambiente visigoto, mentre i manoscritti che la tramandano risalgono alla prima metà del VI secolo e furono prodotti nel regno ostrogoto in Italia (493-553), nell'ambito del programma culturale, religioso e politico promosso da Teoderico, re dal 493 al 526 (Scardigli 1973, 181). Tutti i manoscritti presentano caratteristiche codicologiche e paleografiche condivise che rivelano la stessa area di produzione, l'Italia del nord (Falluomini 2006, 19).

Risale al 1908 la prima edizione della Bibbia gotica a cura di Wilhelm Streitberg, la seconda al 1919<sup>1</sup>. L'editore altera la lezione dei manoscritti in alcuni punti per portarla a coincidere con la *Vorlage* greca da lui ricostruita; attribuisce i mutamenti rispetto all'originale soprattutto all'influsso latino e al livellamento dei passi paralleli (Streitberg 1919, viii-ix). Gli interventi editoriali di Streitberg mirano al recupero dell'originale wulfiliano: laddove il gotico si discosta dall'ipotizzata *Vorlage*, lì ci sarebbe un'innovazione dei copisti.

---

<sup>1</sup> L'ultima ristampa (STREITBERG - SCARDIGLI 2000) è arricchita da un *addendum* di Piergiuseppe Scardigli.

Nelle parole di Stussi (1994, 122), «La critica del testo fornisce [...] procedure razionali per arrivare a formulare l'ipotesi più probabile su come fosse l'originale e su come si è articolata, nelle grandi linee, la sua trasmissione fino ai testimoni conservati», perciò la storia della Bibbia gotica richiede consapevolezza di multipli strati di influenze entro la tradizione. Allo scopo di chiarire la storia della trasmissione della Bibbia gotica attraverso la ricostruzione del lavoro dietro al testo del manoscritto, merita attenzione la cornice sociale, culturale e linguistica in cui il testo è nato ed è stato poi fruito e trasmesso, che è conservativa, poiché si tratta del testo sacro, parte fondamentale della vita religiosa, spirituale e liturgica della società gotica; in quanto tale, la versione gotica rientra in una “tradizione quiescente”<sup>2</sup>, tipica di quei testi che usano un registro linguistico rigidamente codificato e dove la tendenza all'intervento scribale è minore rispetto alle cosiddette “tradizioni attive” (Chiesa 2002, 145), in cui invece alto è il grado di variazione testuale, che caratterizza per es. le altre tradizioni germaniche. La natura di testo sacro della Bibbia gotica e il suo valore simbolico come legittimazione della chiesa ariana dei Goti costituirono un freno ai cambiamenti scribali. Che, tuttavia, ci furono.

Sebbene appartenente a una tradizione quiescente, neppure la Bibbia greca era un testo statico, come testimoniano anche i Padri della Chiesa, che tra V e VI secolo lamentano che dei “letterati”, in ossequio al greco classico, si permettono di apportare modifiche per migliorare la lingua; già Origene (*Comm. in Matth.* XV, 14) nel III secolo constatava differenze tra i manoscritti, che imputava alla “negligenza” di alcuni copisti, ma anche alla “perversa audacia” di altri: vale a dire, alcuni commettevano errori involontari, ma altri apportavano cambiamenti deliberati (Metzger 1971, xxvii). E la *Vetus latina* è stata definita «a living creation, constantly growing» (Metzger 1977, 325), come dimostrano le aggiunte, tra cui le cosiddette “grandi interpolazioni”, quali la Pericope dell'adultera (Gv 7:35-8:11) o il finale lungo del Vangelo di Marco (Mc 16:9-20). Girolamo (*Ep.* 21,4) affermava che i manoscritti latini avevano ognuno un testo diverso dall'altro, mentre Agostino (*De doctr. Christ.*, II, XI, 16) lamenta l'esistenza di un gran numero di traduzioni dal greco al latino (Fischer 1972, 5). La *Vetus Latina* poi non uscì dall'uso quando apparve la *Vulgata* di Girolamo (tardo sec. IV), ma continua a essere copiata fino al XIII secolo, generando una coesistenza in cui lezioni della *Vetus* penetrano nei manoscritti della *Vulgata*, e viceversa, in un processo di contaminazione continua.

Anche la Bibbia gotica va vista sia come atto creativo individuale (il momento della traduzione), che come processo nel tempo e nello spazio (la trasmissione manoscritta). Per tentare di illuminare alcuni aspetti di tale processo, che comprende nel suo insieme la genesi del testo e le sue successive trasformazioni nel corso della tradizione, queste note esaminano alcune possibili fonti di interferenza nella trasmissione del testo gotico alla luce di un esempio relativo alla duplice traduzione di  $\mu\alpha\mu(\mu)\acute{\omega}\nu\alpha\varsigma$  e alle relative glosse nei passi paralleli Mt 6:24 e Lc 16:13, e un altro relativo a una deviazione formale rispetto al greco, condivisa con la Bibbia

<sup>2</sup> La definizione di “tradizione quiescente” per questa tipologia di trasmissione si deve a VARVARO (1970, 86).

latina, nella Prima Epistola di Paolo a Timoteo (1 Tm 4:2). La metodologia segue principi filologici (l'analisi della tradizione testuale dei manoscritti) e linguistici (grazie al ricorso a semantica e morfosintassi). L'analisi della tematica del cambiamento testuale si servirà anche dell'esegesi cristiana, che contribuisce a illuminare scelte lessicali teologicamente fondate da parte del traduttore, e le loro interpretazioni da parte di successivi copisti e revisori.

## 2. LE PRINCIPALI PROBLEMATICHE DELLA FILOLOGIA GOTICA

Le principali problematiche della filologia gotica sono il modello greco, l'influenza latina, e la natura stessa della tradizione manoscritta gotica.

Streitberg ricostruisce la *Vorlage* greca sulla base del tipo testuale neotestamentario della Koiné, con integrazioni dalla recensione di Gerusalemme, seguendo le teorie di von Soden (1902-1913, xxxviii-xxxix). Invece secondo Bernhardt (1875) il modello di Wulfila per la traduzione dei Vangeli sarebbe stato un esemplare affine al *Codex Alexandrinus* (London, BL, Royal 1 D VIII), mentre per le Epistole lo studioso nota affinità della versione gotica con i manoscritti occidentali *Claromontanus* (Paris, BNF, Gr. 107+107AB), *Augiensis* (Cambridge, Trinity College, B.XVII.1) e *Boernerianus* (Dresden, Sächsische Landesbibliothek, A 145b). L'individuazione del modello greco è stata una delle questioni più dibattute entro la filologia gotica, e va ricordato che il problema del modello si pone, d'altronde, anche per la *Vulgata* di Girolamo (Fischer 1972, 85). La versione gotica infatti non coincide perfettamente con nessuno dei manoscritti greci e nemmeno con nessuno dei tipi testuali individuati, anche se nel complesso rispecchia il tipo bizantino, chiamato anche antiochiano, siriano, o Koiné, sia pure con delle divergenze; queste ultime sono in parte dovute alla presenza nel gotico di lezioni greche più antiche e non accolte nel testo bizantino (Westcott-Hort 1896; Kauffmann 1898; Streeter 1924; Keynon 1937). La Bibbia gotica rappresenterebbe la testimonianza più antica del tipo testuale bizantino del Nuovo Testamento (Aland-Aland 1989, 216), però comprende anche lezioni "occidentali"<sup>3</sup>.

Altra problematica è l'influsso della versione latina, e in quale momento della storia testuale abbia pesato di più. Molte lezioni occidentali dei Vangeli gotici concordano con testimoni della *Vetus Latina* e con lezioni isolate della parte greca del *Codex Bezae* (Cambridge, University Library, MS Nn. 2.41), bilingue greco-latino del V secolo<sup>4</sup>. La maggior parte degli

<sup>3</sup> La tradizione del Nuovo Testamento greco è ricca e articolata (vd. FRANCINI 2009; FALLUOMINI 2015). Il testo bizantino non ebbe mai una perfetta uniformità, e andò sempre modificandosi e differenziandosi. La contaminazione era generalizzata, e la forma testuale bizantina sarebbe tarda, nata progressivamente combinando anche lezioni dai tipi alessandrino e occidentale.

<sup>4</sup> Sulle lezioni "occidentali" vd. ALAND - ALAND 1989, 63-64; 78-79.

studiosi nutre scetticismo sul fatto che sia mai esistito un tipo testuale “occidentale”, i cui testimoni sarebbero la *Vetus Latina* e i codici bilingui greco-latini quali *Bezae*, *Claromontanus*, *Augiensis*, *Boernerianus*, e le versioni siriane (Metzger-Ehrman 2005, 276-277), ma tra le voci discordanti risuona quella di Amphoux (1991), secondo il quale il testo occidentale non solo sarebbe esistito, ma è anche quello più vicino all’originale. L’origine delle lezioni occidentali della Bibbia gotica, cioè affini alla *Vetus Latina*, e al testo greco del *Codex Bezae*, è stata spiegata in modi diversi. Un’ipotesi è che fossero, almeno in parte, presenti nel modello greco di Wulfila (Jülicher 1910, 370-371; Gryson 1990, 28; Falluomini 2015, 132). Se questo fosse il caso, come spesso accade nei testimoni periferici per via della maggior conservatività delle aree laterali, la versione gotica potrebbe conservare lezioni antiche, anche occidentali, sparite poi nei manoscritti greci ma conservate in gotico, nei bilingui greco-latini e nella *Vetus Latina*. Un’altra possibilità, come suggerito da Lietzmann (1919, 275-276) è che Wulfila si sia avvalso per la sua traduzione anche di versioni latine, che sarebbero l’origine delle lezioni occidentali. In precedenza anche Bernhardt (1875, xxxviii-xxxix; xlix), pur non escludendo la possibilità di un’influenza latina verificatasi successivamente, aveva sostenuto che Wulfila potesse aver utilizzato anche la versione latina, come analogamente Falluomini (2015, 16), più di recente, ha segnalato la possibilità che circolassero versioni latine della Bibbia nei territori del basso Danubio, che Wulfila potrebbe aver consultato per aiutarsi nel volgere il testo sacro dal greco al gotico:

[...] it is certainly possible -although no manuscript is preserved- that Latin versions of the Bible circulated in the lower Danubian territories. Their availability in this area is not without importance for the textual history of the Gothic version, because Wulfila may have also used a Latin exemplar to aid his translation. This is a *vexata quaestio*.

Secondo un’altra possibile spiegazione, la versione gotica avrebbe accolto la maggior parte delle lezioni occidentali presenti nel suo dettato per lo più nel corso della trasmissione, come conseguenza della successiva influenza della Bibbia latina durante il processo scribale in occidente, tesi sostenuta da Kauffmann (1903, 453, 457-458), seguito, tra gli altri, dallo stesso Streitberg (1908, lxv). Sulla stessa scia si pongono Friedrichsen (1926; 1939), Metzger (1964), Hunter (1969) e Klein (1992). Secondo Metzger (1977, 386), gli elementi della *Vetus Latina* presenti nella versione gotica sono in prevalenza post-wulfiliani.

La terza problematica è rappresentata dalla tipologia della tradizione manoscritta stessa: infatti i testi gotici esistono in *codex unicus*, o in tradizione binaria, e ciò pone dei seri limiti alla filologia gotica perché sostanzialmente non si è in grado di individuare dei *Leitfehler*, quegli errori guida fondamentali nella pratica del metodo genealogico. Ci sono errori scribali, alcuni evidenti, altri sospettabili, ma il sospetto non può essere risolto sulla base di uno *stemma codicum*. Data l’assenza di *Leitfehler*, una strada da percorrere può essere l’analisi di ogni singola lezione per capire il suo posto nella tradizione.

Il brano di Matteo attestato sia nel *Codex Argenteus* (Uppsala, Universitetsbiblioteket, D G 1 + Speyer, Historisches Museum der Pfalz, s.n.) sia nell'*Ambrosianus C* (Milano, Biblioteca Ambrosiana, I 61 sup., ff. 90-91) è troppo breve, e non presenta errori comuni<sup>5</sup>, mentre sono andati perduti i fogli del *Codex Argenteus* corrispondenti ai versetti di Luca (Lc 23:11-14; 24:13-17) del *Codex Gissensis* (Giessen, Universitätsbibliothek, 65 1/20). Dal momento che nei primi dieci capitoli di Luca si addensano forme lessicali isolate e usi grafici più recenti, sporadici invece negli altri vangeli, Odefey (1908, 140) ipotizza che questa parte del manoscritto sia stata copiata da un altro antografo rispetto al resto del *Codex Argenteus*.

Le Epistole Paoline tramandate in doppia tradizione nell'*Ambrosianus A* (Milano, Biblioteca Ambrosiana, S 36 sup. + Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, F. IV. 1 Fasc. 10) e nell'*Ambrosianus B* (Milano, Biblioteca Ambrosiana, S 45 sup.)<sup>6</sup> condividono diciannove errori, che indicano un antenato comune (Friedrichsen 1939, 62-127). Secondo Bernhardt (1875, § 36), che si basa su errori e aggiunte comuni all'*Ambrosianus A* e all'*Ambrosianus B*, e su lezioni latine interpolate sia nell'*Ambrosianus A* che nell'*Ambrosianus B*, i due manoscritti sono copie dello stesso antografo. Secondo Kauffmann (1903, 453-458) le 53 glosse dell'*Ambrosianus A* sono annotazioni che erano presenti come tali nel comune modello, ma mentre il copista dell'*Ambrosianus B* avrebbe di caso in caso operato una scelta tra testo e glossa, scartando uno dei due, il copista dell'*Ambrosianus A* occasionalmente avrebbe riportato sia il testo che la glossa. Il brano dell'Epistola ai Romani (12:17-13:5) del *Codex Carolinus* (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Guelf. 64 Wiss., ff. 255-256, 277, 280) si trova anche nell'*Ambrosianus A* (Falluomini 1999, 136); ci sono errori condivisi, ma anche divergenze. Secondo Friedrichsen (1939, 62-86) i due manoscritti derivano da un antenato comune, direttamente o per esemplari interposti.

Resta, infine, solo un frammento dell'Antico Testamento in gotico (Ne 5:13-18; 6:14-7:3; 7:13-45) nell'unico manoscritto *Ambrosianus D* (Milano, Biblioteca Ambrosiana, G 82

<sup>5</sup> L'*Ambrosianus C* conserva Mt 25:38-46, 26: 1-3, 26:65-75, 27:1; il brano in comune con l'*Argenteus* è Mt 26:70-27:1 (vd. CIPOLLA 1990, 215-236).

<sup>6</sup> I brani trasmessi in doppia tradizione dagli *Ambrosiani A* e *B* sono: 1Cor 15:48-16:11; 16:23-24; 2Cor 1:8-4:10; 5:1-9:7; 12:1-13:13; Ef 1:1-2:20; 3:9-4:6; 4:17-5:3; 6:9-19; Gal 1:22-2:9; 2:17; 4:19-23; 5:17-6:18; Fil 2:26-4:6; Col 1:10-29; 2:20-3:8; 4:4-13; 1Ts 5:22-28; 2Ts 1:1-6; 3:7-18; 1Tm 1:1-9; 1:18-3-4; 4:1-8; 4:4-10; 5:21-6:14; 2Tm 1:5-18; 2:21-4:11; Tit 1:9-10. Si trovano solo in A Rm 6:23-8:10; 8:34-11:1; 11:11-33; 12:8-14:5; 16:21-24; 1Cor 1:12-25; 4:2-12; 5:3-6:1; 7:5-28; 8:9-9:9; 9:19-10:4; 10:15-11:6; 11:21-31; 12:10-22; 13:1-12; 14:20-27; 15:1-35; 15:46-47; Ef 4:7-16; 5:17-29; Gal 2:18-4:18; 2Ts 1:7-2:4; 1Tm 3:5-16; 5:11-14; 5:16-20; Tt 1:11-2:1; Fm 1:11-23, mentre si trovano solo in B 1Cor 16:12-22; 2Cor 1:1-7; 4:11-18; 9:8-11:13; Ef 2:21-3:8; 5:4-11; 6:8; 6:20-24; Gal 1:1-7; 1:20-21; 2:10-16; 4:24-5:16; Fil 1:14-2:8; 2:22-25; 4:7-17; Col 1:6-9; 2:11-19; 3:9-4:3; 4:14-19; 1Ts 2:10-5:21; 2Ts 2:15-3:6; 1Tm 1:10-17; 4:9-5:3; 6:15-16; 2Tm 2:1-20; Tt 1:1-8.

sup., ff. 209-210, 451-452, 461-462)<sup>7</sup>.

Marchand (1973, 40) ha efficacemente sintetizzato il quadro della situazione in merito alla critica testuale gotica:

I know of no criterion whereby we may decide whether a given error is Wulfilian or scribal. Probably the most sensible approach, in the face of the two hundred years of scribal activity lying between Wulfila and our manuscripts, is to assume that any Wulfilian ‘errors’ would have been leveled out, and that all errors are scribal. This is, however, merely an assumption.

### 3. PRIMO CASE STUDY: UN INCROCIO DI PASSI PARALLELI E GLOSSE MARGINALI

Il *Codex Argenteus* presenta quindici glosse marginali, di solito sinonimi della lezione del testo: una in Matteo, quattro in Marco, e ben dieci in Luca, tra cui *mammonim*, a margine di *fai-hupraihna* in Lc 16:13<sup>8</sup>:

Οὐδείς οἰκέτης δύναται δυοῖς κυρίοις δουλεύειν: ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. Οὐ δύνασθε Θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.

Ni ainshun þiwe mag twaim frauþam skalkinon; andizuh ainana fijaiþ jah anþarana frijoþ, aiþþau ainamma andtiloþ, iþ anþamma framman. Ni maguþ Guda skalkinon jah fai-hupraihna (glossa: mammonim).

Nessun servo può servire a due padroni: o odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire a Dio e a Mammona.

Tra i resoconti evangelici del Nuovo Testamento greco, è quello di Luca che ha subito più interferenze dai passi paralleli, specialmente da Matteo. Ora, nel passo parallelo Mt 6:24 del *Codex Argenteus* la situazione osservata in Lc 16:13 è invertita: nel testo di Mt 6:24 la resa di μαμωνᾷ è *mammonin*, mentre *faihuþra<ihna>* è la glossa. Nel manoscritto è leggibile solo la parte iniziale della parola, *faihuþra*, forse per un danno alla pergamena (Falluomini 2015, 85);

<sup>7</sup> La tradizione manoscritta gotica consta anche del codice della *Skeireins*, un commento teologico al Vangelo di Giovanni conservato nell'*Ambrosianus E* (Milano, Biblioteca Ambrosiana, E 147 sup., ff. 77-80, 111-114, 309-310 + Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 5750, ff. 57-62), e del frammento bolognese di un sermone nel *Codex Bononiensis* (Bologna, Archivio della Fabbriceria della Basilica di San Petronio, Cart. 716/1, n. 1, *olim* Cart. 353, cam. N. 3).

<sup>8</sup> Le citazioni dal gotico sono tratte da STREITBERG-SCARDIGLI (2000), le citazioni dal Nuovo Testamento greco da NESTLE - ALAND (2012), mentre quelle dalle versioni latine della Bibbia da JÜLICHER (1963-1976) per la *Vetus Latina* e da WEBER-GRYSON (1994) per la *Vulgata*.

un'altra ipotesi è che la forma del manoscritto sia un errore del copista, oppure, più probabilmente, un'abbreviazione per mancanza di spazio (Griepentrog 1990, 24):

Οὐδείς δύναται δυσι κυρίοις δουλεύειν: ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει. Οὐ δύνασθε Θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.

Ni manna mag twaim fraujam skalkinon; unte jabai fijaiþ ainana, jah anþarana frijof, aiþþau ainamma ufhouseiþ, iþ anþamma frakann. Ni maguþ Guda skalkinon jah mammonin (glossa: faihuþra<ihna>).

Nessuno può servire a due padroni, perché odierà l'uno e amerà l'altro; o preferirà l'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e Mammona.

Μαμ(μ)ῶνας presenta dunque una resa duplice: il prestito *\*mammona* nel testo di Matteo e nella glossa al passo parallelo di Luca, ma la forma composta da materiale gotico *\*faihuþraihns* 'accumulo di ricchezza' nel testo di Luca. Nella Bibbia greca il semitismo μαμ(μ)ῶνας si trova solo in Luca e Matteo: si tratta di un prestito di origine incerta, forse aramaica, dal significato 'tesoro, ricchezza', o 'ciò che è stabile, sicuro e solido' (Black 1967, 139-140), che Hauck (1942, 392) definisce «Gegenpol zu Gott». Il termine è attestato nei *Targum*, nella *Mishnah*, nel *Talmud* e nel *Documento di Damasco*. Nelle sue tre ricorrenze in Luca (Lc 16:9; 16:11; 16:13), μαμ(μ)ῶνας viene tradotto con *\*faihuþraihns*, un sostantivo maschile o neutro (Miller 2019, 286) composto da *faihu* 'ricchezza' e dal sostantivo deverbativo in *-no-* da *\*preihan* 'pressare, premere' (Lehmann 1986, 365), attestato solo al dativo singolare *faihuþraihna* e solo nei passi lucani, oltre che come glossa a *mammonin* in Mt 6:24. Laddove il gotico *\*mammona* è un prestito, *\*faihuþraihns* è un calco semantico, costituito da materiale lessicale gotico, dunque di più agevole comprensione rispetto a un prestito. Difficile determinare quale variante, tra *\*mammona* e *\*faihuþraihns*, sia quella originaria. *\*Mammona*, in quanto prestito, è la più letterale ma, nella ricostruzione di Griepentrog (1990, 24), non necessariamente l'originaria. *\*Faihuþraihns*, nella visione dello studioso, potrebbe essere una *lectio difficilior* e *\*mammona* potrebbe aver sostituito *\*faihuþraihns* nel Matteo gotico in epoca post-wulfliana, grazie al confronto operato dai teologi goti con i manoscritti greci e latini, dove la resa è appunto *mammona*. Va però detto che nella Bibbia latina il prestito *mammona* rende il termine greco in tutte le sue ricorrenze, non solo in Matteo ma anche in Luca, laddove il testo della versione gotica presenta in Luca il calco *\*faihuþraihns*.

La traduzione gotica della Bibbia è caratterizzata da una notevole uniformità lessicale (Friedrichsen 1926, 23-34), ma in diversi casi un termine greco polisemico viene reso con parole differenti in gotico: per fare un esempio tra tanti, ἄγγελος viene tradotto con il termine gotico *airus* se indica 'messaggero' in senso generico, ma con il prestito *aggilus* quando è il 'messaggero di Dio'. Jellinek (1926, 10-11) ha ipotizzato che la Bibbia sia stata volta in gotico

da un gruppo di eruditi sotto la supervisione di Wulfila; perciò, le rese diverse della stessa parola greca usata nello stesso contesto potrebbero essere frutto del lavoro di traduttori diversi (vd. anche Gryson 1990, 13; Scardigli 1994, 139; Piras 2007, 47), oppure risalire a diversi momenti nel processo di traduzione (Falluomini 2015, 85). La traduzione gotica nel complesso è pedissequamente fedele e tesa a riprodurre *verba et syllabas*; a questo proposito, è degno di nota come *\*mammona* e *\*faihupraihns* (se si ammette che il gotico *-ai-* abbia valore di monotongo) contengano lo stesso numero di sillabe, e questo numero corrisponde a quello del termine greco che traducono. Al di là del letteralismo della versione gotica, un esame attento permette di osservare una profonda riflessione stilistica ed esegetica alla base delle scelte lessicali. Le rese multiple si possono infatti spiegare, almeno in alcuni casi, con l'esigenza del traduttore di distinguere sfumature di significato, e questo può valere per  $\mu\alpha\mu(\mu)\acute{\omega}\nu\alpha\varsigma$ , un concetto astratto, senza un referente preciso nel mondo fisico, che potrebbe presentare una resa duplice per ragioni esegetico-teologiche: Wulfila avrebbe tradotto con *\*faihupraihns* quando il termine era interpretabile come 'ricchezza', ma con *\*mammona* nei due passi paralleli Mt 6:24 e Lc 16:13, dove è più chiaramente decifrabile quale entità personificata, come si evince dal contesto, che nei due passi paralleli contrappone "Mammona" a Dio: non si può servire sia Dio che Mammona, che quindi è simbolo di Satana in opposizione a Dio. L'esegesi cristiana interpreta il termine come entità personificata quando afferma che è un altro nome di Belzebù<sup>9</sup>.

È possibile che quando il termine greco indicava più chiaramente la personificazione (e cioè nei passi paralleli Lc 16:13 e Mt 6:24) la resa gotica originaria fosse *\*mammona*, quando invece il senso era 'accumulo di ricchezza' il traduttore avrà usato *\*faihupraihns*. Potremmo ricostruire tre fasi. Nella prima fase, Wulfila avrebbe tradotto con *\*mammona* la personificazione dei due passi paralleli di Matteo e Luca, e con *\*faihupraihns* le altre due ricorrenze lucane, che occorrono in stretta prossimità nello stesso capitolo di Luca. Nella seconda fase, durante la trasmissione scribale, *\*faihupraihns* avrebbe sostituito *\*mammona* in Lc 16:13, a causa dell'influsso del contesto circostante, costituito dai versetti contigui Lc 16:9 e Lc 16:11, dove la resa è appunto *\*faihupraihns*. Nella terza fase, *\*faihupraihns* nel testo di Lc 16:13 sarebbe stato glossato con *\*mammona* non solo per un riferimento incrociato con il passo parallelo Mt 6:24, ma anche per richiamare l'attenzione sul valore di entità personificata. Allo stesso modo, nel Vangelo di Matteo, un copista avrebbe inserito la glossa *faihupra<ihna>* alla lezione *mammonin*, come rimando al passo parallelo di Luca, ma anche per evidenziare le diverse possibili interpretazioni del termine. Continuando a seguire questo ragionamento, *\*mammona* sarebbe la lezione gotica originaria del passo di Lc 16:13, sostituita nel corso della

<sup>9</sup> La *Vetus Latina* e la *Vulgata* traducono il termine greco usando sempre il prestito *mammona*, interpretandolo dunque come personificazione in ogni sua ricorrenza.

trasmissione da *\*faibubraihns*. Luca, che tra i Vangeli greci è quello dallo stile più letterario e artistico, è anche il Vangelo gotico che presenta maggior variazione linguistica e stilistica rispetto agli altri (Friedrichsen 1926, 119), il più rielaborato nel corso della trasmissione, e quello in cui peraltro si concentra il maggior numero di glosse, che attestano un processo di revisione del testo originale. Il Vangelo di Matteo dell'*Argenteus*, d'altro canto, presenta una tecnica di traduzione più primitiva e sembra essere stato rimaneggiato in misura minore nel corso della trasmissione manoscritta (Friedrichsen 1926, 158), aspetti, questi, che possono corroborare l'ipotesi che la traduzione originaria del termine greco fosse la forma di Matteo, *\*mammona*.

Dal momento che applicare i principi stemmatici alla tradizione manoscritta della Bibbia gotica, come abbiamo visto, non è una strada percorribile, per il recupero di realtà testuali originarie può essere profittevole il ricorso a criteri interni. Nell'opera di ricostruzione dei tratti della fisionomia originaria, conservare la verità del singolo testimone (il *Codex Argenteus*) è, tanto quanto emendare, un'ipotesi. Questa proposta è quindi una mera ipotesi di lavoro, che comunque può sposarsi bene con i pochi dati a nostra disposizione e collegarli insieme, quei dati che sono rappresentati dalle lezioni del manoscritto, le loro glosse, la tecnica di traduzione e le considerazioni semantiche ed esegetiche. L'ipotesi è una potenzialità euristica non suffragata da prove incontrovertibili, dal momento che per una certezza inoppugnabile sono infatti importanti due variabili: la nostra conoscenza della lingua d'arrivo (che è parziale e circoscritta), e la frequenza con cui un termine compare, che come abbiamo visto è molto bassa sia nel testo fonte che nel testo replica. Dal momento che il materiale gotico a nostra disposizione è limitato, non sempre siamo in grado di valutare in tutta sicurezza quale resa sia l'innovazione dei copisti e quale la forma che risale a Wulfil.

È poi degna di nota la grafia *\*mammona* con <mm>, che rispecchia *mammona* delle versioni latine, laddove nei testimoni bizantini si ha in prevalenza una forma μαμωνας con una sola <μ>: «Die griechische und syrische Handschriften bevorzugen durchaus die Schreibung mit einem μ» (Hauck 1942, 390, n. 1). Un'ampia parte di nomi greci del testo gotico presenta forme corrispondenti a quelle della *Vetus Latina*, a dimostrazione di una latinizzazione su suolo italiano. Tra queste, anche *\*mammona* potrebbe essere una forma latinizzata post-wulfiliana, sorta in Italia per l'assorbimento di usi latini (Kauffmann 1898, 182; Miller 2019, 287), che riguardano la resa come *\*mammona* con doppia <m> e, inoltre, l'uscita in *-im* che si riscontra nella glossa *mammonim* (Elis 1908, 64; Marold 1882, 24). *Mammonim* è un probabile errore per *mammonin* (ed è quest'ultima la forma del passo parallelo di Matteo, con uscita corretta per il dativo singolare della declinazione debole in cui rientra *\*mammona*), dal momento che il termine gotico dovrebbe seguire la declinazione debole, caratterizzata dal dativo singolare in *-in* (Falluomini 2015, 85, n. 389).

Nei manoscritti gotici talora si trovano forme che sono il risultato dell'errore inverso, vale a dire l'uscita *-n* per *-m*. Alcuni codici usano la sospensione nasale sia per *-m* che per *-n* in fine

parola: *Codex Argenteus*, *Carolinus* e *Ambrosianus A* hanno due segni distinti, uno per la sospensione per la *-m* e un altro per *-n*, *Ambrosianus C* ha un segno unico per la sospensione di *-n* e di *-m*, mentre *Ambrosianus B* usa la sospensione nasale solo per *-n* (Marchand 1973, 43). Un copista che non avesse dimestichezza con queste convenzioni poteva fraintendere il segno di sospensione nasale per *-n* (tilde semplice) come indicante *-m* (tilde con punto nel centro), e quindi sciogliere <*mammonĩ*> di un manoscritto come *mammonim*, invece di *mammonin* (Griepentrog 1990, 24-25). L'uscita *-n* è frequente in greco, mentre *-m* lo è in latino. Dato che la sospensione per *-m* nasce entro la tradizione scribale ostromotica in Italia per influsso degli usi latini, la forma *mammonim* si può far risalire a un copista, su suolo italiano, che ha interpretato la sospensione per *-n* come sospensione per *-m*. Appare quindi probabile che la glossa *mammonim* provenga da un manoscritto, perduto, che in Lc 16:13 conteneva la lezione \**mammona* (e non \**faihubraihns*), al dativo \**mammonin*, abbreviato con sospensione della nasale finale (<*mammonĩ*>). La spiegazione alternativa di un'errata lettura da parte di un copista che avrebbe confuso il grafema gotico per <n> del suo modello con <m> è a mio avviso meno convincente: dato che il grafema è a fine parola, è più verosimile che la forma in *-im* sia nata per il fraintendimento della sospensione nasale.

Traduttori, copisti ed eruditi studiavano e confrontavano tra loro i passi paralleli, soprattutto quelli dei Sinottici, per scopi linguistici, esegetici e didattici. Eusebio di Cesarea (ca. 260-340) aveva suddiviso il testo dei Vangeli in sezioni, i canoni eusebiani (che da lui prendono il nome), una sinossi che era un mezzo per permettere il confronto tra i passi paralleli. Il *Codex Argenteus*, in quanto codice di lusso, contiene la suddivisione in canoni eusebiani. Molte delle deviazioni dal modello greco, e dall'originale wulfliano, derivano da una rielaborazione subita dal testo gotico, che consistette anche in un lavoro di glossatura, quando le glosse, nel corso delle varie copiate, sono penetrate nel testo. Mt 6:24 e Lc 16:13 rappresentano un 'caso estremo' (*Extremfall*, Griepentrog 1990, 24) del lavoro di glossatura, poiché la lezione di ciascuno dei due passi paralleli è tradita anche come glossa marginale nel passo parallelo corrispondente.

#### 4. SECONDO CASE STUDY: UNA RESA IDIOSINCRATICA DI UN PARTICIPIO GRECO CONDIVISA CON LA VERSIONE LATINA

Alcune sequenze sintattiche potrebbero essere utili per rivelare aspetti della storia del testo e del suo viaggio dalla traduzione ai manoscritti, quando queste sequenze deviano dal modello greco e concordano invece con la Bibbia latina. In gotico, le ricorrenze del costrutto formato da "avere" più participio passato corrispondono alla presenza nel modello greco, ma Drinka

(2011) ha individuato due casi di rese condivise con la versione latina, entrambe idiosincratiche rispetto al greco (1 Tm 4:2 e 2 Tm 2:26). Drinka sfrutta l'analisi linguistica dei due passi paolini per spiegare lo sviluppo del perfetto perifrastico con "avere" unito al participio passato nelle lingue germaniche, a suo avviso debitore di un modello latino, che a sua volta risalirebbe a un modello greco (Drinka 2001, 106-107); affianco le mie considerazioni in merito alla ricaduta sulla storia testuale, che può essere d'aiuto per valutare l'influsso latino nel periodo scribale.

Nella Koiné esisteva un costrutto formato dal verbo "avere" + oggetto + participio accordato con l'oggetto, riscontrabile nella letteratura atticista:

τοὺς μὲν ἀδελφοὺς [...] εἶχε [...] κεκρυμμένους  
 i PTC fratelli-ACC. PL. aveva/teneva nascosti-ACC. PL.  
 'Lei aveva/teneva nascosti i suoi fratelli'<sup>10</sup>.

La costruzione si ritrova nel Nuovo Testamento<sup>11</sup>, seppur raramente (si contano sedici casi), e venne imitata nelle traduzioni latina e gotica, per es. in Mc 8:17, dove la struttura formata da participio medio-passivo (πεπωρωμένην) più "avere" (ἔχετε) è riprodotta in gotico, e in latino, con il participio passato all'accusativo (gotico *daubata*, latino *caecatum*) più "avere" (got. *habaiþ*, lat. *habetis*):

Πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν?  
 Daubata habaiþ hairto izwar?  
 Caecatum habetis cor vestrum?  
 Avete il cuore indurito?

Meillet (1917) aveva sostenuto che l'assenza del perfetto perifrastico con "avere" in gotico implica che le lingue germaniche sviluppano tardi questo perfetto, e lo fanno sulla base dell'influenza del latino volgare<sup>12</sup>. Drinka afferma che in realtà il gotico non mostrerebbe tracce di un uso indipendente, dato che le ricorrenze della sequenza <oggetto+avere+complemento oggetto+participio passato concordato col complemento oggetto> (che nella visione di Drinka rappresenta la radice del perfetto con l'ausiliare "avere" che si svilupperà più tardi nelle

<sup>10</sup> Plutarco, *Pelopidas* 35,4., cit. in DRINKA (2011, 42).

<sup>11</sup> Nel costrutto del Nuovo Testamento, come in quello atticista, il participio è accordato con l'oggetto e "avere" mantiene il suo pieno valore lessicale possessivo, mentre un perfetto perifrastico completamente grammaticalizzato, come quello che si riscontra in molte lingue indoeuropee occidentali (greco, latino post-classico, lingue romanze e lingue germaniche), comprende un "avere" con valore di ausiliare, e il participio non presenta più l'accordo con il complemento oggetto.

<sup>12</sup> BENVENISTE (1966) invece ipotizza che lo sviluppo di questo perfetto perifrastico nelle lingue germaniche sia un fenomeno autonomo che nulla deve all'influenza del latino, e che le condizioni strutturali per questa innovazione fossero presenti in germanico.

lingue romanze e germaniche) sono ricalcate su quelle del modello greco; tuttavia, due possibili eccezioni nel corpus gotico delle Epistole Paoline rivelerebbero, secondo Drinka (2011, 59) un uso più grammaticalizzato del costrutto: come abbiamo anticipato sopra, le possibili eccezioni sono rappresentate da 1Tm 4:2 e 2Tm 2:26. Mi soffermo solo su 1Tm 4:2, dato che qui la resa divergente rispetto al greco coincide esattamente in gotico e in latino. Il passo 1Tm 4:2 in gotico è contenuto nell'*Ambrosianus A*:

[...] ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων κεκαυτηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν.

[...] in liutein liugnawaurde jah gatandida habandane swesa miþwissein.

[...] in hypocrisi loquentium mendacium et cauteriatam habentium suam conscientiam.

[...] sedotti dall'ipocrisia degli impostori, già bollati a fuoco nella loro coscienza.

Già Streitberg (1919, 420) aveva sottolineato come il gotico *gatandida habandane* dell'*Ambrosianus A* si confrontasse con il latino *cauteriatam habentium* della *Vetus Latina* e della *Vulgata*. Sia la tecnica di traduzione della Bibbia latina che quella della Bibbia gotica sono caratterizzate dal meccanismo del *verbum de verbo*, ma qui se ne allontanano per andare nella direzione di rese più interpretative. Laddove il greco presenta un participio medio-passivo, κεκαυτηριασμένων (gen. pl. masch.), sia il gotico che il latino usano invece un costrutto con “avere” e participio passato: gotico *habandane* e latino *habentium* sono entrambi participi presenti al genitivo maschile plurale del verbo “avere”, e gotico *gatandida* e latino *cauteriatam* sono entrambi participi passati all'accusativo femminile singolare del verbo ‘marchiare a fuoco’ (got. \**gatandjan*), concordati con il complemento oggetto, rappresentato rispettivamente dai sostantivi all'accusativo *miþwissein* in gotico e *conscientiam* in latino. Inoltre, gotico e latino concordano anche per l'aggiunta della congiunzione ‘e’, che accomuna ulteriormente le due versioni: gotico *jab*, latino *et*.

Friedrichsen (1939, 172; vd. anche Stutz 1972) aveva individuato, tra le Epistole, una maggiore incidenza dell'influenza latina proprio nella Prima e nella Seconda Epistola a Timoteo (insieme a Colossesi), frutto della contaminazione con lezioni della *Vetus Latina*. Il gotico ricalca i costrutti greci con “avere” più il participio passato nelle loro ricorrenze, ma in 1Tm 4:2 la struttura sembra indipendente dal greco e corrisponde alla resa latina. Il gotico potrebbe perciò mostrare due fasi di influenza, la più antica dal greco, la più recente dal latino, al momento in cui il gotico sperimenta un contatto più intenso con il latino, in Italia. Si tratta qui di un caso di influenza morfo-sintattica, che richiede compenetrazione profonda tra due lingue. Drinka (2011, 63) vede in questo costrutto un antesignano del perfetto perifrastico sviluppatosi nel latino post-classico (e nelle lingue romanze e germaniche) e sostiene che il suo impiego in questo passo sarebbe motivato dal desiderio di rendere con maggior precisione la

sfumatura aspettuale dei participi greci. Mentre il senso di anteriorità ‘essendo stato marchiato a fuoco’ è insito nella forma sintetica greca, latino e gotico costruiscono, secondo l’analisi di Drinka, l’equivalenza aspettuale per mezzo di una struttura perifrastica, ciascuno seguendo lo stesso schema: invece di usare semplicemente il participio ‘marchiato (a fuoco)’, l’inserimento di “avere” insiste sull’antiorità dell’evento, per dare il senso ‘essendo stato marchiato a fuoco’<sup>13</sup>.

Il costruito latino e quello gotico sono analizzabili come una concatenazione di verbo “avere” transitivo semanticamente pieno più oggetto di tale verbo, costituito da un’espressione che comprende un participio passato con funzione di aggettivo attributivo. Alcune scuole di pensiero però escludono che sia questa la struttura rianalizzata per dar vita al perfetto perifrastico. L’origine del perfetto perifrastico costruito con l’ausiliare “avere” più participio passato è infatti una *vexata quaestio* che ha generato un ampio dibattito tra i linguisti<sup>14</sup>. La *Traditional View*, nota anche come *Adnominal Theory*, vede una connessione genetica tra “avere” come verbo semanticamente pieno in funzione di copula, e “avere” nella funzione di verbo ausiliare rivestita invece nel perfetto perifrastico. Secondo questa teoria, il verbo lessicale sarebbe l’antesignano diretto dell’ausiliare, e l’origine di questo perfetto sarebbe da cercare in una perifrasi non perfetta <avere+sost.ACC +participio passato ACC>, da analizzare come una concatenazione di un verbo transitivo dal significato “possedere” e il suo complemento oggetto, di cui fa parte il participio passato con funzione di aggettivo attributivo dell’oggetto stesso<sup>15</sup>. Sempre secondo la *Traditional View*, “avere” avrebbe subito un graduale sbiadimento (*bleaching*) come verbo lessicale, fino a perdere il significato possessivo e assumere invece il valore di marcatore temporale e aspettuale flessionale, mentre il participio passato diviene la parte saliente della perifrasi verbale e resta infine invariato, senza accordo con l’oggetto (Whitney 1875, 91). Altre teorie sostengono che la genesi di questo perfetto sia piuttosto da cercare in una perifrasi <avere+sost.ACC +participio passato ACC> che stava a denotare il raggiungimento di un risultato o uno stato risultativo persistente; quindi l’ausiliazione avver-

<sup>13</sup> I perfetti perifrastici delle lingue romanze (tra cui il passato prossimo dell’italiano) e germaniche hanno le stesse forme (ausiliare + participio passato), valori temporali e aspettuati simili, e dal punto di vista diacronico sembrano aver seguito la stessa traiettoria, da avere+oggetto + participio passato fino a avere+participio passato +oggetto (ma l’oggetto può anche non essere presente, come in it. *ho sciato*, o ingl. *I have come*).

<sup>14</sup> Gli studi in questo campo sono numerosi. Si vedano, tra gli altri, COMRIE 1976; MITCHELL 1985; PINKSTER 1987; LA FAUCI 1988; LOPORCARO 1995; DE ACOSTA 2006; DE ACOSTA 2012; DRINKA 2017.

<sup>15</sup> Nel perfetto perifrastico con “avere” l’accordo del participio con l’oggetto è andato gradualmente perdendosi (ma alcune varietà romanze ancora oggi presentano questa concordanza), e di conseguenza, questi perfetti di spagnolo, francese, italiano moderni non lo preservano se non in alcuni ristretti contesti, per es. quando l’oggetto diretto precede “avere” (it. *li ha trovati*, fr. *il les a trouvés*).

rebbe in contesti in cui il participio acquista significato risultativo (Pinkster 1987, 191) oppure che esprimono uno stato raggiunto dall'oggetto (De Acosta 2006, 184), e ciò implica che il rapporto tra "avere" come verbo transitivo di possesso da un lato e come ausiliare dall'altro sia meno diretto di quanto sostenga la visione tradizionale.

Ciò che qui però è importante e si vuole rilevare, ai fini della storia del testo gotico, della sua forma originaria e delle vicende della trasmissione, è la coincidenza formale e strutturale condivisa con la resa latina, senza riscontro in greco, a prescindere da un ipotetico valore come perfetto perifrastico *in nuce*. Le due versioni, la latina e la gotica, mostrano la stessa resa idiosincratice, quando impiegano strutture formali simili tra loro, senza però un modello evidente nel testo fonte. Si potrebbe anche considerare la possibilità di un modello greco in cui il verbo "avere" fosse stato presente. Vero è che i manoscritti greci esistenti non preservano l'intera gamma di lezioni che circolavano un tempo, e perciò alcune varianti sono attestate solo indirettamente; allo stesso tempo, sarebbe semplicistico ritenere che una variante greca (specialmente quando non attestata) possa spiegare ogni peculiarità condivisa tra due versioni, la gotica e la latina intendo, o anche ogni peculiarità di una specifica versione (cf. Burton 2002, 399). Le deviazioni dalla tecnica di resa parola per parola sono dovute a esigenze di grammatica e stile da un lato, ma a influenze esterne dall'altro (Friedrichsen 1926, 5-16). Questa deviazione dalla norma, coincidente con la resa latina, sembra rivelatrice di un influsso latino post-wulfiliano verificatosi nel periodo scribale italiano, quando il contatto del gotico con il latino si fa più stretto.

## 5. CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Tirando le fila, dal momento che i manoscritti gotici sono più tardi rispetto alla traduzione originaria, e dato che sono stati prodotti in Italia, è altamente probabile che alcuni cambiamenti rispetto all'originale siano stati apportati da copisti e teologi goti nel regno teodericiano dell'Italia settentrionale. La lezione *faihupraihna* di Mc 16:13 potrebbe non risalire all'originale, poiché la resa wulfliana qui potrebbe essere il prestito *\*mammona*, la cui sostituzione sarebbe stata determinata da un adattamento contestuale all'interno della tradizione gotica. Nelle realizzazioni manoscritte di *\*mammona* del *Codex Argenteus* si riscontrano inoltre significativi influssi latini, che permettono di ipotizzare una interferenza latina su suolo italiano. La lezione di 1 Tm 4:2 rappresenta una resa condivisa con la Bibbia latina, senza un modello evidente in greco, e perciò potrebbe essere frutto dell'interazione tra le due lingue, latino e gotico, e le rispettive tradizioni scribali, che furono in contatto tra loro soprattutto entro il regno ostrogoto d'Italia.

La trasmissione manoscritta non avviene solo per via verticale, ma in alcuni casi anche

sul piano orizzontale, generando la contaminazione con la Bibbia latina, come dimostrano le caratteristiche grafiche di \**mamma* e la coincidenza di resa in 1 Tm 4:2. Dato anche che la versione gotica presenta una sintassi pesantemente grecizzante (Stutz 1966, 48), la deviazione dal greco coincidente con il latino in 1 Tm 4:2 è più verosimilmente sorta nel corso della tradizione manoscritta in Italia, poiché, sulla base dei dati disponibili, appare poco probabile che Wulfila si sia avvalso della traduzione latina, se non per consultazioni occasionali per passi particolarmente difficili. Inoltre, nell'ambiente della traduzione dominava la cultura greca, e il greco era la lingua del testo sacro e della Chiesa. Di certo, l'originale seguiva il modello greco ancora più da vicino rispetto al testo che abbiamo nei manoscritti (Velten 1930, 508-509), che per grafie e rese manifestano ripetutamente l'interferenza latina nella fase della trasmissione scribale che si sviluppò nel regno ostrogoto italiano.

Agli albori del cristianesimo la lingua della Chiesa era il greco, anche a Roma, ma all'epoca della stesura dei manoscritti il latino era la lingua prevalente del culto, in Italia come in tutto l'Occidente. Uso e conoscenza del greco vanno scemando progressivamente in Europa occidentale nel corso del IV secolo, e non a caso i primi commenti latini alle Epistole appartengono a questo periodo (per es. l'*Ambrosiaster*), a testimonianza del bisogno che ora nasce di trasmettere in latino il pensiero religioso. Anche se la transizione dal greco al latino come lingua del Cristianesimo in Occidente fu graduale e disomogenea (cf. Vogel 1975), il rovesciamento dei rapporti tra le due lingue sacre prende piede a partire dal IV secolo (Mohrmann 1957, 50-53). Il greco resta ancora come lingua di cultura, soprattutto nel dibattito filosofico e teologico, e anche successivamente la sua conoscenza e il suo studio, tra le élite erudite, non scompaiono (Lafferty 2003, 26); ma dal IV secolo le comunità cristiane occidentali parlano latino, e hanno sempre meno familiarità con il greco (Berschlin 1988, 48). A seguito della progressiva rilevanza del latino come lingua del Cristianesimo e della cristianità, la cerchia degli ecclesiastici ostrogoti realizza nell'Italia del VI secolo manoscritti della Bibbia gotica come il *Codex Argenteus*, di probabile origine ravennate e chiaramente influenzato da usi scrittori latini, e realizza codici bilingui gotico-latini, di cui la Ravenna teodericiana poteva essere un centro di produzione. Mentre a Roma la transizione dal greco al latino nella liturgia si avvia tra 360-380 (Klauser 1946, 467-469), testimonianze indirette indicano l'esistenza di una Bibbia in latino da II-III secolo, anche se i frammenti più antichi risalgono al IV secolo (Fischer 1972, 6) e nessuno proviene dai Balcani, dove era attivo Wulfila. Già nell'Illirico gli Ostrogoti entrano in una regione dove prevale la lingua latina, e dove hanno origine commenti latini come *l'Opus imperfectum in Matthaeum*, ma soprattutto in ambiente italiano intervengono revisioni frutto di un lavoro, sia pure non sistematico, di teologi più esposti alla lingua latina e influenzati dalla Bibbia latina che circolava nell'Italia del VI secolo (Friedrichsen 1926, 169). Qui nasce l'esigenza di approntare bilingui gotico-latini, che servivano per la doppia liturgia nelle chiese ariane: *Carolinus*, *Gissensis*, lo stesso *Codex Argenteus* in quanto gemello dell'evan-

gelario latino *Codex Brixianus* (i due manoscritti sono usciti dallo stesso *scriptorium* ravennate). Il *Brixianus* (Brescia, Biblioteca Quiriniana, s.n.) è un cosiddetto “testo misto”, vale a dire un testo della *Vetus Latina* in cui però sono penetrate in gran numero lezioni della *Vulgata*. Burkitt (1900) ha sostenuto che il *Brixianus* rappresenta la parte latina di un evangelario bilingue gotico-latino e che il suo dettato è stato influenzato da quello gotico. Il *Codex Argenteus* e il *Codex Brixianus* presentano, difatti, affinità sia codicologiche che testuali (Falluomini 2024, 149-169). I codici bilingui, e i copisti bilingui che lavoravano fianco a fianco nello stesso *scriptorium*, favorirono l’influenza scrittoria, e testuale, del latino<sup>16</sup>. I bilingui attestano l’attività critica sul testo e emendamenti a opera di eruditi post-wulfliani, come dimostrano anche la *Praefatio* al *Codex Brixianus* (Zirani 2023, 35), l’*Epistola 108* di Girolamo (ai goti Sunnia e Fretela, sulla traduzione dei Salmi), le glosse entro i manoscritti, e le rese e corrispondenze grafiche modellate sulla versione latina che penetrano nel testo gotico, a riflettere il lavoro di teologi goti sempre più influenzati da tendenze latinizzanti (Friedrichsen 1926, 169).

Per chiudere il cerchio, torniamo all’edizione di Streitberg: che è forse troppo pronta, in alcuni punti, ad alterare il dettato dei manoscritti per portarlo a coincidere con una *Vorlage* peraltro ricostruita secondo principi che sono stati superati dai successivi studi sul Nuovo Testamento greco; inoltre, dal momento che, nella sua forma manoscritta, il testo gotico non corrisponde *in toto* a quello del suo traduttore (o traduttori), la *Vorlage* greca non può in alcun modo essere ricostruita in modo inequivocabile. Certamente, in alcuni punti la sua ricostruzione dell’ipotetico originale gotico è a buon diritto criticabile; e però l’assunto di Streitberg secondo cui la traduzione gotica abbia subito modifiche a causa dell’influenza latina nel periodo scribale, appare fondato.

Marusca Francini  
Università degli Studi di Pavia  
Dipartimento di Studi Umanistici  
Piazza del Lino, 2  
I-27020 Pavia  
marusca.francini@unipv.it

---

<sup>16</sup> Sull’influenza latina sugli aspetti grafico-codicologici dei manoscritti gotici vd. FALLUOMINI 2006 e FRANCOVICH ONESTI 2007.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ALAND – ALAND 1989

K. Aland – B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*, 2. verb. u. erw. Aufl., Stuttgart.

AMPHOUX 1991

C. B. Amphoux, *An Introduction to New Testament Textual Criticism*, Cambridge.

BENVENISTE 1966

É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris.

BERNHARDT 1875

E. Bernhardt (Hg.), *Vulfila oder die gotische Bibel. Mit dem entsprechenden griechischen Text und mit kritischem und erklärendem Commentar nebst dem Kalender, der Skeirens und den gotischen Urkunden*, Halle.

BERSCHIN 1988

W. Berschin, *Greek Letters and the Latin Middle Ages from Jerome to Nicholas of Cusa*, rev. ed., transl. J. C. Frakes, Washington.

BLACK 1967

M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3<sup>rd</sup> edn, Oxford.

BURKITT 1900

F. C. Burkitt, *The Vulgate Gospels and the Codex Brixianus*, «Journal of Theological Studies» I 129-135.

BURTON 2002

P. Burton, *Assessing Latin-Gothic Interaction*, in J.N. Adams – M. Janse et al. (a cura di), *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*, Oxford, 393-418.

CHIESA 2002

P. Chiesa, *Elementi di critica testuale*, Bologna.

CIPOLLA 1990

M. A. Cipolla, *Matteo XXVI,70-XXVII, 1: interpretazione ed edizione di un frammento della Bibbia gotica*, «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli (Filologia Germanica)» XXX-XXXI 215-236.

COMRIE 1976

B. Comrie, *Aspect: An Introduction to the Study of Verbal Aspect and Related Problems*, Cambridge.

DE ACOSTA 2006

D. De Acosta, *<Have+Perfect Participle> in Romance and English: Synchrony and Diachrony*, Doctoral Dissertation, Cornell University, <https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/2929/finaldiss.pdf?sequence=1>, (ultima consultazione: 1/09/2025).

DE ACOSTA 2012

D. De Acosta, *The Old English Have-Perfect and Its Congeners*, «Journal of English Linguistics» XLI 33-64.

DRINKA 2001

B. Drinka, *The Formation of Periphrastic Perfects and Passives in Europe: An Areal Approach*, in B.J. Blake – K. Burridge (a cura di), *Historical Linguistics 2001*, Philadelphia, 105-128.

DRINKA 2011

B. Drinka, *The Sacral Stamp of Greek: Periphrastic Constructions in New Testament Translations of Latin, Gothic, and Old Church Slavonic*, in E. Welø (a cura di), *Indo-European Syntax and Pragmatics: Contrastive Approaches*, Oslo, 41-73.

DRINKA 2017

B. Drinka, *Language Contact in Europe: The Periphrastic Perfect Through History*, Oxford.

ELIS 1903

C. Elis, *Über die Fremdworte und fremden Eigennamen in der gotischen Bibel-Übersetzung in grammatischer und archäologischer Hinsicht*, Einbeck.

## FALLUOMINI 1999

C. Falluomini, *Der sogenannte Codex Carolinus von Wolfenbüttel* (Codex Guelferbytanus 64 Weissenburgensis). *Mit besonderer Berücksichtigung der gotisch-lateinischen Blätter* (255, 256, 277, 280), Wiesbaden.

## FALLUOMINI 2006

C. Falluomini, *Kodikologische Bemerkungen über die Handschriften der Goten*, «Scriptorium» LX 3-37.

## FALLUOMINI 2015

C. Falluomini, *The Gothic Version of the Gospels and Pauline Epistles. Cultural Background, Transmission and Character*, Berlin-Boston.

## FALLUOMINI 2024

C. Falluomini, *Codex Brixianus e Codex Argenteus: un confronto codicologico e testuale*, in C. Falluomini – P. Stoppacci (a cura di), *Nuove ricerche sul Codex Brixianus*, Spoleto, 149-169.

## FISCHER 1972

B. Fischer, *Das Neue Testament in lateinischer Sprache*, in K. Aland (Hg.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionäre*, Berlin-New York, 1-92.

## FRANCINI 2009

M. Francini, *L'edizione della Bibbia gotica tra testo vivente e tradizione quiescente*, in F. Ferrari, M. Bampi (a cura di), *Storicità del testo, storicità dell'edizione*, Trento, 313-340.

## FRANCOVICH ONESTI 2007

N. Francovich Onesti, *Interferenze latine nella scrittura del gotico*, in E. Fazzini – E. Cianci (a cura di), *I Germani e la scrittura, Atti del XXXIII Convegno dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica (Pescara 7-9 giugno 2004)*, Alessandria, 1-12.

## FRANCOVICH ONESTI 2011

N. Francovich Onesti, *La romanizzazione dei Goti: i risvolti linguistici*, in C. Ebanista – M. Rotili (a cura di), *Archeologia e storia delle migrazioni. Europa, Italia, Mediterraneo fra tarda età romana e alto medioevo. Atti del Convegno internazionale di studi (Cimitile-Santa Maria Capua Vetere, 17-18 giugno 2010)*, Cimitile, 199-218.

FRIEDRICHSSEN 1926

G. W. S. Friedrichsen, *The Gothic Version of the Gospels: A Study of its Style and Textual History*, London.

FRIEDRICHSSEN 1939

G. W. S. Friedrichsen, *The Gothic Version of the Epistles: A Study of its Style and Textual History*, London.

GRIEPENTROG 1990

W. Griebentrog, *Zur Text- und Überlieferungsgeschichte der gotischen Evangelientexte*, Innsbruck.

GRYSON 1990

R. Gryson, *La version gotique des évangiles. Essai de réévaluation*, «Revue théologique de Louvain» XXI 3-31.

HAUCK 1942

F. Hauck, *Mamonas*, in G. Kittel (Hg.), *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, Stuttgart, 389-392.

HUNTER 1969

M. J. Hunter, *The Gothic Bible*, in G.W.H. Lampe (a cura di), *The Cambridge History of the Bible II. The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge, 338-362.

JELLINEK 1926

M. H. Jellinek, *Geschichte der gotischen Sprache*, Berlin-Leipzig.

JÜLICHER 1910

A. Jülicher, *Die griechische Vorlage der gotischen Bibel*, «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur» LII 365-387.

JÜLICHER 1963-1976

A. Jülicher (Hg.), *Itala. Das Neue Testament in altlateinischer Übersetzung*, hrsg. von A. Jülicher, durchgesehen von W. Matzkowt und K. Aland, Berlin.

## KAUFFMANN 1898

F. Kauffmann, *Beiträge zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung*, «Zeitschrift für deutsche Philologie» XXX 145-183.

## KAUFFMANN 1903

F. Kauffmann, *Beiträge zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung 6. Die Corintherbriefe*, «Zeitschrift für deutsche Philologie» XXXV 433-463.

## KEYNON 1937

F. G. Keynon, *The Text of the Greek Bible*, London.

## KLAUSER 1946

T. Klauser, *Der Übergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, Città del Vaticano, 1:467-469.

## KLEIN 1992

J. S. Klein, *On the Independence of Gothic Syntax, I: Interrogativity, Complex Sentence Types, Tense, Mood, and Diathesis*, «Journal of Indo-European Studies» XX 339-183.

## LA FAUCI 1988

N. La Fauci, *Oggetti e soggetti nella formazione della morfosintassi romanza*, Pisa.

## LAFFERTY 2003

M. K. Lafferty, *Translating Faith from Greek to Latin: Romanitas and Christianitas in Late Fourth Century Rome and Milan*, «Journal of Early Christian Studies» II 21-62.

## LEHMANN 1986

W. P. Lehmann, *A Gothic Etymological Dictionary: Based on the Third Edition of Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache by Sigmund Feist*, Leiden.

## LIETZMANN 1919

H. Lietzmann, *Die Vorlage der gotischen Bibel*, «Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur» LVI 249-278.

LOPORCARO 1995

M. Loporcaro, *Grammaticalizzazione delle perifrasi verbali perfettive romanze e accordo del participio passato*, «Archivio Glottologico Italiano» LXXX 144-167.

MARCHAND 1973

J. W. Marchand, *The Sounds and Phonemes of Wulfila's Gothic*, The Hague-Paris.

MAROLD 1882

C. E. Marold, *Kritische Untersuchungen über den Einfluss des Lateinischen auf die gotische Bibelübersetzung*, «Germania» XXVII 23-60.

MEILLET 1917

A. Meillet, *Caractères généraux des langues germaniques*, Paris.

METZGER 1964

B. M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford.

METZGER 1971

B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London-New York.

METZGER 1977

B. M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford.

METZGER – EHRMAN 2005

B. M. Metzger – B. D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 4<sup>th</sup> edn, Oxford-New York.

MILLER 2019

G. Miller, *The Oxford Gothic Grammar*, Oxford.

MITCHELL 1985

B. Mitchell, *Old English Syntax*, vol. 2, Oxford.

MOHRMANN 1957

C. Mohrmann, *Liturgical Latin: Its Origins and Character*, Washington.

NESTLE – ALAND 2012

*Novum Testamentum Graece*. Based on the Work of Eberhard and Erwin Nestle, ed. by B. and K. Aland – J. Karavidopoulos – C. M. Martini – B. M. Metzger, 28<sup>th</sup> rev. edn, Stuttgart.

ODEFEY 1908

P. G. Odefey, *Das gotische Lukasevangelium. Ein Beitrag zur Quellenkritik und Textgeschichte*, Diss. Kiel, Flensburg.

PINKSTER 1987

H. Pinkster, *The Strategy and Chronology of the Development of Future and Perfect Tense Auxiliaries in Latin*, in M. Harris – P. Ramat (a cura di), *Historical Development of Auxiliaries*, Berlin, 193-223.

PIRAS 2007

A. Piras, *Manuale di gotico. Avviamento alla lettura della versione gotica del Nuovo Testamento*, Roma.

SCARDIGLI 1973

P. Scardigli, *Die Goten. Sprache und Kultur*, München.

SCARDIGLI 1994

P. Scardigli, *Zur Typologie der gotischen Handschriftüberlieferung*, in H. Uecker (Hg.), *Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck, Berlin-New York*, 527-538.

VON SODEN 1902-1913

H. von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*. I, 1-3: *Untersuchungen*, Berlin (1902-1910); II: *Text mit Apparat*, Göttingen (1913).

STREETER 1924

B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship and Dates*, London.

STREITBERG 1908

W. Streitberg (Hg.), *Die gotische Bibel, I. Der gotische Text und seine griechische Vorlage. Mit Einleitung, Lesarten und Quellennachweisen sowie den kleineren Denkmälern als Anhang*, Heidelberg.

STREITBERG 1919

W. Streitberg (Hg.), *Die gotische Bibel, I. Der gotische Text und seine griechische Vorlage. Mit Einleitung, Lesarten und Quellennachweisen sowie den kleineren Denkmälern als Anhang*, 2. verb. Aufl., Heidelberg.

STREITBERG – SCARDIGLI 2000

W. Streitberg – P. Scardigli (Hgg.), *Die gotische Bibel, I. Der gotische Text und seine griechische Vorlage. Mit Einleitung, Lesarten und Quellennachweisen sowie den kleineren Denkmälern als Anhang*, 7. Aufl. Mit einem Nachtrag von P. Scardigli, Heidelberg.

STUSSI 1994

A. Stussi, *Introduzione agli studi di filologia italiana*, Bologna.

STUTZ 1966

E. Stutz, *Gotische Literaturdenkmäler*, Stuttgart.

STUTZ 1972

E. Stutz, *Das Neue Testament in gotischer Sprache*, in K. Aland (Hg.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare*, Berlin-New York, 375-402.

VARVARO 1970

A. Varvaro, *Critica dei testi classica e romanza. Problemi comuni ed esperienze diverse*, «Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli» XLV 73-117.

VELTEN 1930

H. V. Velten, *Studies in the Gothic Vocabulary with Special Reference to Greek and Latin Models and Analogues*, «The Journal of English and Germanic Philology» XXIX 489-509.

VOGEL 1975

C. Vogel, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen-Âge*, reedition anastatique préfacée par B. Botte, Spoleto.

WEBER – GRYSOŦ 1994

R. Weber – R. Gryson (a cura di), *Biblia Sacra Vulgata*, 4. edn, Stuttgart.

WESTCOTT – HORT 1896

B. F. Westcott – F. J. A. Hort (a cura di), *The New Testament in the Original Greek*, 2d. edn., London - New York.

WHITNEY 1875

W. D. Whitney, *The Life and Growth of Language: An Outline of Linguistic Science*, London.

ZIRONI 2023

A. Zironi, *Gothic Texts. Translations, Audiences, Readers*, in P. Rychterová – J. Odsrčlík (a cura di), *Medieval Translations and their Readers* (= «The Medieval Translator» XX), Turnhout, 21-42.