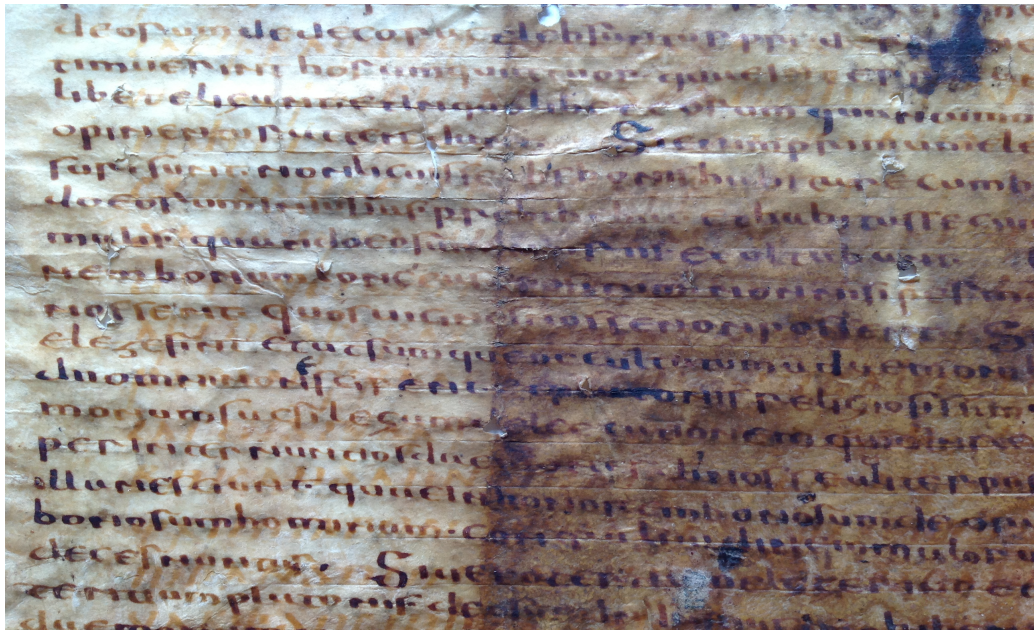


Le palimpseste gotique de Bologne Études philologiques et linguistiques

The Gothic Palimpsest from Bologna Philological and Linguistic Studies

édité par Anita AUER et Michiel DE VAAN



Cahiers de l'ILSL, N° 50, 2016

Unil

UNIL | Université de Lausanne

Illustration de couverture par Carla Falluomini : détail de folio 2 verso

**Le palimpseste gotique de Bologne
Études philologiques et linguistiques**

**The Gothic Palimpsest from Bologna
Philological and Linguistic Studies**

Numéro édité par
Anita AUER et Michiel DE VAAN

Cahiers de l'ILSL, n° 50, 2016

ISBN 978-2-9700958-5-9

L'édition des actes de cette journée d'études a été rendue possible grâce à l'aide financière des organismes suivantes :

*Centre de Linguistique et des Sciences du Langage, UNIL
Aspasia Programme, NWO (Dutch Science Foundation)*

Les Cahiers de l'ILSL
(ISSN 1019-9446)
sont une publication du
Centre de Linguistique et des Sciences du Langage
de l'Université de Lausanne (Suisse)

Les Cahiers de l'ILSL peuvent être commandés à l'adresse suivante :

CLSL, Faculté des Lettres
Quartier UNIL-Dorigny, Bâtiment Anthropole
CH-1015 Lausanne
Renseignements : <http://www.unil.ch/clsl>

Table des matières

Anita AUER & Michiel DE VAAN	
<i>Présentation</i>	7
Carla FALLUOMINI	
<i>Edition of the Text</i>	11
Carla FALLUOMINI	
<i>Der Codex Bononiensis und die anderen gotischen Handschriften</i>	21
Rosa Bianca FINAZZI & Paola TORNAGHI	
<i>Gothica Bononiensia : de la découverte à nos jours</i>	29
Roland SCHUHMANN	
<i>A Linguistic Analysis of the Codex Bononiensis</i>	55
Marcus SIGISMUND	
<i>Sermo Bononiensis: Annäherungen an Form und Gattung der Gotica Bononiensia</i>	73
Brendan WOLFE	
<i>The Bologna Fragments and Homoianism</i>	99
<i>Author Biographies</i>	111

Présentation

Anita AUER & Michiel DE VAAN

En 2009 Armando Antonelli découvrit dans les Archives de la Basilique de Saint-Pétrone à Bologne un *bifolium* contenant un fragment du *De Civitate Dei* de Saint-Augustin (Antonelli 2009, Modesti/Zuffrano 2010). Ensuite, Maddalena Modesti et Annafelicia Zuffrano 2013 reconnurent qu'il s'agissait d'un palimpseste, et Delio Vania Proverbio identifia la *scriptio inferior* comme écriture gotique (Finazzi/Tornaghi, ce volume). Rosa Bianca Finazzi et Paola Tornaghi fournirent la première interprétation du texte gotique (Finazzi/Tornaghi 2013), ce qui a permis à la communauté scientifique internationale de faire connaissance avec cette nouvelle découverte. Déjà, les premiers travaux sur ce sujet en anglais (Finazzi/Tornaghi 2014), en allemand (Falluomini 2014) et en français (Rousseau 2015) ont paru.

Il n'est pas exagéré de dire que la découverte du palimpseste de Bologne est l'une des plus spectaculaires trouvailles gotiques après la découverte du Codex Argenteus au XVI^e siècle. Contrairement à d'autres manuscrits gotiques connus, le palimpseste de Bologne contient une collection de citations de la Bible issues de plusieurs livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. En outre, le texte présente un narrateur qui nous offre un aperçu de la liberté d'expression gotique. Les citations bibliques furent manifestement assemblées en raison de leur contenu, mais le but exact du texte reste à déterminer. Le palimpseste soulève donc de nombreuses nouvelles questions pour les historiens des Goths et de l'Italie du début du Moyen Age, pour les linguistes étudiant la langue gotique, pour les philologues de la tradition textuelle gotique et de la transmission de la Bible du début du Moyen Age, et pour les théologiens étudiant la religion des Goths et le début du christianisme.

Le colloque, organisé par nous le 17 avril 2015 à Lausanne, visait à approcher le palimpseste sous plusieurs angles, et à échanger des idées à propos du texte et de ses différentes implications pour diverses disciplines. Ces actes contiennent trois contributions en anglais, deux en allemand et une en français. Au début du volume,

nous reprenons l'édition du texte donnée par Falluomini 2014 qui ajoute de nouvelles leçons à celles de la première édition de Finazzi/Tornaghi 2013. On ne peut pas encore considérer cette version comme définitive, tant il y a de lettres difficilement lisibles ou pas lisibles du tout. On verra bien, en comparant les divers articles de ce recueil, qu'il reste beaucoup à discuter. Dans son autre contribution, Carla Falluomini analyse quelques aspects paléographiques et codicologiques du palimpseste avec les autres manuscrits gotiques, pour mieux cerner la provenance et la date d'origine du texte gotique. Rosa Bianca Finazzi et Paola Tornaghi racontent la découverte du palimpseste, elles procèdent à l'examen critique des diverses dénominations que le *bifolium* a reçues depuis 2009, elles analysent les différentes solutions qui ont été proposées pour une dizaine de passages dans le texte, et elles indiquent des pistes à suivre pour les futures recherches sur le palimpseste de Bologne. Dans sa contribution, Roland Schuhmann compare la graphie et la grammaire trouvées dans le manuscrit avec celles que l'on connaît par les autres manuscrits gotiques, et il discute le sens et l'étymologie de quelques mots trouvés ici pour la première fois. Marcus Sigismund traite la question du genre littéraire auquel appartient le texte gotique. Il arrive à la conclusion qu'il s'agit vraisemblablement d'un sermon thématique. Brendan Wolfe, finalement, brosse un tableau des courants théologiques de l'homéisme et de l'arianisme, dans lesquels on peut situer notre *bifolium*.

A peine remise de la trouvaille d'un palimpseste gotique, la communauté scientifique fut surprise par la (re)découverte, en Crimée, de quelques lignes en gotique biblique inscrites sur pierre. Cette dernière découverte ne fut médiatisée qu'en 2015 par Vinogradov et Korobov, qui datent les inscriptions criméennes d'entre 850 et le début du Xe siècle environ. Cette nouveauté prometteuse n'a pas encore été prise en considération dans les contributions du présent volume.

Nous tenons à remercier les diverses personnes et institutions qui ont concouru au succès du colloque et à la publication des actes, en premier lieu les contributeurs, pour leurs communications au colloque et leur bonne volonté à préparer les versions écrites. Plusieurs collègues de diverses disciplines scientifiques ont été disposé-e-s à donner leur expertise sur les articles envoyés, et nous en sommes fort obligés. Nos assistant-e-s et collègues Juliette Loesch, Elvis Coimbra Gomes et

Présentation

Antoine Viredaz nous ont aidés avec les textes et traductions en français. Finalement, le soutien logistique et financier du *Centre de Linguistique et des Sciences du Langage* de l'Université de Lausanne, ainsi que du Programme *Aspasia* de la *NWO* (Organisation Scientifique Néerlandaise), ont permis l'organisation du colloque et la publication des actes. Nous les en remercions vivement.

Lausanne, mai 2016

Références

- Aimi, Chiara, Maddalena Modesti et Annafelicia Zuffrano. 2013. Il frammento bolognese del *De civitate Dei* di s. Agostino : un nuovo palinsesto goto-latino. Considerazioni paleografiche e cronologiche, edizione e analisi filologica del testo. *Scriptorium* 67/2, 319–359.
- Antonelli, Armando. 2009. Un inedito frammento del VI secolo del *De civitate Dei* di Sant'Agostino (con un lacerto dei secc. VIII-IX anch'esso sconosciuto). *Giornale italiano di filologia* 61, 205–220.
- Falluomini, Carla. 2014. Zum gotischen Fragment aus Bologna. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 143, 281–305.
- Finazzi, Rosa Bianca et Paola Tornaghi. 2013. *Gothica Bononiensia*: Analisi linguistica e filologica di un nuovo documento. *Aevum* 87, 113–155.
- Finazzi, Rosa Bianca et Paola Tornaghi. 2014. *Gothica Bononiensia*: a new document under linguistic and philological analysis. *Germanic Linguistics and Semiotic Analysis* 19/2, 1–56.
- Modesti, Maddalena et Annafelicia Zuffrano. 2010. Un nuovo frammento del *De civitate Dei* di Agostino in semionciale. Analisi codicologica e paleografica. *Giornale italiano di filologia* n. s. 1, 203–223.
- Rousseau, André. 2015. Un nouveau manuscrit gotique découvert à Bologne (*Codex Bononiensis*). *Études germaniques* 70/3, 431-449.
- Vinogradov, Andrej et Maksim Korobov. 2015. Gotskie graffiti iz Mangypskoj baziliki. *Srednie Veka* 76, 57–75.

Textausgabe des gotischen *Codex Bononiensis*

Carla FALLUOMINI

Ausgabe des gotischen Textes nach Carla Falluomini "Zum gotischen Fragment aus Bologna", *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 143 (2014), 299-303.

Die folgende Textausgabe spiegelt einen älteren Zustand der Forschung wieder. Eine aktualisierte Lesung wird bald unter dem Titel "Zum gotischen Fragment aus Bologna II: Berichtigungen und neue Lesungen" in der *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* erscheinen. Die neue Lesung berücksichtigt die Ergebnisse dieses Workshops.

Diakritische Zeichen

A) Im Text:

- [] bezeichnen Textverlust auf Grund von Löchern oder Schnitten des Pergaments. Die Buchstaben innerhalb der Klammern sind rekonstruiert;
- . bezeichnet einen Buchstaben oder ein Interpunktionszeichen;
- / oder;
- < > bezeichnen Rekonstruktion der vom Schreiber ausgelassenen Buchstaben;
- () bezeichnen abgekürzte Buchstaben;
- { } nicht korrigierte Verschreibungen oder unklare Einfügungen;
- bezeichnet Buchstaben, die nur teilweise lesbar sind;
- kursiv* bezeichnet sicher rekonstruierbare Buchstaben;
- apex* kleingeschriebene Buchstaben

Die diakritischen Punkte von <i> werden nicht angegeben.

Am Rand werden sowohl die wörtlichen Zitate (ohne Vermerk) als auch die freien Zitate und die Anspielungen (beide letzte mit 'vgl.' eingeführt) angezeigt.

B) Im Apparat:

- : trennt die Lesungen von den Anmerkungen;
- ? andere mögliche Lesung(en).

Literatur

- Finazzi, Bianca Rosa und Paola Tornaghi. 2013. *Gothica Bononiensia: Analisi linguistica e filologica di un nuovo documento*. *Aevum* 87, 113–153.
- Schuhmann, Roland. 2013. Persönliche Mitteilung vom 13.10.2013.
- Snædal, Magnús. 2013. Persönliche Mitteilung vom 17.10.2013.

Textausgabe

Blatt 1 recto

Text

- 1 [...../.]an· nasei unsis f(rauj)a g(u)þ unsar Ps 105 (106):47
2 [...../.u]s þiudom· in þaimei nu bauam
3 [...../.bisun]jane unsis· iþ ussindo unsib
4 [jaim jah frawau]rhtaim wisandam; Bisunja Ps 11 (12):9
5 ne uns[ib]ja[i gag]gand· akei þu f(rauj)a bairgais un Ps 11 (12):8
6 sis jah gawitaís unsis faura kunjja þamm[a] du
7 aiwa· inuh þis jah sa audaga praufetus da
8 weid ar./a leika bikausjands kuni manne du
9 ...d ize f(rauj)in· jah skapa [h]ropeiþ qibanda· na Ps 11 (12):2
10 – sei mik f(rauj)a unte fairl[ag] weihs aipþau airkns·
11 nasei mik f(rauj)a unte [ni]st saei nasjai ufar þuk f(rauj)a·
12 nih airus nih agg[i]lus nih andbahts nih ahma vgl. Is 63:9
13 ak silba f(rauj)a qam du nasjan unsis· swa auk jah
14 – pawlus qipþ· wainahs ik manna has mik lau Rom 7:24
15 seiþ us þamma leika d[a]uþaus þis· nih witop·
16 nih praufeteis· nih stauos· nih þiudanos· nih
17 reiks· in hwis· in þizei witop trudan warþ· stau
18 am fra[t]rudan warþ· praufetum usquman
19 warþ· weihaim gamaurgip warþ· [i]n[r]iurida
20 aipþau frawardida/.einana[./.]
21 – n[is]t saei waurkjai þiuþ nist un[d] a'nana· Rom 3:12 [= Ps 13 (14):1, 3] oder Ps 52 (53):4
22 Allai ushniwun sama[na unb]r[uk]jai wau[r]þun· Rom 3:12 [= Ps 13 (14):3 = Ps 52 (53):4]
23 Inuh þis ik þa(n) qap in allaim wailadede is awi Rom 1:8
24 liudo g(u)þa meinamma þair<h> i(es)u x(rist)u saei ist [n]as 1. Tim 4:10
25 – jands allaiz[e] manne þishun þize ga[l]aub
26 jandane· sa a[u]k þa(n) qap ganasjip managein Mt 1:21

Blatt 1 recto

Apparat

- 4 [jaim jah frawau]: Konjektur von Finazzi/Tornaghi 2013, S. 116.
4 : Von dem unteren Punkt (fast ein Komma) sind mögliche Spuren sichtbar.
5 uns[ibj]a[i gag]gand: Konjektur von Snædal 2013; die unteren Teile von <ibj> sind noch sichtbar.
6 [a]: Konjektur von Finazzi/Tornaghi 2013, S. 116; *wei*: Die Tintenspuren sprechen für diese Konjektur.
8 bika: Der zweite Strich von <a> scheint korrigiert zu sein.
9 [h]: Der Anlauf des ersten Strichs ist sichtbar.
10 [ag]: Der erste und Teil des zweitens Strich von <a> und der Auslauf von <g> sind gut sichtbar.
12 [i]: Der Anlauf ist gut sichtbar.
17 trudan: Die Tintenspuren sprechen für diese Konjektur.
18 [t]: Konjektur von Finazzi/Tornaghi 2013, S. 116.
19 [i]: Teilweise noch sichtbar; sehr deutlich sind die Punkte darüber.
19 [r]: Der erste Strich ist gut erkennbar.
20 [../.]: Loch des Pergaments. Es ist nicht klar, ob einer oder mehrere Buchstaben verlorengegangen sind.
21 n[is]t saei waurkjai þiuþ nist un[d]: Konjektur von Snædal 2013.
21 ð: Zwischen <a> und <n> hoch und kleingeschrieben.
22 Allaj: Der Anlauf des ersten Strichs des ersten <a> ist leicht höher als üblich.
22 ushniwun: Die Anläufe beider Striche des ersten <u> sind leicht höher als üblich.
22 sama[na unb]r[ukj]ai: Konjektur von Snædal 2013.
22 [r]: Der untere Teil des ersten Stichs ist gut sichtbar.
24 [n]: Der erste Strich ist gut sichtbar.
25 [e]: Der obere Teil ist erkennbar.
25 [l]: Konjektur von Finazzi/Tornaghi 2013, S. 116.
26 [u]: Teil des zweiten Strichs ist gut sichtbar.

Textausgabe

Blatt 1 verso

Text

- 1 seinā af frawaurhtim ize· a[...../.]
2 – in tojam apaustaule sama[...../.]
3 qipanda: Nist auk þa(n) qap [namo anþar uf] Act 4:12
4 – himina atgiban mannam in [þammei skulum]
5 ganisan weis· alja in namin [þein]a[mma] þeinai
6 – zo^s [þ]a(n) naseināis nist maṛka nih mitads· þei
7 naizos naseināis/.rae.. na
8 – sei mik f(rauj)a· þuei nauel us swaleikamma midja vgl. Gn 7:23
9 sweipaināis watin g[a]nasides· þuei lod us sau vgl. Gn 19:29
10 daumos gawargeinai g[an]asides· þuei israel vgl. Ex 14:23-30
11 us faraoni jah wairam se[in]aim ganasides·
12 þuei jainans þrins magu[n]s ananeian aza vgl. Dn 1:6-7
13 reian mesael us handam....u.a. jah in agisa vgl. Dn 3:19-25
14 leikamma auhna funins brinnandin gana
15 sides· þuei d.. mel usb[u]gjondane· aiwa ne
16 – mu^m ip im manwu...../.in.../. ganasides·
17 þu nu þa(n) qap f(rauj)a jah mik nasei ei hōpau· qipan vgl. Jer 17:14
18 – da· in g(u)þa [n]aseins meina jah wulþus [m]eins Ps 61 (62):8
19 jah f(rauj)ins is[t] naseins jah ana managein þeinai Ps 3:9
20 [bi]uþeins þeina· n[a]sei nu mela fraistubnjos
21 al[l]ans þans wenjandans du þus· þuei ja[h p]ai
22 tr[u] sagqanana standandan in marein gana
23 – sides· at paitrau qipandin· nasei unsiṣ þa(n) vgl. Mt 8:25
24 qa<þ> f(rauj)[a] fraqistnam: Bi þanei jah lukas insok
25 – qipa[n]da in tojam· insandei d[u] iauppein jah Act 10:32 oder Act 11:13
26 athait seimona saei ananam[ni]da paitrus

Blatt 1 verso

Apparat

3 : Von dem unteren Punkt sind mögliche Spuren sichtbar.

3 [namo anþar uf]: Konjektur von Snædal 2013.

4 [þammei skulum]: Konjektur von Snædal 2013.

5 [þein]: Der untere Teil des mittleren Striches von <þ> ist noch sichtbar.

6 s: Über der Zeile kleingeschriebener Buchstabe.

6 [þ]: Der dritte Strich und der obere Teil des zweiten Strichs ist noch sichtbar.

7 rae: rle ? Auf der Basis der vorhandenen Tintenspuren ist die Lesung *israe/* nicht sicher.

9 *watin*: Konjektur von Schuhmann 2013; die Tintenspuren sprechen für diese Konjektur. Der erste Buchstabe <w> (γ) scheint aus einem <a> (A) korrigiert worden zu sein.

10 *gawargeinai*: Konjektur von Schuhmann 2013.

10 [an]: Der erste Strich von <a> und der letzte von <n> sind noch sichtbar.

11 *wairam*: Konjektur von Schuhmann 2013.

12 þrins magu[n]s : Konjektur von Schuhmann 2013.

13 *auta*: *auga* ?

14 *auhna*: Konjektur von Schuhmann 2013.

16 ^m: Korrektur.

17-18 : Am äußeren Rand ist der Buchstabe <þ> (oder die Zahl 9) vorhanden.

18 [n]: Der dritte Strich ist sichtbar.

19 [t]: Teil des vertikalen Strichs ist noch erkennbar.

20 [þi]: Der Auslauf des ersten Strichs von <þ> und der Anlauf von <i> sind gut sichtbar.

20 [a]: Der erste Strich ist teilweise sichtbar.

21 [l]: Teil des zweiten Strichs ist noch erkennbar.

24 [a]: Beide Ausläufe und der Suspensionszeichen sind gut sichtbar.

24 : Von dem unteren Punkt sind mögliche Spuren sichtbar.

25 [n]: Der untere Teil des ersten Strichs ist gut sichtbar; [u]: Der Auslauf des ersten Strichs ist verloren

26 [ni]: Der erste Strich von <n> und der Anlauf von <i> sind noch sichtbar.

Textausgabe

Blatt 2 recto

Text

	[hi]	vgl. Is 14:14-15
6	minis jah wairþa galeiks þamma hauhistin· a	
7	kei jainþro dalap atdraga þuk þa(n) qap imma	
8 –	f(rauj)a allwaldands· unte g(u)þ hauh⟨h⟩airtaim andstan	1. Pt 5:5
9	dip· ip haunidaim gibip anst: bi þanei gamelip	
10	ist· hvaiwa usdrauṣ us himina l./zan ^a {dia} sa in maur	vgl. Is 14:12
11 –	gin urrinnanda· bi þanei f(rauj)a qap· gasahv satanan	Lk 10:18
12	swe lauhmunja dri[u]sandan us himina· in hviṣ·	
13	in hauh⟨h⟩airteins sein[a]izos: Inuh þis qipip prau	
14 –	fetus bi ina· ni gabauip in midjamma garda	Ps 100 (101):7
15	meinamma taujands hauh⟨h⟩airtein þa(n)nu in þam	
16 –	ma faurasuggwanin liuþa þa(n) qap þatei ni sijai	
17	g(u)þ swe allai hausideduþ praufetu insakan	
18 –	jah qipan· qap unfroþs in hairtin seinamma·	Ps 13 (14):1
19	nist g(u)þ· sa sama ist jah unsibjis bi þamma qiþa	
20 –	nin· qap unsibjis ei frawaur⟨k⟩jai in sis silbin·	Ps 35 (36):2
21 –	sa sama ist jah fijands· bi þamma gamelidin· fi	Mt 13:28
22 –	jands manna þata gatawida ...[.].... diabau	
23	lu· jabai nist g(u)þ hvas gataih þus þata namo hvas	
24	gakannida þus akei in þammei afaikip in þam	
25	ma sik afdomeip jah gawargeip· jabai nist g(u)þ	
26 –	bi hvana .[.]/.þn../.s../.þ· gatawida g(u)þ þana mannan	Gn 1:27

Blatt 2 recto

Apparat

5 [hi]: Konjektur von Finazzi/Tornaghi 2013, S. 118.

8 <h>: Konjektur von Finazzi/Tornaghi 2013, S. 118.

9 ip: Der Auslauf von <i> reicht leicht unter die Zeile.

9 : Von dem unteren Punkt sind mögliche Spuren sichtbar.

10 Zwischen und dem folgenden undeutlichen Buchstaben ist wahrscheinlich ein kleiner Buchstabe hinzugefügt worden (<i> ?).

10 ^a: Kleingeschriebener Buchstabe, in der Zeile, zwischen <n> und <d>.

10 {dia}: dil ?

12 [u]: Konjektur von Finazzi/Tornaghi 2013, S. 118; der zweite Teil des Buchstabens ist noch erkennbar.

13 <h>: Konjektur von Finazzi/Tornaghi 2013, S. 118.

13 [a]: Der zweite Strich ist gut sichtbar.

13 Inuh: Der Anlauf von <i> ist leicht über der Zeile.

15 <h>: Konjektur von Finazzi/Tornaghi 2013, S. 118.

20 <k>: Konjektur von Finazzi/Tornaghi 2013, S. 118.

Textausgabe

Blatt 2 verso

Text

- 6 da anþar du imma jabai nist g(u)þ bi hvana qap
7 – esaeias· sai magaps in kilþein ganimiþ jah Mt 1:23
8 gabairiþ sunu jah haitan<d> namo is inmanuel
9 þatei ist gaskeiriþ miþ unsis g(u)þ· jabai nist
10 – g(u)þ bi hvana qap praufetus· g(u)þ meins ni fair Ps 37 (38):22
11 jais þuk af mis· jah anþara managa· akei ni
12 wilda galaubjan skap[a] jah dagand allaizo
13 – wiste· saei daig ainhvarj[a]mmeh hairtona ize· Ps 32 (33):15
14 saei fraþjiþ in alla waurstwa ize· swa wesun
15 sumai þaiei habaidedun hiwi gagudeins· iþ 2. Tim 3:5
16 – maht izos inwidandans· þaiei iddjedun in wast Mt 7:15
17 jom lambe· iþ innapbro þa(n) s<i>nd wulfos wilwan
18 dans· swa leiks was unselja kaein saei us vgl. Gn 4:8
19 qam swesamma broþr· galeiks was diabulau sa
20 afguda farao· saei qap ni kann þana f(rauja)n jah is Ex 5:2
21 rael ni fraleta· inuh þis jah in marein uf
22 sag<g>qids warþ [·] swa leiks was jah sa unselja na
23 bukaudaunausaur saei qap du jainaim
24 – þrim magum; Iþ hvas ist g(u)þ saei usþinþai izwis Dn 3:15
25 us handum meinaim [i]nuh þis jah inmaidips
26 warþ du jiuhta· jah matida hawi swe [a]uhsa j<a>h vgl. Dn 4:33

Blatt 2 verso

Apparat

12 [a]: Teil des zweiten Strichs ist noch sichtbar;

13 [a]: Der untere Teil des ersten Strichs ist sichtbar;

18 *kaein*: Konjektur von Schuhmann 2013;

22 *leiks*: Die Tintenspuren sprechen für diese Konjektur;

24 : Von dem unteren Punkt sind mögliche Spuren sichtbar;

26 *matida*: Konjektur von Snædal 2013; die Tintenspuren sprechen für diese Konjektur;

26 [a]: Konjektur von Snædal 2013; der Anlauf des zweiten Strichs ist noch sichtbar.

Der *Codex Bononiensis* und die anderen gotischen Handschriften

Carla FALLUOMINI

Summary: The palaeographical and codicological analysis of the *Codex Bononiensis* and its comparison with the other Gothic manuscripts suggest that the new discovered fragment is to be dated not at the very beginning of the Ostrogothic kingdom in Italy (493–553), but rather in a later period. Furthermore, some of its palaeographical and codicological elements differ from those of the manuscripts that were very probably produced in Ravenna.

1. Einführung

Die Entdeckung eines Doppelblattes in gotischer Schrift und Sprache im Archivio della Fabbriceria von San Petronio in Bologna¹ war ein innerhalb der gotischen Textüberlieferung so kaum zu erwartender Glücksfall. Das Fragment zeigt – nebst Ähnlichkeiten – einige paläographische und kodikologische Abweichungen von den restlichen Handschriften. Die kontrastive Untersuchung der gesamten gotischen Überlieferung könnte zu einigen Schlüssen führen, was die Datierung und die Herstellung der Handschrift und des Textes aus Bologna betrifft.

2. Handschriftenvergleich

Es gibt keinen Zweifel, dass die erhaltenen gotischen Handschriften – vielleicht mit Ausnahme des alttestamentlichen *Ambrosianus D* – in Italien während des Ostgotischen Reichs (493–553) abgeschrieben wurden.² Ihre Datierung gründet sich teilweise auf innere Kriterien und kulturelle Gründe, teilweise auf chemische Analysen.³ Als Herstellungsort der meisten Handschriften wird Ravenna,⁴ das Zentrum der ostgotischen Macht, angenommen. Hier besaß die arianische

¹ Das Fragment ist ein Palimpsest: Der gotische Text befindet sich unter Augustinus' *De civitate Dei*; Details über die *scriptio superior* und genaue paläographische und kodikologische Beschreibung des Fragments in Aimi-Modesti-Zuffrano 2013; Finazzi-Tornaghi 2013; Falluomini 2014. Im Folgenden wird für diese Handschrift die Bezeichnung *Codex Bononiensis* verwendet.

² Generell über die gotischen Handschriften s. Falluomini 2006.

³ Das Pergament des *Codex Argenteus* wurde mithilfe der C-14-Analyse datiert, s. Possnert-Munkhammar 1999–2000.

⁴ Über Ravenna und die gotischen Handschriften, s. Scardigli 1994, 527; Falluomini 2006, 15–16; insbesondere über Ravenna und den *Codex Argenteus*, s. Munkhammar 2011.

Gemeinschaft mehrere Kulträume – Kirchen und zumindest eine Taufkapelle –, und sehr wahrscheinlich befanden sich in Ravenna eines oder mehrere Schreibzentren, wo gotisch geschrieben wurde. In norditalienischen Skriptorien sind die meisten Kodizes im Laufe des 7. und der ersten Jahrzehnte des 8. Jhs überschrieben worden: in Bobbio (Prov. Piacenza) die *Ambrosiani* A, B, C und vielleicht D; anderswo (Verona?) die Hss. *Carolinus* und *Ambrosianus* E.⁵

Das Fragment aus Bologna [Bild 1] ist in der schrägen Variante der gotischen Schrift geschrieben, die in der Senkung der Buchstaben derjenigen des *Codex Ambrosianus* B [Bild 2] ähnelt:

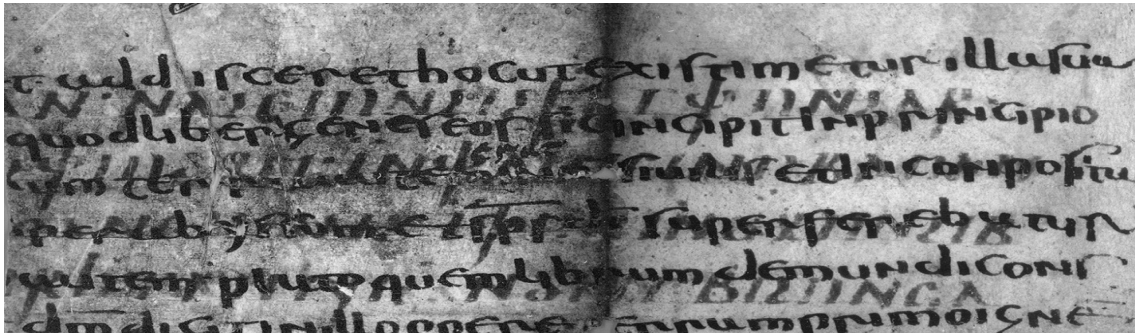


Bild 1 – Beispiel aus dem *Codex Bononiensis* (Bl. 1r)

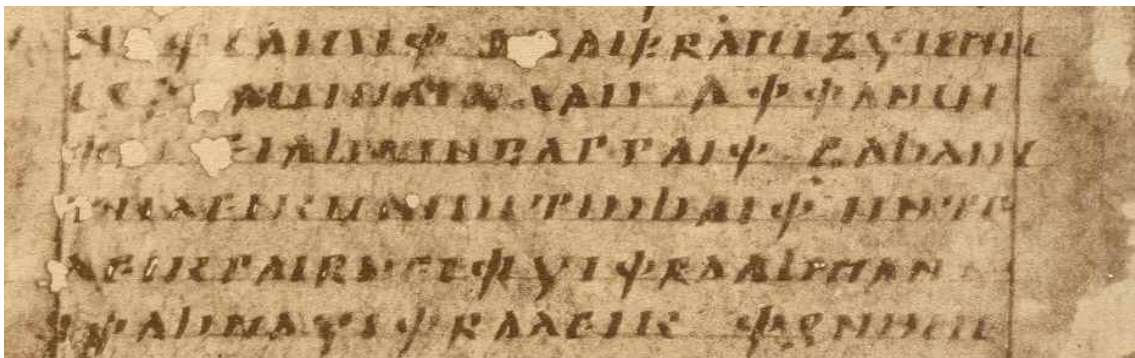


Bild 2 – Beispiel aus dem *Codex Ambrosianus* B (Bl. 112v)

Die schräge Variante ist weniger kalligraphisch als die vertikale, die beispielsweise in dem prunkvollen *Argenteus* bezeugt ist [Bild 3], wo der Schreiber auf die äußere Gestaltung der Seite viel Wert legte.

⁵ S. Falluomini 1999, 28; Zironi 2004, 63–68.

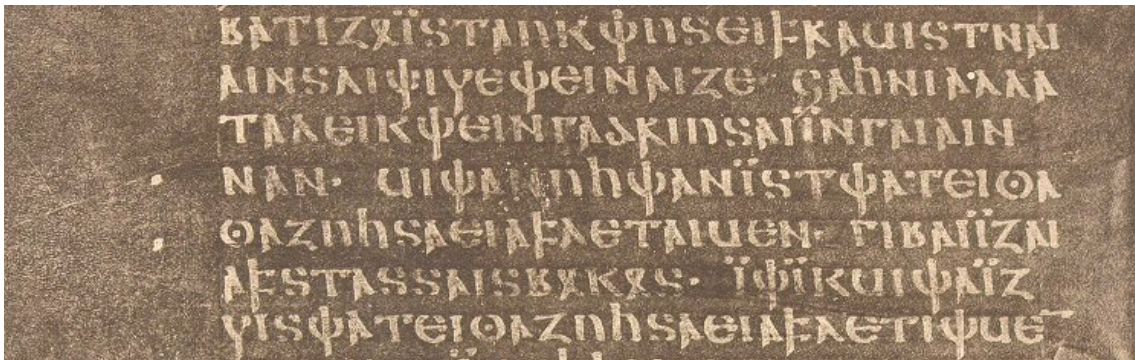


Bild 3 – Beispiel aus dem *Codex Argenteus* (Bl. 2v)




Entsprechend fand die schräge Variante, die gleichzeitig wie die vertikale gebraucht wurde,⁶ für alltägliche Gebrauchstexte und -handschriften, Glossen und Randbemerkungen Verwendung. Das ist ein wichtiger Hinweis darauf, dass bei der Herstellung des *Bononiensis* das Interesse für seinen Text und nicht für die Handschrift selbst als symbolisches Objekt im Vordergrund stand.⁷ Immerhin scheint der Schreiber des *Bononiensis* sehr geschickt in der Ausführung der Zeichen zu sein; der Raum zwischen den Buchstaben und ihre Höhe zeigen Gleichmäßigkeit und Erfahrung. Auch die Vorbereitung des Pergaments und seine Linierung sind sorgfältig und deuten auf erhebliche handwerkliche Tradition hin.⁸

Wie im *Ambrosianus B* hat das ϵ $\langle s \rangle$ die griechische (oder runische) Form, also die Form, wie sich auch für das ursprüngliche Alphabet Wulfilas angenommen wird. Es weicht von der Form s $\langle s \rangle$ ab, die in den *Argenteus*, *Carolinus*, *Ambrosiani A*, *C*, *E* und *Gissensis* bezeugt ist:

⁶ Beide Varianten sind im *Ambrosianus A* vorhanden: der Text ist in der vertikalen und die Randbemerkungen in der schrägen Variante geschrieben.

⁷ Ein symbolisches Objekt war sicher der *Codex Argenteus*. Diese Purpurhandschrift, in silberner und goldener Tinte geschrieben, ist nicht nur ein Schriftträger, sondern gleichzeitig auch als Symbol der Macht des Auftraggebers – wahrscheinlich Theoderichs selbst – zu betrachten; über den *Argenteus* s. Munkhammar 2011.

⁸ Einige Schreibfehler sind vorhanden. Die Auslassung und Vereinfachung von $\langle h \rangle$ (*pair* $\langle h \rangle$, Bl. 1r, Z. 34 bzw. *hauh* $\langle h \rangle$ *airtaim*, Bl. 2r, Z. 8; *hauh* $\langle h \rangle$ *airteins*, Bl. 2r, Z. 13), die vermutlich in der Zeit des Schreibers schon stumm oder halbstumm war, ist auch in anderen gotischen Handschriften belegt (s. Francovich Onesti 2007, 3). In anderen Fällen geht es um unerklärliche Auslassungen von Buchstaben: z.B. *frawaur* $\langle k \rangle$ *jai* (Bl. 2r, Z. 20); *haitan* $\langle d \rangle$ (Bl. 2v, Z. 8). Ferner sind einige Korrekturen zu beobachten: Vergessene Buchstaben sind über der Zeile hinzugefügt worden, z.B. *a'nana* (Bl. 1r, Z. 21).

Handschriften	<S>
<i>Bononiensis</i>	
<i>Ambrosianus B</i>	
<i>Argenteus</i>	

Außerdem fehlt im *Bononiensis* die Suspension von *-m* am Ende der Zeile, die im *Argenteus*, im *Carolinus*, sowie in den *Ambrosiani* A, C (hier mit demselben Zeichen wie *-n*) und E zu finden ist.

Es besteht kein Zweifel, dass die Einführung von <s> in lateinischer Form nicht an mehreren Orten unabhängig erfolgt ist, sondern einmal in einem einzigen Schreibzentrum – sehr wahrscheinlich in Ravenna.⁹ Hier wurde vermutlich auch die Suspension von *-m* eingeführt. Deshalb lässt das Fehlen von <s> in lateinischer Form (und vielleicht das Fehlen der Suspension von *-m*) im *Codex Bononiensis* an einen anderen Herstellungsort dieser Handschrift denken.¹⁰

Einige kodikologische Gepflogenheiten des *Bononiensis* sind auch in den restlichen gotischen Handschriften vorhanden. Sie waren sehr wahrscheinlich schon im ursprünglichen Skriptorium Wulfilas eingeführt worden: die Kürzungen der *nomina sacra*, das Trema auf dem anlautenden <i> (i), der hochgestellte Punkt, und der Doppelpunkt als Interpunktionszeichen (um kürzere bzw. längere Sinneinheiten zu markieren).

Andererseits zeigt der *Codex Bononiensis* zwei kodikologische Abweichungen von den restlichen Handschriften:

1. Die Verwendung eines Horizontalstrichs, um den Anfang eines Zitats hervorzuheben
2. Die Suspension von *-n* in der Mitte der Zeile

⁹ Die Hss. *Argenteus*, *Carolinus*, *Ambrosiani* A, C, E und *Gissensis*, in denen <s> in lateinischer Form vorkommt, wurden entweder in Ravenna oder in Skriptorien, die durch Ravennater Schreibgewohnheiten beeinflusst waren, abgeschrieben, s. Details in Falluomini 2006, 33–35.

¹⁰ S. unten.

Der Codex Bononiensis und die anderen gotischen Handschriften

Zu 1. Bemerkenswert ist die Verwendung eines Horizontalstrichs (10-13 mm lang) am äußeren linken Rand neben dem Zeilenanfang, um den Anfang eines Zitats aus dem Alten oder Neuen Testament hervorzuheben (z.B. Bl. 1r, Z. 13-14; 2r, Z. 8-9; 2v, Z. 6-7, 10, 13).

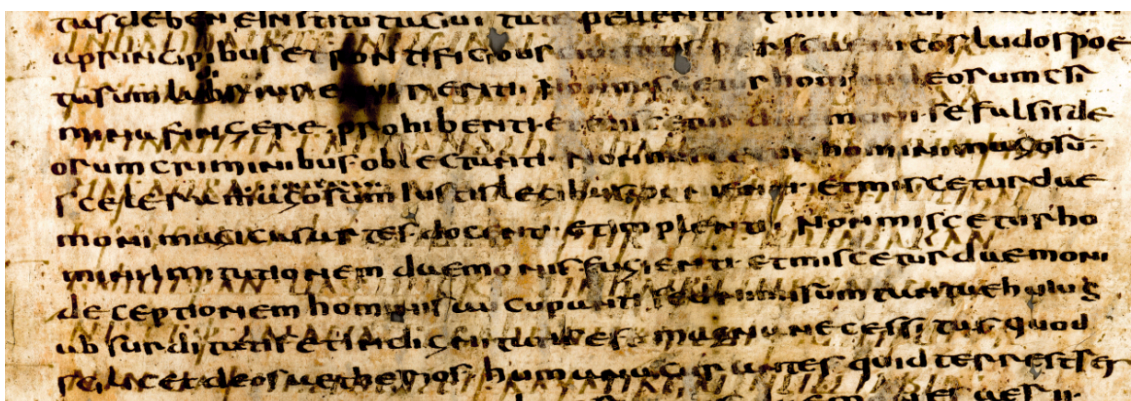


Bild 4 (Bl. 2r, Z. 13-20)

In den neutestamentlichen Handschriften ist dagegen eine *diplé* (·) – oder eine korrupte Form der *diplé*, die einem dicken Punkt ähnelt – am Marginalrand, dem alttestamentlichen Zitat entlang, vorhanden (s. oben Bild 3). In der Handschrift *Ambrosianus E*, die möglicherweise aus Verona stammt,¹¹ wird ein Horizontalstrich, der jenem des *Bononiensis* ähnelt, in Kombination mit der *diplé* verwendet, um den Anfang eines Zitats aus dem Alten und Neuen Testament anzuzeigen. Im *Bononiensis* ist keine sichere *diplé* am Marginalrand ersichtlich.¹² In den griechischen, lateinischen und gotischen Handschriften hatte der Horizontalstrich ursprünglich die Funktion, den Anfang eines Paragraphen, d.h. eines neuen Textabschnitts, anzuzeigen. Seine Anwendung im *Bononiensis*, um den Beginn eines Zitats hervorzuheben, scheint sekundär zu sein.¹³

¹¹ Milano, Biblioteca Ambrosiana, E 147 sup., Bl. 113/114, 77/78, 79/80, 309/310, 111/112 + Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 5770, Bl. 59/60, 61/62, 57/58. Über diese Handschrift und Verona s. Zironi 2004, 61–63, 67.

¹² Da jedoch das Pergament dieser Handschrift abgeschabt und überschrieben ist, kann nicht ganz ausgeschlossen werden, dass die *diplés* ursprünglich auch hier vorhanden waren.

¹³ Andere Marginalzeichen, die denjenigen des *Ambrosianus B* ähneln, bestehen aus einem Horizontalstrich und einem Schrägstrich in der Mitte. Der Unterschied in der Bedeutung der Marginalzeichen des *Bononiensis* ist ebenfalls nicht klar.

Zu 2. In den anderen gotischen Handschriften ist das *-n* nur am Ende der Zeile abgekürzt. Im *Bononiensis*, dagegen, ist diese Suspension auch in der Mitte der Zeile vorhanden: in der Partikel *pan* (Bl. 1r, Z. 23, 26; Bl. 1v, Z. 3, 17, 23; Bl. 2r, Z. 7, 16; Bl. 2v, Z. 17), in der Zusammensetzung *pannu* (Bl. 2r, Z. 15) und sehr wahrscheinlich in zwei anderen Fällen (Bl. 1v, Z. 13: *ganuta(n)s*; Z. 26: *ananam(n)[ja]da*).¹⁴ Auf der Basis der lateinischen und griechischen Schreibgewohnheiten kann dieses Merkmal als sekundär im Vergleich zur Suspension von *-n* am Ende der Zeile betrachtet werden.¹⁵ Daher würde es für eine eher spätere Datierung des Fragments – verglichen mit den restlichen Kodizes – sprechen.

Gegen eine frühe Datierung des *Bononiensis* spricht auch die leichte Vergrößerung des ersten Buchstabens einiger Sätze, die in der Mitte der Zeile beginnen (z.B. Bl. 1r, Z. 4; Bl. 2v, Z. 24). Diese Schreibgewohnheit, die sich im lateinischen Schriftgebiet im Laufe der zweiten Hälfte des 5. Jh.s verbreitet und im 6. Jh. durchsetzt, findet sich auch in den Hss. *Argenteus*, *Ambros. A* (2. Teil) und *Ambros. B*. Sie ist somit ein Hinweis, um die Niederschrift des Fragments in einem Skriptorium unter dem Einfluss von lateinischen Schriftvorbildern zu lokalisieren.

3. Schlussfolgerungen

Aus dem Vergleich mit den anderen gotischen Handschriften ergibt sich, dass der Schreiber des *Bononiensis* die älteren kodikologischen Gepflogenheiten (Kürzungen der *nomina sacra*, Trema und Interpunktionszeichen) kannte. Kodikologische Abweichungen (Suspension von *-n* in der Mitte der Zeile und Verwendung des Horizontalstrichs am Anfang eines Zitats) sind allerdings ebenfalls vorhanden.

Andere Elemente (ϵ <s> und Abwesenheit der Suspension von *-m*) weichen von denjenigen ab, die in den mutmaßlichen Ravennater Handschriften vorkommen. Aus diesem Grund ist die Herstellung dieser Handschrift vermutlich woanders zu

¹⁴ S. Falluomini 2014; *ganuta(n)s* und *ananam(n)[ja]da* sind Ergebnisse einer neuen Lesung (Januar 2016).

¹⁵ S. Lindsay 1915, 345.

lokalisieren. Verona kommt in Frage, eine Stadt, wo die Ostgoten und ihre Kirche¹⁶ gut bezeugt sind und wo demnach ein an diesem Text interessiertes Publikum gelebt haben könnte. In Verona sind nach E.A. Lowe¹⁷ auch der *Ambrosianus* B und die gotischen Randbemerkungen zu einem lateinischen Homiliar (ms. Verona, Biblioteca Capitolare LI (49) + Venezia, Biblioteca Giustiniani Recanati, s. n.)¹⁸ geschrieben worden. Die Zusammenstellung mit dem *Ambrosianus* E aufgrund der Verwendung des Horizontalstrichs für den Anfang eines Zitats würde wiederum auf Verona hinweisen.

Außerdem würden einige Merkmale (Suspension von *-n* in der Mitte der Zeile und gelegentliche leichte Vergrößerung des ersten Buchstabens eines neuen Satzes, der in der Mitte der Zeile beginnt) für eine nicht allzu frühe Datierung des *Bononiensis* sprechen (zweites Viertel des 6. Jh.s?).

Literatur

- Aimi, Chiara, Maddalena Modesti und Annafelicia Zuffrano. 2013. Il frammento bolognese del *De civitate Dei* di S. Agostino: un nuovo palinsesto goto-latino. Considerazioni paleografiche e cronologiche, edizione e analisi filologica del testo. *Scriptorium* 67, 319–359.
- Bertelli, Gioia und Margherita Cecchelli. 1989. Edifici di culto ariano in Italia. In: N. Duval, *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste (21-28 septembre 1986)*. Rome: Ecole Française de Rome, 233–247.
- CLA III = Lowe, Elias Avery. 1938. *Codices Latini Antiquiores: A Paleographical Guide to Latin Manuscripts prior to the Ninth Century*. III: *Italy: Ancona-Novara*. Oxford: Clarendon Press.
- CLA IV = Lowe, Elias Avery. 1947. *Codices Latini Antiquiores: A Paleographical Guide to Latin Manuscripts prior to the Ninth Century*. IV: *Italy: Perugia-Verona*. Oxford: Clarendon Press.
- Falluomini, Carla. 2006. Kodikologische Bemerkungen über die Handschriften der Goten. *Scriptorium* 60, 1–37.
- Falluomini, Carla. 2014. Zum gotischen Fragment aus Bologna. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 143, 281–305.

¹⁶ Hier ließ Theoderich seinen Palast und zumindest zwei arianische Kirchen bauen, s. Bertelli/Cecchelli 1989: 238. Über Verona und die arianische Kultur, s. Zironi 1996.

¹⁷ CLA III: 365; IV: 504.

¹⁸ S. Gryson 1982.

- Finazzi, Rosa Bianca und Paola Tornaghi. 2013. *Gothica Bononiensia*. Analisi linguistica e filologia di un nuovo documento, *Aevum* 87, 113–155.
- Francovich Onesti, Nicoletta. 2007. Interferenze latine nella scrittura del gotico, In: E. Fazzini und E. Cianci (Hrsg.), *I Germani e la scrittura: Atti del XXXIII Convegno dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica (Pescara 7-9 giugno 2006)*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 1–12.
- Gryson, Roger. 1982. *Le recueil arien de Vérone (MS. LI de la Bibliothèque Capitulaire et feuillets inédits de la collection Giustiniani Recanati): Étude codicologique et paléographique*. Steenbrugis: In Abbatia Sancti Petri.
- Lindsay, Wallace Martin. 1915. *Notae Latinae: An Account of Abbreviation in Latin Mss. of the Early Minuscule Period (c. 700-850)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Munkhammar, Lars. 2011. *The Silver Bible: Origins and History of the Codex Argenteus*. Uppsala: Selenas.
- Possnert, Göran und Lars Munkhammar. 1999–2000. Silverbibelns alder och bindingshistoria i ljuset av C14-analys. *Annales Academiæ Regiæ Scientiarum Upsaliensis – Kungl. Vetenskapssamhällets i Uppsala Årsbok*, 33, 53–65.
- Scardigli, Piergiuseppe. 1994. Zur Typologie der gotischen Handschriftenüberlieferung. In: H. Uecker (Hrsg.), *Studien zum Altgermanischen. Festschrift für Heinrich Beck*. Berlin/New York: De Gruyter, 527–538.
- Zironi, Alessandro. 1996. Verona und die arianische Kultur in dem ostgotischen Reich. *Speculum medii aevi* 3, 139–145.
- Zironi, Alessandro. 2004. *Il monastero longobardo di Bobbio. Crocevia di uomini, manoscritti e culture*. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Istituzioni e società 3).

***Gothica Bononiensia* : de la découverte à nos jours¹**

Rosa Bianca FINAZZI et Paola TORNAGHI

Summary: This article aims to provide a *status quaestionis* of the research on the Gothic-Latin palimpsest found in Bologna in 2009. We analyse and critically review all publications subsequent to our first decipherment, transcription, translation and contextualisation of this new document (Finazzi/Tornaghi 2013). This is in order to reach a better understanding of the environment that produced this text, which is of great interest for its language, its content, and the history of Arianism. It turns out that the investigations should not only focus on the Greek and Latin versions of the Bible, but should also take into account texts such as the apocrypha, the glosses, and the commentaries.

Résumé : Les pages suivantes visent à faire connaître le *status quaestionis* de la recherche sur le palimpseste goto-latin retrouvé à Bologne en 2009. Tout ce qui a été accompli à partir du premier déchiffrement, de la transcription, de la traduction et de la contextualisation de ce nouveau document (Finazzi/Tornaghi 2013) est analysé et soumis à un examen critique afin de comprendre le milieu qui a produit ce texte de grand intérêt pour la langue, le contenu et l'histoire de l'arianisme. Ce qui ressort, c'est que la recherche devra investiguer et explorer non seulement les Bibles grecque ou latine(s) mais les apocryphes, les gloses, les commentaires, etc.

1. La découverte

Le but de ces pages est d'illustrer ce qui a été accompli depuis la découverte en 2009 par Armando Antonelli d'un *bifolium* de l'Archive de la Basilique de Saint-Pétronne à Bologne, aujourd'hui chemise 716/1, n. 1 (*olim* 353), enveloppe 3, qui contient un fragment du *De civitate Dei* de saint Augustin, et les progrès de la recherche philologique et linguistique à partir du moment où il a été reconnu qu'il s'agissait d'un palimpseste goto-latin.

L'histoire la plus reculée de ce *bifolium* remonte à l'année 1635, quand il était utilisé comme reliure d'un livre de comptes pour les dépenses de la cuisine de la maison Foscarari, riche famille de Bologne à laquelle une ruelle est dédiée tout

¹ Nous remercions Michiel de Vaan pour l'invitation et l'organisation du colloque de Lausanne le 17 avril 2015 et pour la publication de notre communication tenue à cette occasion.

près de la basilique de Saint-Pétronne. Après sa découverte en 2009, le *bifolium* fut détaché du livre de comptes, mis dans l'enveloppe susnommée et publié dans une édition diplomatique par Antonelli lui-même (2009) en ce qui concerne le texte de saint Augustin. Ensuite ont paru les articles de Modesti/Zuffrano (2010) et d'Aimi/Modesti/Zuffrano (2013) qui ont parlé du *bifolium* comme d'un palimpseste et ont analysé la *scriptio superior* du point de vue codicologique et paléographique.

Il n'a encore jamais été dit que le mérite² d'avoir compris que la *scriptio inferior* du *bifolium* était en écriture et langue gotique³ doit être attribué à Delio Vania Proverbio, aujourd'hui *Scriptor Orientalis* de la Bibliothèque Vaticane, département des manuscrits orientaux.

Nous avons reçu le *bifolium* des mains des collègues paléographes de l'Université de Bologne, Giovanni Feo⁴ et Chiara Faraggiana, qui ont voulu expressément nous charger de l'honneur et de la responsabilité d'étudier le texte gotique.

Nous avons ainsi donné la première transcription et traduction du texte gotique, et la contextualisation des passages bibliques retrouvés dans ce nouveau document avec une analyse linguistique très détaillée (Finazzi/Tornaghi 2013) ; au printemps 2014 nous avons publié une version améliorée en anglais (Finazzi/Tornaghi 2014a).⁵

2. Dénominations du palimpseste

Dans notre étude sur ce texte, nous avons nommé le *bifolium* et son contenu *Gothica Bononiensia* en nous inspirant d'autres documents d'attestation fragmentaire, à savoir *Gotica Vindoboniensia* (VIII^e siècle, contenant des séries d'alphabets et des règles de prononciation) et *Gotica Parisina* (IX^e siècle, contenant des anthroponymes bibliques et des lettres de l'alphabet gotique). Nous avons

² La collègue de Bologne Chiara Faraggiana, professeur de philologie byzantine et qui a été parmi les premiers à voir le *bifolium*, nous a envoyé le courriel à ce sujet seulement le 16 octobre 2014.

³ Après avoir écarté le grec et le copte.

⁴ Soudainement et prématurément disparu en 2013.

⁵ Sur l'invitation d'Irmengard Rauch, Université de Berkeley (courriel du 15 août 2013).

choisi la graphie avec <th> parce que les sources grecques et certaines sources latines emploient respectivement <θ> et <th>.

Et cependant d'autres dénominations ont été employées dans les mois suivants par des chercheurs renommés : *Codex Bononiensis* (Falluomini 2014a ; 2015 : 42 ; Schuhmann 2014 ;⁶ Rousseau 2015 ; de Vaan 2015⁷), *Fragmentum Bononiense* (Modesti/Zuffrano 2013 et 2014),⁸ *Gotisches Fragment aus Bologna, Bologneser Fragment* (Falluomini 2014b).

Il est évident qu'il faudra se limiter à un seul nom, si l'on veut éviter dans les publications à venir tout désordre et ne pas susciter de confusion chez les lecteurs. Puisqu'il s'agit d'un seul *bifolium* à contenu biblique, mais pas d'une Bible comme les autres *codices*, la simple dénomination *Codex Bononiensis* nous plonge dans la perplexité. Peut-être a-t-on calqué *codex* sur les noms de tous les manuscrits de la Bible gothique (*Codex Argenteus*, *Codex Carolinus*, *Codex Gissensis*). Mais alors il faudrait dire *Codex Bononiensis Gothicus* pour ne pas le confondre avec un manuscrit grec ou latin.⁹

⁶ R. Schuhmann écrivait dans la première édition online de sa *Gotische Grammatik*, cf. Endfassung_-Teil_I téléchargé (.PDF) de academia.edu. (juin 2014) :

p. 16 : "b. *Codex Bononiensis*. Bruchstück eines in Bologna aufgefundenen Doppelblatts (Signatur Cart. 716/1, n°1), das wohl aus der 1. Hälfte des 6. Jh.s stammt und vielleicht in Verona entstanden ist".

p. 19 : "a. Der Σ-Typ liegt vor in : 1. Die Alphabete der Codices Ambrosiani B, D, der Codex Bononiensis und vermutlich auch der Veronenser Hs."

Soudainement, sans préciser qu'il s'agissait du même document, on lisait :

p. 23 : "Im Gothica Bononiensia ist eine ungewohnte Abkürzung vorhanden : <dia> für diabaulus ,Teufel' (falls nicht ein Schreibfehler vorliegt)".

Nous avons signalé à Roland Schuhmann cette incohérence dans un courriel du 2 juillet 2014 auquel il nous a gentiment répondu le 3 juillet 2014 disant qu'il avait corrigé *Gothica Bononiensia* et choisi *Codex Bononiensis* d'après l'autorité de Magnus Snædal, même s'il n'était pas entièrement d'accord. Dans l'*Endfassung* à présent online Schuhmann utilise seulement *Codex Bononiensis*, cfr. Endfassung_-Teil_A téléchargé (.PDF) de academia.edu. (juin 2015).

⁷ Dans le titre choisi pour ce colloque : CODEX BONONIENSIS. *Atelier International sur le palimpseste gothique de Bologne*, Vendredi, 17 Avril 2015, Université de Lausanne.

⁸ Dans la communication *Il fragmentum Bononiense : storia, caratteristiche e problemi attributivi della scrittura latina superiore (Agostino, De civitate Dei, lib. VIII)* tenue à l'occasion du colloque *Il Codex Argenteus, Ravenna e una Bibbia gotica del periodo di Teodorico*. Ravenna, Biblioteca Classense, 17 ottobre 2014.

⁹ Par exemple : *Codex Bononiensis* 2744 ou *Codex Bononiensis* 2621, qui sont des manuscrits de Catulle ; *Codex Bononiensis Bibliothecae Universitatis* 3643 d'Eusèbe ; *Codex Bononiensis Bibliothecae Universitatis* 3632 en grec ; *Codex Bononiensis Bibliothecae Communalis Archigymnasii A.5. (olim A.I.3)* d'Anastase le Sinaïte, etc.

Le mot *fragmentum*¹⁰ est d'ailleurs ambigu parce que, en dehors d'un contexte spécifique et bien déterminé, il peut donner lieu à des malentendus sur la langue, le contenu et la nature de ce palimpseste. On pourrait objecter que le feuillet retrouvé en 1970 dans la cathédrale de Spire est connu comme *Codex von Speyer* ou, plus fréquemment, comme *Fragmentum Spirensis*, mais on doit souligner que ce "*redivivum folium*" (Scardigli 1971) appartient au *Codex Argenteus*.

Ce dédale de dénominations pourrait sembler une simple question de nominalisme, mais tel n'est pas le cas. Le nom donné en premier, selon une tradition séculaire et le bon sens commun, devrait être accepté, conservé aussi bien qu'utilisé. S'agissant d'un témoignage nouveau et aussi inattendu – tout le monde était convaincu de l'inexistence de nouvelles parties de la Bible gotique (Falluomini 2013 : 331)¹¹ – il faudrait que le premier nom donné à ce palimpseste soit employé. Par ailleurs, un nom différent pourrait signifier une prétention à la paternité et au monopole de la découverte.

La question est encore ouverte : quelle que soit la dénomination choisie, il faudra toujours préciser qu'il s'agit du même palimpseste goto-latin et suivre la diachronie des publications.

3. Le texte

Gothica Bononiensia est sans aucun doute un texte d'un grand intérêt du point de vue à la fois de la langue et du contenu, ne serait-ce que parce qu'il garde la trace de passages non transmis par la tradition manuscrite gotique connue, en particulier ceux de l'Ancien Testament. C'est une preuve tangible que toute la Bible, comme le disent les sources, avait été traduite en gotique et cela est d'autant plus important que se prépare une nouvelle édition de la Bible gotique (Falluomini 2009).

¹⁰ Et quand bien même l'on voudrait suggérer *Fragmentum Augustini Rescriptum* d'après le contenu de la *scriptio superior*, la question se pose de combien d'autres *Fragmenta Augustini Rescripta* existent. Et même si l'on ajoutait l'adjectif et disait *Fragmenta Augustini Bononiensia*, est-ce que nous sommes sûrs qu'il n'en surgira pas d'autres?

¹¹ Falluomini souligne : "no new parts of the Gothic Bible have been found that would have attracted attention to this branch of the biblical tradition, with the only – but important – exception of the last folio of the Gospel of Mark [...] from Speyer".

Notre première transcription et interprétation des données voulaient faire connaître dans les délais les plus rapides ce texte gotique dont l'importance n'échappe à personne. Même si nous avons donné seulement des leçons sûres et contextualisées, laissant des lacunes là où le parchemin est illisible et endommagé, nous avons eu la preuve de la justesse de notre approche et de notre méthode de travail, parce que, à ce stade, nous avons fait connaître à la communauté scientifique la traduction gotique de nombreux passages de l'Ancien Testament, dont seule une petite partie est préservée à travers les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau.

Quelques mois plus tard (Finazzi/Tornaghi 2014b), nous avons creusé le sujet et apporté des précisions en particulier sur le lexique en ce qui concerne la présence de *hapax*, formes rares et synonymes, l'utilisation des préverbes, la *Wortbildung*, l'emploi des conjonctions. Nous avons traité également de plusieurs problèmes de syntaxe, de technique de traduction, ainsi que des ajouts, de cas d'intertextualité et d'intra-textualité.

Nous sommes revenues sur le lexique avec un article à paraître dans *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese* (Finazzi/Tornaghi 2016) où nous avons analysé le vocabulaire de ce palimpseste pour mettre en lumière la terminologie liée aux thèmes que l'auteur gotique a abordés.

Une fois la brèche ouverte, d'autres chercheurs se sont engagés dans cette voie, notamment Carla Falluomini (2014a), qui a formulé la conjecture originale *in tojam apaustaule sama [...../.] qipanda* (f. 1v, 2-3) interprétée comme "negli *Atti degli Apostoli ... si dicono*" (Falluomini 2014a : 1170). Il s'agirait d'une référence textuelle ici explicite, tandis que le texte gotique, dans la grande majorité des cas, ne renvoie pas aux sources.

Est émise, de notre part, l'hypothèse de lecture *apaustaulus* (f. 1v, 2), au lieu du génitif pluriel *apaustaule*, comme sujet d'une phrase qui introduit une citation, étant donné que le parchemin n'est pas distinctement lisible et qu'après la lacune (Finazzi/Tornaghi 2013 : 114-115)¹² couvrant la moitié de la ligne, au commen-

¹² "Una lacuna in seguito alla perdita di una porzione di pergamena interessa le prime sei righe del bifoglio : nel f. 1r-v la lacuna va da sinistra a destra per circa la metà, mentre nel f. 2r-v si estende per tutte le righe iniziali. Rispetto alla disposizione del testo della *scriptio superior*, la *scriptio*

cement de la ligne suivante on lit *qībanda*, forme verbale qui pose des problèmes du point de vue grammatical et syntaxique.

Dans un autre contexte, à la fin du même *folium* (f. 1v, 25), Falluomini explique encore *in tojam* comme référence textuelle aux *Actes*, même si cette fois le syntagme n'est pas suivi par le génitif pluriel *apaustaule*, qui serait ainsi sous-entendu (Falluomini 2014a : 1170), l'auteur gotique l'ayant déjà mentionné au commencement du *folium* 1v.

Ici le verbe *qībanda* précède *in tojam* : dans les deux contextes (f. 1v, 2-3 et f. 1v, 24-25), Falluomini (2014a : 1172) interprète *qībanda* comme la troisième personne du pluriel du présent indicatif moyen-passif et traduit "si dicono negli *Atti*". Elle a peut-être pensé attribuer à *qībanda* un rôle d'opérateur métalinguistique employé par l'auteur gotique pour renvoyer directement à la Bible, tel que "ces choses sont dites". Certes, la question doit être approfondie non seulement du point de vue grammatical, mais aussi et surtout à partir de la leçon gotique originale et authentique.

Pour aller plus loin et plus en profondeur, confrontons les deux transcriptions (Finazzi/Tornaghi 2013 : 117, Finazzi/Tornaghi 2014a : 5 ; Falluomini 2014a : 1172) de ce dernier contexte (f. 1v, 24-26) avec *qībanda* au commencement de la ligne 25 :¹³

Finazzi/Tornaghi	24	<i>bi þanei jah ana...[sa]</i>
	25	<i>qībanda in tojam insandei [du i] at marein jah</i>
	26	<i>athait seimona saei ananamn[ja]da paitrus</i>
Falluomini	24	Bi þanei jah lukas insok
	25	qīpa[n]da in tojam. insandei d[u] iauppein jah
	26	athait seimona saei ananam[ni]da paitrus

inferior mostra la lacuna relativamente alle prime cinque righe nel f. 1r-v ; nel f. 2r-v la lacuna occupa le prime righe". Cf. aussi Antonelli 2009 ; Modesti/Zuffrano 2010 ; Aimi/Modesti/Zuffrano 2013.

¹³ Dans les exemples examinés la transcription de Carla Falluomini (2014b) est en romain, tandis que la nôtre (Finazzi/Tornaghi 2013 ; 2014b) est en italique. Le gras est utilisé pour faire ressortir les mots qui font l'objet d'analyse.

Comme nous l'avons expliqué (2013 : 128), sur la base de la comparaison des sources grecques et latines (*Actes* 10, 5 ; 10, 32 ; 11, 13) nous avons établi que la source directe est *Actes* 10, 32 parce que *athaitan* traduit μετακαλέω :

Actes 10, 32 πέμψον οὖν εἰς Ἰόππην καὶ **μετακάλεσαι** Σίμωνα ὃς **ἐπικαλεῖται** Πέτρος

Vetus : mitte **igitur** in Ioppen dicit, et accersi/accerse Simonem qui cognominatur Petrus

Vulgata : mitte **ergo** in Ioppen et accersi Simonem qui cognominatur Petrus

‘Envoie **donc** à Joppé, et fais venir Simon, surnommé Pierre.’

Au contraire, Carla Falluomini, doutant que la citation provienne des *Actes* 10, 32 ou 11, 13,¹⁴ plaide en faveur de la deuxième source, elle aussi sur la base du lexique, mais à propos de *insandjan* comme traduction de ἀποστέλλω plus fréquente que *insandjan* comme traduction de πέμπω :

Actes 11, 13 ἀπήγγειλεν δὲ ἡμῖν πῶς εἶδεν [τὸν] **ἄγγελον** ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ σταθέντα καὶ **εἰπόντα**, **Ἀπόστειλον** εἰς Ἰόππην καὶ μετάπεμψαι Σίμωνα τὸν ἐπικαλούμενον Πέτρον

‘(Cet homme) nous raconta comment il avait vu dans sa maison **l’ange** se présentant à lui et **disant** : **Envoie** à Joppé, et fais venir Simon, surnommé Pierre.’

Elle doit toutefois avouer que le verbe *athait* correspond à μετακάλεσαι des *Actes* 10, 32 et seulement à une variante des *Actes* 11, 13 (ms. 321) et que le texte gotique à 11, 13 ne présente pas la traduction de οὖν (Falluomini 2014a : 1172). *Merito ac iure* : la conjonction existe vraiment et seulement dans les *Actes* 10, 32. A ce stade, se justifie alors notre attribution à *in tojam* de la valeur correspondante à

¹⁴ A deux reprises Falluomini (2014a : 1170 et 1172) écrit “Atti 10 : 32 o 11 : 3”, au lieu de 11 : 13.

οὐν, latin de la *Vetus igitur*, de la *Vulgata ergo*, conjonction réellement présente dans le texte grec des *Actes* 10, 32.

De plus, si l'on est en faveur des *Actes* 11, 13 comme source de ce passage, pour expliquer la présence de *qibanda* il faudrait dire que devant l'impératif ἀπόστειλον on lit l'accusatif singulier participe aoriste actif εἰπόντα, accordé au substantif accusatif singulier ἄγγελον, et non pas une forme passive à traduire par *qibanda*, qui d'ailleurs dans la tradition manuscrite gotique connue ne se trouve jamais avec la valeur passive. L'élément qui en grec (*Actes* 11, 13) est à l'accusatif pourrait être devenu le sujet d'une nouvelle phrase en gotique. Mais on sait que *qibanda* est aussi participe présent masculin nominatif faible, qui, en tant que tel, est toujours précédé par *sa*.¹⁵

C'est pour ces raisons que, doutant de leçon et de l'interprétation suggérées, nous allons lire un *sa* dans la lacune que nous avons laissée à la fin de la ligne 24 et que Falluomini a remplie par conjecture avec *Lukas insok* suivi de *qibanda*, en supposant deux *verba dicendi* l'un après l'autre de forme et temps différents pour introduire une autre citation.

¹⁵ Nous remercions Lucio Melazzo qui a bien voulu nous mettre au courant de ses recherches en nous fournissant son étude (courriel du 18 mars 2014) sur les participes en gotique, parue online au mois d'avril 2015. Sur la base de notre recherche, Melazzo analyse trois passages de *Gothica Bononiensia* où des participes présents reviennent:

"f. 2r, 10-11 *hwiwa usdraus us himina Satana [dia] sa in maurg|in urrinnanda*

how fall_{PRET.INDIC.3^d.SG}-headlong from heaven_{DAT.SG} Satan_{NOM.MASC.SG} [*dia*]

the-one_{NOM.MASC.SG} in morning_{DAT.SG} come-up_{PRES.PPLE.NOM.MASC.SG.WEAK}

'How did Satan, the one who comes up in the morning, fall headlong from heaven?'"

"f. 1v, 25-26 *qibanda in tojam insandei [du i] at marein jah | athait seimona saei ananamni<a>da paitrus*

say_{PRES.PPLE.NOM.MASC.SG.WEAK} in deed_{DAT.PL} send_{IMP.2nd.SG}-forth [to i] by sea_{DAT.SG} and|

call_{IMP.2nd.SG}-in Simon_{ACC} who name_{PRES.INDIC.PASS.3^d.SG} Peter_{NOM}

'Send then [to i] by the sea and call in Simon, who is named Peter.'"

"f. 2r, 14-15 *ni gabauip in midjamma garda| meinamma taujands hauh<h>airtein*

not stay_{PRES.INDIC.3^d.SG} in middle_{DAT.SG.MASC} house_{DAT.SG.MASC} my_{DAT.SG.MASC} |

perform_{PRES.PPLE.NOM.MASC.SG.STRONG} pride_{ACC.SG}

'One who performs (acts of) pride does not stay in the middle of my house.'"

Ces exemples confirment ce que Melazzo avait écrit dans un article précédent (1992) à propos des formes participiales avec *sa*. Il fait justement remarquer (Melazzo 2015 : 37 et suivantes) que "never in the Gothic corpus does a masculine participle occur alone in the weak nominative singular form. When it is found it is always preceded by *sa*. Moreover, it is the masculine participle in the strong nominative singular form that can be found alone, when referring to a masculine subject in the singular".

Si sa conjecture était correcte, la leçon attendue devrait être la forme forte *qībanda*. Mais *qībanda* est par ailleurs bien lisible.

On peut penser aussi qu'il s'agit d'un mélange de deux passages à l'intérieur des *Actes*. Nous partageons cette idée avec le linguiste italien Lucio Melazzo (2015 : 38).¹⁶ Il verrait une fusion faite par l'auteur gotique de deux moments différents dans l'épisode du centurion Cornelius – qui serait exactement désigné par *sa qībanda* 'celui qui dit' – à cause de la présence de deux Simon, l'un surnommé Pierre et l'autre, Simon le corroyeur, qui habite près de la mer : *παρὰ θάλασσαν, at marein*. Encore une fois, notre renvoi aux *Actes* 10, 32 est justifié.

Le fondement grammatical de ce raisonnement (Melazzo 2015 : 38)¹⁷ est la même structure que *Satana [dia] sa in maurg|in urrinnanda* (f. 2r, 10-11) de ce nouveau palimpseste (Finazzi/Tornaghi 2013 : 126 ; 2014a : 15 ; 2014b : 234). De plus, au lieu de lire *lukas insok*, il nous semble plus économique de travailler sur l'hypothèse de deux citations fondues en une seule, d'autant plus que cette stratégie textuelle est fréquente dans *Gothica Bononiensia* quand l'auteur cite par cœur et quand il veut communiquer avec force un *exemplum*.

Grâce encore à Melazzo (2015 : 37, n. 7), notre première leçon *ananamnida* à f. 1v, 26 (Finazzi/Tornaghi 2013 : 117) a été corrigée en *ananamnj<a>da*, présent indicatif du passif, traduction de *ἐπικαλεῖται*, de *cognominatur* dans la *Vetus Itala*, ainsi que dans la *Vulgata*. Nous avons publié cette émendation dans nos articles successifs (Finazzi/Tornaghi 2014a : 5 ; 2014b : 232), ayant contrôlé le parchemin ici très endommagé, où seulement les lettres initiales du mot et la syllabe finale *-da* sont lisibles.

Au commencement de notre recherche nous avons lu *ananamnida* comme le participe passé faible au nominatif, ayant conjecturé que la forme participiale était suivie de *ist* et qu'il s'agissait d'une forme périphrastique du passif. Mais pour des

¹⁶ "Hence the hypothesis is far from groundless that suggests that in the preceding portion of text, which disappeared when the relative part of the parchment got lost, a sequence *sa hundafaps sa...* was written. Of course, the proper name *Kornelius* might have occurred instead of *sa hundafaps*. It is indeed virtually impossible to decide whether the chief character in the story was referred to there by using his proper name or the name of his position, *viz* 'the centurion'."

¹⁷ "It becomes blatantly obvious that a succession *Kornelius sa qībanda*, corresponds to *Satana [dia] sa in maurg|in urrinnanda*. Indeed, *Kornelius* in the former expression, like *Satana* in the latter, is identified and depicted by the description given by the *sa...-nda* type."

raisons paléographiques, grammaticales et de cohérence avec le grec ἐπικαλεῖται, il est plus correct de lire *ananamnjada* parce que le relatif sujet *saei* doit être employé avec un verbe fini et non pas avec un participe.

Hormis ces remarques, le mérite de cet article en italien de Falluomini est d'avoir attiré l'attention sur les attestations secondaires de la tradition manuscrite de la Bible grecque ou latine, ce qui renvoie à l'importante question, largement discutée mais pas encore définitivement résolue, de Wulfila comme seul auteur de la version de la Bible et à la question très complexe de la *Vorlage*. Et cela, d'un autre côté, pose la question de l'auteur/copiste de ce texte gotique et des matériaux dont il pouvait disposer.

Falluomini (2014b) a publié par la suite une étude en allemand, très détaillée et documentée. Sur la base incontestée de plusieurs de nos résultats et surtout grâce à son expérience reconnue dans le domaine de la paléographie gotique, elle propose, parfois à l'aide de Snædal et de Schuhmann, de nouvelles leçons et conjectures, indiquées dans l'*Anhang* 1 qui est une *Neue Halbdiplomatische Transkription* (Falluomini 2014b : 299) avec un appareil critique très soigné où elle établit la paternité des leçons aussi bien que des conjectures visant à perfectionner et compléter la transcription de la *scriptio inferior* du palimpseste de Bologne.

Nous aimerions toutefois discuter certaines de ces interprétations qui requièrent un commentaire approfondi et suggérer de nouvelles hypothèses, en nous limitant ici à quelques cas.

Exemple 1 : f. 1r, 7-8

Falluomini 7 sa audaga praufetus da/
8 weid

Dans la Bible le nom de David n'est jamais accompagné de la désignation de prophète. Comme ni la traduction ni l'exacte contextualisation n'ont été données, nous rappelons que David est appelé prophète seulement dans la tradition secondaire, dans les apocryphes : les *Prophetarum Vitae Fabulosae* (*Nathan* (1B), *Zacarias*) et l'*Apocalypsis Sedrach*.

De plus, si *praufetus* n'est pas lié à David, une autre hypothèse serait que *sa audaga praufetus* fait allusion au prophète Baruch 'Benoît' si *audags 'benedictus'* peut être interprété comme traduction du nom même du prophète.

Dans les exemples 2-7 suivants, l'auteur gotique traite le thème du salut.

Exemple 2: f. 1v, 5-7

Finazzi/Tornaghi 5 *gansan. weis [alja] in namin [.....] **þeinai-***
6 *zo. þa(n) naseinai sa [.....]ma [.] ist nih mitads **þei-***
7 ***naizo**[.....] Israel. Na-*

Falluomini 5 *gansan weis·alja in namin [þein]a[mma] **þeinai***
6 ***zos** [þ]a(n) naseinai nist marka nih mitads· **þei***
7 ***naizos** naseinai/..rae.. na*

A la ligne 6 Falluomini a conjecturé *naseinai nist marka*. La traduction serait donc : '(...) nous au contraire en ton nom de ton salut alors il n'existe ni limite ni mesure de ton salut'. Il faudrait mieux contrôler la ponctuation pour comprendre à quelle phrase le syntagme *þeinaizos naseinai* se rapporte.

En admettant que la leçon *þeinaizos þan naseinai* répétée deux fois soit correcte, nous soulignons que pour marquer le salut de Dieu l'adjectif possessif, qui d'habitude suit le substantif, est placé en position emphatique (Cuendet 1929 : 43-44 ; Mossé 1969 : 173) devant le substantif.

Exemple 3 : f. 1v, 8-9

Falluomini 8 *þuei nauel us swaleikamma midja*
9 *sweipainai watin g[a]nasides·*

La traduction *verbum e verbo* serait : 'Toi qui Noé de telle de catastrophe (= déluge) eau as sauvé'.

Ces lignes sont très endommagées. Si l'on accepte la conjecture *watin* de Schuhmann (Falluomini 2014b : 301), qui voit dans la lettre plus lisible <a> la correction en <w>, la référence la plus ponctuelle est à Gn 7, 6 ὁ κατακλυσμός

ἐγένετο ὕδατος littéralement ‘le déluge fut d’eau’ ou à *Gn* 7, 10 τὸ ὕδωρ τοῦ κατακλισμοῦ ἐγένετο ‘l’eau du déluge fut’ et non pas à *Gn* 7, 23 (Falluomini 2014b : 301) où on ne trouve pas le mot correspondant à ‘déluge’, i.e. κατακλισμός.

Il faut remarquer que le gotique avec le datif singulier *watin*, commandé par *us*, reprend le singulier grec ὕδωρ/ὕδατος soit à *Gn* 7, 6 soit à *Gn* 7, 10, tandis que la Vulgata et les versions modernes ont le pluriel (*aquae/aquas, les eaux, le acque, die Fluten*).

En admettant que la conjecture de Falluomini/Schuhmann soit correcte, il faut quand même remarquer que l’ordre des mots de ce passage :

f. 1v 8 þuei nauel *us prep.+dat. swaleikamma dat. sg. midja*
 9 sweipainais *génit. sg. watin dat. sg. g[a]nasides*.

c’est-à-dire génitif placé entre la préposition *us* + adjectif au datif et le substantif commandé par la même préposition, se rencontre rarement. Il faudrait alors contrôler la tradition grecque secondaire, parce que, si l’on analyse un cas semblable (2 *Thess* 1, 8), on trouve dans la tradition manuscrite grecque deux variantes (Cuendet 1929 : 13) : ἐν πυρὶ φλογός dans les manuscrits \times A *et alii* tandis que les manuscrits B D F G Ψ 2464 *et alii* ont ἐν φλογὶ πυρός qui est la source de la version gotique : *in prep.+dat funins génit. sg. lauhmunjai dat. sg.*

Exemple 4 : f. 1v, 12-15

Falluomini 12 þuei jainans þrins magu[n]s *ananeian aza*
 13 reian mesael *us handam....u.a jah in agisa*
 14 leikamma *auhna funins brinnandin gana*
 15 sides.

Ces lignes reprennent l’épisode de Daniel et des trois enfants sauvés : *Dan* 1, 6-7 et *Dan* 3, 19-25 selon Falluomini (2014b : 301).

Notre conjecture à la ligne 13 serait *us handau dauþaus* ‘de la main de la mort’ qui reprendrait plus directement *Dan* 3, 88, d’autant plus qu’ici il y a la même

succession des noms des trois garçons comme Hanania, Azaria, Mischael, ailleurs énumérés (*Dan* 1, 6 ; 1, 11) comme Hanania, Mischael, Azaria ou comme Chadrak, Méchak et Abed-Nego :

Dan 3,88

εὐλογεῖτε, **Ανανια, Αζαρια, Μισαηλ,**

ananeian aza/reian mesael

τὸν κύριον

ὕμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε αὐτὸν εἰς τοὺς

αἰῶνας

ὅτι ἐξείλετο ἡμᾶς ἐξ ἄδου καὶ ἔσωσεν ἡμᾶς

ἐκ χειρὸς θανάτου

us handau dauþaus

Pour les lignes 13-15 la source la plus précise est *Dan* 3, 20 où on lit εἰς τὴν κάμινον **τοῦ πυρὸς** τὴν καιομένην avec le génitif intercalé comme dans la version gotique *in agisa leikamma auhna **funins** brinnandin* plutôt que *Dan* 3, 88 : ἐκ μέσου καιομένης φλογὸς καὶ ἐκ τοῦ πυρὸς.¹⁸

A propos de la conjecture *in agisa **leikamma** auhna funins brinnandin* (f. 1v, 13-14), on se demande comment l'expliquer. Est-ce que *leikamma*¹⁹ modifie *agisa* (dat.sg.) qui précède, ou modifie *auhna*²⁰ (dat.sg.) qui suit et auquel est joint le participe *brinnandin* (dat.sg.) ?

Si l'on lit *in agisa **leikamma***, alors on pourrait interpréter 'dans une telle peur à cause de la fournaise ardente de feu' ; au contraire, si l'on lit ***leikamma** auhna funins brinnandin*, l'interprétation devient 'dans la peur à cause de telle fournaise ardente de feu'.

Mais, si l'on regarde le récit dans son ensemble, on peut suggérer qu'il s'agit d'un autre cas de mélange entre deux passages du même épisode, ce qui arrive fréquemment dans *Gothica Bononiensia*.²¹

¹⁸ *Théodotion* ἐκ μέσου καμίνου καιομένης φλογὸς καὶ ἐκ μέσου πυρὸς ; *Codex Alexandrinus* καμίνου μέσης φλογὸς.

¹⁹ Forme forte, dat.sg. m./nt. de l'adjectif *leiks*, jusqu'à présent non attesté sinon en composition.

²⁰ Conjecture de Schuhmann (Falluomini 2014b : 301).

²¹ Cf. l'épisode de la tempête apaisée (Finazzi/Tornaghi 2013 : 129-130 ; 2014a : 20) et celui du centurion Cornelius ci-dessus.

Du point de vue du lexique il faut remarquer que **auhns*, qui dans la tradition manuscrite gotique était un *hapax* (*Mt* 6, 30), est attesté grâce à ce passage également comme traduction de κάμινον outre que de κλίβανος.

Exemple 5 : f. 1v, 15-16

Falluomini 15 þuei d./ .mel usb[u]gjondane· aiwa ne

16 mum iþ im manwu...../.in.../. ganasides

Dans ces lignes, reconstruites par Falluomini (2014b : 284, 301) et qui suivent immédiatement la mention des trois enfants, nous pensons qu'il y aurait une référence à l'épisode de Daniel sauvé des lions (*Dan* 6, 17-28) si l'on peut lire *d.niel us grabai laijone/liwane...* ou bien *daniel us greipandane liwane munþa/munþam* qui peut se rattacher à la Septante :

20 ἐπὶ τοῦ στόματος τοῦ λάκκου τῶν λεόντων

21 σέσωκέ σε ἀπὸ τῶν λεόντων

23 σέσωκέ με ὁ θεὸς ἀπὸ τῶν λεόντων

La traduction possible du gotique serait 'Daniel de la fosse des lions' ou bien 'Daniel de la gueule des lions qui étaient en train de le saisir'.

Pour revenir à cet ensemble de lignes qui vont constituer une unité de texte autour du thème du salut à cause de la réitération du syntagme *þuei ganasides* 'Toi qui as sauvé', nous voudrions suggérer d'autres sources, outre celles qui ont déjà été reconnues par nos collègues et que nous avons commentées : d'une part il y aurait le livre III des *Macc(h)abées*, en particulier III, 2, 6 et III, 6, 6-7 surtout pour la structure du texte qui relève du genre littéraire de la prière, avec ses nombreux renvois au Seigneur comme Sauveur dans des situations de péril. D'autre part il y aurait à explorer l'hypothèse d'un renvoi aux *Laudes*, que nous allons mieux expliquer dans l'exemple 8.

La liturgie gothique pouvait avoir inclus ces prières. Si l'on compare la liturgie catholique du VI^e siècle dans l'Espagne visigotique, on voit, par exemple, que la prière des trois enfants devait être chantée pendant toutes les messes (Díaz 1999 : 192, 196), suggestion peut-être de l'iconographie paléochrétienne, où cet épisode est repris plusieurs fois et qui a joué un rôle dans le choix de ces prières comme

paradigme de salut (Prigent 1997 : 121) ; rien n'empêche de penser que les Goths ariens dans leurs migrations (Gheller 2013) en faisaient usage aussi dans leur liturgie, avant qu'elles ne soient rejetées par la hiérarchie catholique. Dans *Gothica Bononiensia* on retrouve des formules de prière biblique et d'invocations, déjà courantes parmi les premiers chrétiens : *nasei unsis, frauja* 'sauve-nous Seigneur' qui revient quatre fois dans les *Psaumes* et une autre fois dans le miracle bien connu de la tempête apaisée (*Mt 8, 25*), laquelle, en-dehors de la Bible, semble être devenue la réponse habituelle des litanies, des antiphonaires et de la liturgie des heures. A ce sujet examinons les lignes qui dans le texte suivent immédiatement.

Exemple 6 : f. 1v, 17-21

Finazzi/Tornaghi 17 *þu nu þa(n) qap f(rauj)a jah mik nasei ei hv[.....] [qi]þan*
18 [...] *in gþa (=guda) naseins meina jah wulþus meins*
19 *jah f(rauj)ins ist naseins jah ana managei þeinai*
20 *þiuþeins þeina. nasei nu m[ik] [.....] alja*
21 *allans þans wenjandans du þus þuei jah pai-*

Falluomini 17 *þu nu þa(n) qap f(rauj)a jah mik nasei ei hvopau·qipan-*
18 *da·in g(u)þa [n]aseins meina jah wulþus [m]eins*
19 *jah f(rauj)ins is[t] naseins jah ana managein þeinai*
20 *[þi]uþeins þeina·n[a]sei nu mela fraistubnjos*
21 *al[l]ans þans wenjandans*

“‘Toi maintenant” – alors il a dit – : “Seigneur, sauve-moi aussi, moi qui me glorifie en déclarant : Sur Dieu reposent mon salut et ma gloire/et du Seigneur est le salut et sur ton/peuple ta bénédiction ; sauve maintenant au moment de la tentation/tous ceux qui se confient en toi”.’

Le pronom *þu*, suivi par l’adverbe *nu* avec valeur conclusive, est en fonction allocutive et joint à *f(rauj)a* pour implorer le salut. Dans son ensemble la ligne 17 doit être interprétée comme la supplique finale (*þu nu...f(rauj)a jah mik nasei*) qui constitue la prière principale, étroitement liée du point de vue logique et lexical

aux exemples de salut par intervention divine,²² véhiculés par le syntagme *þuei... ganasides* ‘Toi qui as sauvé’.

Nous remarquons que la supplique est coupée par la proposition incidente *þa(n) qap* ‘alors il a dit’ qui peut être considérée aussi bien comme opérateur métalinguistique que comme élément stylistique, étant donné que ce texte gotique présente plusieurs répétitions de *qap* ‘il a dit/il dit’ (passé simple) ou de *þraufetus qap* ‘le prophète a dit’ ou encore des rappels *bi hvana, bi þanei, bi þamma, jabai nist* qui introduisent une citation ou une référence biblique.

A la fin de la même ligne la conjecture *qþanda* devrait être corrigée en *qþands*, participe présent fort, lié au sujet de *mik nasei*. Falluomini (2014b : 301) a peut-être été influencée par les autres occurrences de *qþanda* qu’elle a interprétées, selon nous, comme moyen de référence à un passage de la Bible.²³

Après l’invocation finale, l’auteur gotique commence à citer les *Psaumes* (*Ps* 61 (62), 8 et *Ps* 3, 8-9) qui justifient l’appel au Seigneur pour obtenir le salut et la bénédiction sur le peuple.

Falluomini (2014b : 301) a justement reconstruit *mela fraistubnjos* qui renforce la demande de salut du Seigneur ‘au moment de la tentation’. Nous avons retrouvé ce syntagme dans *Luc* 8, 13 comme traduction de *ἐν καρῷ πειρασμοῦ*, ainsi que dans *Apocalypse* 3, 10.

Le texte continue avec un autre exemple de salut par intervention divine.

Exemple 7 : f. 1v, 21-23

Finazzi/Tornaghi	21	<i>þuei jah Pai-</i>
	22	<i>tru [...] hvan andstandanda ana marein gana-</i>
	23	<i>sides.</i>

Falluomini	21	<i>þuei ja[h p]ai</i>
	22	<i>tr[u] sagqanana standandan in marein gana</i>
	23	<i>– sides.</i>

²² Pour le texte de tous ces exemples (c’est-à-dire le passage de la Mer Rouge, Noé et le déluge, Lot sauvé de la destruction de Sodome, les trois enfants dont Daniel parle et Daniel sauvé des lions), nous renvoyons à Finazzi/Tornaghi 2013 ; 2014a et à Falluomini 2014b.

²³ *Supra* § 3.

Dans l'épisode de Pierre qui marche sur les eaux, Falluomini lit *sagqanana*. Comment peut-on expliquer ce participe ? Est-ce qu'il s'agit d'une faute d'impression pour l'accusatif *sagqjandan*, participe présent du verbe faible (I) *sagqjan* par influence de la même désinence de *standandan* qui suit, ou pour l'accusatif *sugqanana*, participe passé du verbe fort III *sigqan* ?

Après une lecture plus attentive nous proposons *þuei jah Paitru saei qam andstandans ana marein ganasides*, c'est-à-dire : 'toi qui en outre Pierre qui vint résistant sur la mer a sauvé'.

Nous avons vu et discuté auparavant la présence des *Psaumes* dans ce palimpseste. Il nous semble que dans f. 2r, 15-16 il y a une désignation précise de ces formes de texte poétique :

Exemple 8 : f. 2r, 15-18

Finazzi/Tornaghi 15 *in þam-*
16 *ma faura su[.]wa n[...] a[.]ra[...]þ þatei ni sijai*
17 *g(u)þ swe allai [.....] praufetu insana*
18 *jah qiþan*

Falluomini 15 *þa(n)nu in þam*
16 **ma faurasuggwanin liuþa** *þa(n) qap þatei ni sijai*
17 *g(u)þ swe allai hausideduþ praufetu insakan*
18 *jah qiþan*

On pourrait traduire ces lignes de la façon suivante : 'Alors dans le psaume/chant de louange chanté donc il a dit qu'il n'y ait point de Dieu comme tous avez entendu le prophète exposer et dire'.

Dans la conjecture de Falluomini *in þamma faurasuggwanin liuþa*, ce qui ressort est la composante du chant ou bien de la lecture modulée. En effet, les lignes suivantes reprennent le groupe de psaumes introduit en grec par le renvoi au Chef des Chantres.

Liup peut être le chant de louange ou le psaume : rappelons que dans la *Liturgie des Heures* (Taft 2001), l'office des *Laudes* ou, plus précisément, l'*office des Matines*

est l'un des plus anciens offices : déjà à l'époque des apôtres et dès le deuxième ou troisième siècle on les trouve chez les Pères apostoliques, dans les *Canons* d'Hippolyte de Rome et dans saint Cyprien.

Ce que nous avons dit à propos des passages d'invocation de salut par intervention divine serait bien une preuve de l'emploi des *Laudes* comme une des sources de ce texte,²⁴ comme nous l'avons déjà signalé dans les exemples précédents.

Tout ce que nous avons mis en relief s'inscrit dans le vaste cadre de la liturgie arienne (Díaz 1999 : 192) ou de la liturgie visigotique qui peut être identifiée à la liturgie arienne. Il est très probable qu'un rite provenant de Constantinople et initialement suivi en langue gotique ait été traduit en latin au moment où les Goths étaient en train d'être romanisés. C'est une question non dénuée d'importance, mais qui ne relève pas de notre analyse linguistique et philologique.

Exemple 9 : f. 2r, 6-7

Toujours dans f. 2r il est utile de prendre en considération d'autres passages. Ci-dessus (Exemple 1) nous avons fait allusion à la possibilité que l'auteur ou le copiste de ce palimpseste ait fait recours aux apocryphes pour dresser cette liste de citations.

Le dépouillement des apocryphes grecs et latins nous semble une nouvelle voie de recherche à parcourir promettant des résultats fructueux. En effet un jeune chercheur de l'Université de Turin, Giuseppe Pagliarulo (2015 : 143-147), a déjà reconnu dans les lignes :

6 himinis jah wairþa galeiks þamma hauhistin a/

7 kei jainþro dalaþ atdraga þuk

respectivement un passage tiré à la lettre de la *Vie d'Adam et Eve* (15, 3) et un autre du *Livre des Secrets d'Enoch* (XXIX, 5(R)).

Tout en étant conscientes qu'il n'y avait pas de parfaite correspondance mot à mot, nous avons contextualisé *Is* 14, 14-15 (Finazzi/Tornaghi 2013 : 125-126), et

²⁴ Dans les différentes provinces chrétiennes avec le temps se diffusent plusieurs variétés de la forme de l'office, qui a ensuite pris des noms différents tandis que les caractéristiques générales sont restées les mêmes.

Falluomini (2014b : 295) a accepté cette hypothèse : τῶν νεφελῶν ἔσομαι ὅμοιος τῷ ὑψίστῳ νῦν δὲ εἰς ἄδου καταβήση, où le prophète parle de l'orgueil de Lucifer.

De ces deux hypothèses de Pagliarulo, la première est convaincante, tandis que la deuxième semble plus faible parce qu'on doit se demander dans quelle source l'auteur gotique a puisé, étant donné que le texte grec d'*Enoch*, dont la rédaction originale remonte au premier siècle, a disparu tôt.

Ajoutons maintenant une autre source possible pour la ligne 7 de ce même passage, signalée verbalement lors du colloque de Lausanne par Peter A. Kerkhof : *Abdias* 1, 4 ἐκεῖθεν κατάξω σε.

Exemple 10 : f. 2r, 10-11

Quelques lignes après (f. 2r, 10-11), un autre passage qui traite encore de l'orgueil de Lucifer mérite notre attention :

Finazzi/Tornaghi 10 ...*hvaiwa usdraus us himina satana [dia] sa in maur*
11 *gin urrinnanda*

Falluomini 10 ...*hvaiwa usdraus us himina zana {dia} sa in maur*
11 *gin urrinnanda*

Is 14,12 πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἔωσφόρος ὁ πρῶτος

Is 14, 12 *Vetus quomodo cecidit de caelo lucifer qui mane oriens/oriebatur*

Is 14,12 *Vulgata quomodo cecidisti de caelo lucifer qui mane oriebaris.*

Nous avons comparé ce passage à *Is* 14, 12 (Finazzi/Tornaghi 2014b : 15-16) et commenté de la manière suivante : “To translate ὁ ἔωσφόρος/*lucifer*, we would expect a loan translation with *liuhap* as the first member, but, instead, we have *satana*, which, like *diabaulus/diabulus*, often appears in known Gothic manuscripts. Probably, Satan as a name was more effective and easily understood by the Gothic people. However, after Satan, there are some three letters that might be read as *dia* which could be taken as short for *diabulus*”.

Falluomini (2014b : 294), au contraire, remarque que “das gotische Wort für das griechische ἔωσφόρος (ὀλολύζων in Chrysostom, aus ὀλολύζω ‘heulen’) bzw.

lateinisch *lucifer* ist undeutlich. In der Hs. liest man l./zana dia, wo vielleicht <dia> – falls die Lesung korrekt ist – für *diabulus/diabaulus* (Abkürzung? Verschreibung?) steht”.

Peter A. Kerkhof (courriel du 22 juin 2015) suggère une autre conjecture pour reconstruire la “Lucifer-lacuna” : “*Auzandil* (OE *earendel*, Olc. *örvendill*) because of the legible letters a.zandi(a/l). Although Carla Falluomini believed she could see a superscript <a> in this part, but I could not see it and I doubt it is there”. Il ajoute que Carla Falluomini est favorable à cette nouvelle conjecture.

La leçon proposée est très intéressante – même si nous avons des doutes sur la possibilité de lire ces lettres – parce qu’elle nous offrirait un autre nom gotique pour l’ange déchu que *satana/satanas* et *diabaulaus* et le rattacherait à l’aurore (germ. **auz-*), comme dans ἔωσ-φóρος de *Is* 14, 12. Il serait alors encore plus intéressant de remarquer que *Auzandil* peut être la désignation de ‘l’étoile du matin, le voyageur de l’aurore’, désignation à laquelle le monde germanique (lang. *Auri-wandalo*, v.angl. *ēarendel*,²⁵ v.norr. *Aurvandil*, v.isl. *Ör-vandill/Ör-vendill* aussi bien que vha. *Orendel/Orentil/Erentil*) serait parvenu par les mêmes parcours sémantiques et culturels que les termes grecs et latins.

Cette hypothèse est très fascinante : il reste toutefois à expliquer au niveau phonétique la perte en gotique de /w-/ dans le deuxième élément du composé **auzi-wandilaz*, qui vient de la racine germanique **wend-/wond-* documentée dans *wandjan*.

4. Le web

N’oublions pas l’intérêt que *Gothica Bononiensia* ont rapidement suscité dans le web et qui est attesté par de nombreux sites : par exemple *Gotica minora* de Christian Petersen :

<http://www.gotica.de/bononiensia.html> ;

²⁵ Cf. Bosworth, Joseph/Toller, T. Northcote. 1983 (reprint). *An Anglo-Saxon dictionary*. Oxford : Clarendon Press ; Toller, T. Northcote/ Campbell, Alistair. 1980 (reprint), *An Anglo-Saxon dictionary. Supplement. s.v.* ; Grimm, Jacob. 1953⁴. *Deutsche Mythologie*. Basel : Benno Schwabe & Co., I Band, 311 ; II Band, 603.

<http://xefer.com/gothica> ;

<http://evangelicaltextualcriticism.blogspot.it/2013/07/gothic-bible-recent-discovery-of-new.html> ;

<http://mr-verb.blogspot.se/2013/10/new-gothic-manuscript.html> ; etc.

Parmi les blogs, il faut signaler *Indo-European languages* qui donne des renseignements sur les événements concernant le palimpseste de Bologne et quelques indications philologiques,²⁶ même s'il nécessite d'une révision.²⁷

5. Avenir de la recherche

Actuellement, la recherche sur *Gothica Bononiensia* présente encore de nombreux points obscurs, non seulement en ce qui concerne la lecture, l'interprétation et la possibilité de nouveaux déchiffrements, mais aussi en ce qui concerne l'origine (Finazzi/Tornaghi 2014a : 32 ;²⁸ Falluomini 2014b : 285–286 ;²⁹ Falluomini

²⁶ blogspot.it/2013/07/gothic-bible-recent-discovery-of-new.html.

²⁷ A la date du 26 septembre 2014 R. Schuhmann écrivait *An Emendation to the Gothic Fragment of Bologna* et, laissant de côté notre article de 2013, donnait cette 'nouvelle' :

"Just now a new article together with a new edition of the text was published by Carla Falluomini, *Zum gotischen Fragment aus Bologna*, in : *ZfdA* 143 (2014), S. 281-305. However, there still remain some lacunae due to the special transmission of the text. One of these is found in the beginning of line 2 of f. 1r. The text given by Falluomini (p. 300) is : 1[...../.]an· nasei unsi f(rauj)a g(u)þ unsar, 2 [...../.u]s þiudom· This passage clearly reflects Ps 105 (106) :47 : *Salvos nos fac, Domine Deus noster, et congrega nos de nationibus*. So the missing part in line 2 should be the Gothic equivalent of *et congrega nos*. I would therefore like to propose that the missing Gothic part can be emended to : *jah galis unsi*".

On ne manquera pas de noter que cette conjecture avait été déjà exposée dans notre premier article dans *Aevum* (Finazzi/Tornaghi 2013 : 121) et reprise dans la version anglaise où on lit (Finazzi/Tornaghi 2014a : 8-9) :

"Albeit incomplete, the passage translates the following :

Ps 106, 47 σῶσον ἡμᾶς κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ ἐπισυνάγαγε ἡμᾶς ἐκ τῶν ἐθνῶν

Ps 105, 47 *Vetus salva nos Domine Deus noster et congrega nos de gentibus*

Ps 105, 47 *Vulgata salvos fac nos Domine Deus noster et congrega nos de nationibus*.

In the readable portion, the Gothic translation corresponds to the original ; in the lacuna *garinn unsi* or *galis unsi* may be reconstructed on the basis of the lexemes that usually translate ἐπισυνάγω".

Il aurait suffi de lire d'une façon plus attentive le texte que nous lui avons envoyé en PDF par courriel le 12 juin 2013 puis par courrier, ou bien de lire notre courriel du 27 novembre 2014 pour qu'il corrige cette faute. Et pourtant ce billet est encore présent sur le blog à la date de 19 juin 2015 dans sa forme incorrecte !

²⁸ "As for the place of origin of the Bologna palimpsest, as research stands at the moment, we can suppose that it originated from northern Italy without being able to say exactly whether it was from Verona, Ravenna or Bobbio. Of these three, in fact, according to some scholars of Gothic

2015 : 42 et n. 239)³⁰ et la datation précise (Finazzi/Tornaghi 2014a : 32 ;³¹ Falluomini 2014b : 286 ;³² 2015 : 42)³³ du *bifolium*, l'auteur, la nature du texte

manuscript tradition, Verona was the birthplace of a monumental copy of Wulfila's Bible and of copies of two anonymous Arian collections of minor works in Latin. Ravenna cannot be left out in view of its political importance. Nor can one omit Bobbio, considering the similarity between our palimpsest and the *Ambros. B*, which famously was held in Bobbio during Cardinal Borromeo's time and, maybe, became palimpsest in Verona. It should be remembered that the place where these Gothic manuscripts were written and the place where the erasure took place are not always the same. In any case, for the Gothic codices, while there were certainly scribes copying Gothic manuscripts in north Italy, we have no means of knowing with certainty which became palimpsests in Bobbio".

²⁹ "Über Zeit und Ort der Abfassung ist nichts bekannt. Etwas mehr kann man über die Verwendung des Textes und die Niederschrift des Bruchstücks vermuten. Die Sprache, der Inhalt – der aus Bibelzitaten, einfachen religiösen Begriffen und liturgischen Ausdrücken besteht –, die dichte Interpunktion und die Marginalzeichen verweisen auf öffentliche Verwendung (Vorlesung?) innerhalb einer arianischen Gemeinschaft. Was den Schreibort angeht, sprechen die paläographische Ähnlichkeit von <a> und <m> mit den Buchstaben der meisten ostgotischen Hss. und der Ort der Wiederauffindung des Fragments für das ostgotische Italien, aber vielleicht nicht für Ravenna, denn die für Hss. ravennatischen Ursprungs kennzeichnenden Merkmale (s <s> und die Abkürzung für -m) fehlen. Man könnte deshalb an Verona denken ; ein bedeutendes politisches und kulturelles Zentrum der ostgotischen Zeit, wo eine arianische Gemeinschaft und eine Handschriftenproduktion in gotischer Sprache vermutet werden kann. Dass auch der Text in Italien verfasst wurde, ist wahrscheinlich, obwohl ein klarer Hinweis fehlt. Zu berücksichtigen ist auch die Möglichkeit, dass Verfasser und Schreiber dieselbe Person sind".

³⁰ "very probably in northern Italy (Verona?)" ; n. 239 "Some codicological features diverge from those of the manuscripts that are certainly produced in Ravenna : the <s> has not the Latin shape and only the nasal suspension for -n is present, within the line (not at the end of the line as in the other Gothic manuscripts), see the palaeographical and codicological analysis in Falluomini 2014".

³¹ "Initial palaeographic and codicological research on the *scriptio superior* dated the Bologna palimpsest to the sixth century. Further analyses after the discovery of the *scriptio inferior* in Gothic – *terminus ante quem* for dating the *scriptio superior* – led to a specification of the dating of *De civitate Dei* copied in the Bologna *bifolium* as the second half of the sixth-century, or even the seventh century. As regards placing the Bologna Gothic fragment in time and space, we must also remember that the known Gothic manuscripts, and particularly the palimpsests, are all datable between the fifth (*Codex Carolinus*) and the sixth centuries. As the latest possible date, we may take the conversion of the Longobards (Theodolinde 570–627, 7th century) when the Gothic texts and all vestiges of Arianism (doctrine, liturgy and texts) were abandoned because tainted with heresy and written in a language that was possibly no longer understood. There is plenty of pertinent literature published in the twentieth century and beyond. For the dating, one must bear in mind Marchand's 1957 reminder of possible approaches, when, in summing up the attitude of various scholars, he takes into account the historical-cultural perspective bound up with the Ostrogoths' domination of Italy as well as the Ostrogothic origin of all the main manuscripts. On the other hand, since there are some palimpsests not of Italian origin, Marchand does not dismiss the hypothesis of dating on the basis of Latin palaeography".

³² "Die Datierung des Fragments dürfte in die Zeit der gotischen Herrschaft in Italien (493–553) fallen. Die Abkürzung des Nasals und das gelegentliche Vorhandensein von leicht vergrößerten Buchstaben am Anfang eines neuen Abschnitts in der Mitte der Zeile sprechen gegen eine allzu

(Finazzi/Tornaghi 2014a : 28 ;³⁴ Falluomini 2014b : 281),³⁵ la composante de l'arianisme et la présence d'une théologie gotique (Faber 2014 : 69–127), étant donné que l'arianisme gotique a joué un rôle très important et intégrant dans la stratégie des Goths pour survivre pendant les migrations (Mathisen/Sivan 1999 : 38). Il ne faut pas oublier le rôle unificateur d'une langue forgée et "standardisée" (Söhrman 2013) pour les besoins de la religion et il faut donc étudier le niveau de conservation et d'innovation linguistique de ce palimpseste.

Nous pensons que la recherche doit explorer non seulement la Bible, mais aussi les apocryphes et les prières de la liturgie, prenant en considération une éventuelle pénétration de gloses ou l'insertion de commentaires dans le texte. Il ne faut pas négliger l'hypothèse selon laquelle il s'agirait d'un florilège ou d'une *Chaîne*, aussi bien que d'un catéchisme,³⁶ en admettant que le texte de ce palimpseste ait été pensé comme préparation à la liturgie et (ou) à l'exégèse biblique, avec toutes les citations faites par cœur ou selon le sens et prises de différentes sources. En effet, *Gothica Bononiensia* ne semble pas être en relation avec un seul texte comme la *Skeireins*, mais apparaît plutôt comme une succession de citations dérivées ou reprises de plusieurs sources bibliques : ici et là on entrevoit un fil rouge et la structure d'un vrai commentaire

Aujourd'hui on ne peut que continuer à spéculer, à faire des conjectures. Vu le peu de documentation disponible, les résultats sont encore provisoires et c'est un

frühe Datierung der Schrift. Als *terminus post quem non* für die Niederschrift kann man die Jahre nach dem Ende des gotisch-byzantinischen Kriegs (553) und des gotischen Reichs nehmen, als alle arianischen Kirchen neu geweiht wurden und die Voraussetzungen für die Herstellung und den Gebrauch einer solchen Hs. bzw. eines solchen Textes nicht mehr vorhanden waren".

³³ "The manuscript was written in the first half of the sixth century (...)".

³⁴ "It was *rescriptus* perhaps because, like other Gothic palimpsests, it contained texts that were heretical, and so unacceptable, or texts in a foreign language difficult to understand. In answer to the question of why this text was written, we can offer some hypotheses. Considering the frequent sudden skips from one subject to another, and from OT to NT, one might imagine that the manuscript offered a series of notes for preparing sermons or for accompanying Bible studies or even a complete sermon full of quotations in the order the writer wanted, instead of that given in the Bible. This may be inferred from some features of style such as the reasoning with anaphora at the beginning of fol. 2v and the frequent repetition of *qap* 'he said' or *praufetus qap* 'the prophet said' and by the repetitions *bi hvana*, *bi panei*, *bi þamma*, *jabai nist* which introduce a biblical quotation or reference".

³⁵ "Einige teile eines anonymen Textes, sehr wahrscheinlich einer Predigt, geschrieben in gotischer Schrift und Sprache, sind 2010 unter der *scriptio superior* eines Augustinusfragments entdeckt".

³⁶ Voir les formules *in hvis*, *bi hvana qap* etc.

travail à faire en équipe et non en solitaire, dans un esprit de réelle et fructueuse coopération – nous croyons l’avoir démontré dans ces pages – tout en rendant toujours à César ce qui est à César. Il y a encore beaucoup à faire. Arend Quak, Michiel de Vaan, Peter A. Kerkhof et l’équipe de Leiden en étaient bien conscients, quand ils nous ont remerciés lors de notre première publication (Finazzi/Tornaghi 2013) et pour l’envoi des photos du palimpseste. Dans un courriel du 22 mai 2014 ils disaient à juste titre : “La scoperta di questi frammenti è un evento importantissimo per la filologia gotica e germanica, e ci dà materiale per ricerche linguistiche, storiche e teologiche per almeno qualche decennio”.

Références

- Aimi, Chiara, Maddalena Modesti et Annafelicia Zuffrano. 2013. Il frammento bolognese del *De civitate Dei* di s. Agostino : un nuovo palinsesto goto-latino. Considerazioni paleografiche e cronologiche, edizione e analisi filologica del testo. *Scriptorium* 67/2, 319–359, planches 43–46.
- Antonelli, Armando. 2009. Un inedito frammento del VI secolo del *De civitate Dei* di Sant’Agostino (con un lacerto dei secc. VIII-IX anch’esso sconosciuto). *Giornale italiano di filologia* 61, 205–220.
- Barnish, Sam J. et Federico Marazzi. 2007. *The Ostrogoths from the migration period to the sixth century : an ethnographic perspective*. Woodbridge, Rochester, NY : Boydell.
- Cuendet, Georges. 1924. *L’impératif dans le texte grec et dans les versions gotique, arménienne et vieux slave des Evangiles*. Paris : Geutner.
- Cuendet, Georges. 1929. *L’ordre des mots dans le texte grec et dans les versions gotique, arménienne et vieux slave des Evangiles*. Paris : Champion.
- Díaz, Pablo C. 1999. Monasticism and Liturgy. Dans A. Ferreiro (éd.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*. Leiden/Boston/Cologne : Brill, 169–199.
- Faber, Eike. 2014. *Von Ulfila bis Rekkared. Die Goten und ihr Christentum*. Stuttgart : Steiner.
- Falluomini, Carla. 2009. Per una futura edizione della Bibbia gotica. Problemi e prospettive. *Filologia Germanica – Germanic Philology. Lingua e Cultura dei Goti* 1, 63–88.
- Falluomini, Carla. 2013. The Gothic version of the New Testament. Dans B.D. Ehrman et M.W. Holmes (éds.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research. Essays on the Status Quaestionis*. Leiden / Boston : Brill, 329–350.
- Falluomini, Carla. 2014a. Le citazioni dagli Atti degli Apostoli nel frammento gotico di Bologna. Dans F. Cugno, L. Mantovani, M. Rivoira et M.S. Specchia (éds.), *Studi*

- linguistici in onore di Lorenzo Massobrio*. Torino : Istituto dell'Atlante Linguistico Italiano, 1169–1173.
- Falluomini, Carla. 2014b. Zum gotischen Fragment aus Bologna. *Zeitschrift für deutsches Altertum* 143/3, 281–305.
- Falluomini, Carla. 2015. *The Gothic Version of the Gospels and Pauline epistles. Cultural Background, Transmission and Character*. Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 46. Berlin : De Gruyter.
- Finazzi, Rosa Bianca et Paola Tornaghi. 2013. *Gothica Bononiensia* : analisi linguistica e filologica di un nuovo documento. *Aevum* 87/1, 113–155.
- Finazzi, Rosa Bianca et Paola Tornaghi. 2014a. *Gothica Bononiensia* : a new document under linguistic and philological analysis. *Germanic Linguistics and Semiotic Analysis* 19/2, 1–56.
- Finazzi, Rosa Bianca et Paola Tornaghi. 2014b. Alcune riflessioni sul palinsesto gotico-latino di Bologna. Dans C. Falluomini (éd.), *Intorno alle saghe norrene*. Alessandria : Edizioni dell'Orso, 229–265.
- Finazzi, Rosa Bianca et Paola Tornaghi. 2016. Una recente scoperta : il palinsesto gotico-latino di Bologna. *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese* n. s. 8–9, 181–190.
- Francovich Onesti, Nicoletta. 2010. Le testimonianze linguistiche dei Vandali nel *regnum Africae* fra cultura latina ed eredità germaniche. Dans A. Piras (éd.), *Lingua et ingenium. Studi su Fulgenzio di Ruspe e il suo contesto*. Ortacesus (Cagliari) : Sandhi Editore, 359–384.
- Gheller, Viola. 2013. *Arian Communities in the Western empire : Theodosian anti-heretical legislation reconsidered*. Communication présentée à la University of London - School of Advanced Study. Institute of Classical Studies. Postgraduate Colloquium on Late Antiquity (23 mars 2013).
- Green, Dennis H. 2007. Linguistic and Literary traces of the Ostrogoths. Dans S.J. Barnish et F. Marazzi (éds.), *The Ostrogoths from the Migration Period to the Sixth Century : An Ethnographic Perspective*. Woodbridge : Boydell, 387–416.
- Kerkhof, Peter Alexander. 2015. *Retracing the Lines : an independent reading of the lacunae in the Bologna fragment*. Communication présentée au Colloque de Lausanne le 17 avril 2015.
- Mathisen, Ralph W. et Hagith S. Sivan. 1999. The Kingdom of Toulouse. Dans A. Ferreiro (éd.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*. Leiden/Boston/Cologne : Brill, 1–62.
- Melazzo, Lucio. 2015. Present Participles in the New Gothic Palimpsest. *Rivista Italiana di Linguistica e Dialettologia* online 17, 33–42.
- Modesti, Maddalena et Annafelicia Zuffrano. 2010. Un nuovo frammento del *De civitate Dei* di Agostino in semionciale. Analisi codicologica e paleografica. *Giornale italiano di filologia* n. s. 1, 203–223.
- Mossé, Fernand. 1969. *Manuel de la langue gotique*². Paris : Aubier.

- Pagliarulo, Giuseppe. 2015. Un apocrifo tra le fonti dei *Gothica Bononiensia*. Dans C. Falluomini et R. Rosselli Del Turco (éds.), *Studi in onore di Maria Vittoria Dolcetti Corazza*, Alessandria : Edizioni dell'Orso, 143-147.
- Prigent, Pierre. 1997. *L'arte dei primi Cristiani. L'eredità culturale e la nuova fede*. Roma : Edizioni Arkeios.
- Rauch, Irmengard. 2011. *The Gothic language : grammar, genetic provenance and typology, readings*. New York [etc.] : Lang.
- Rousseau, André. 2015. Un nouveau manuscrit gotique découvert à Bologne (*Codex Bononiensis*). *Études germaniques* 70/3, 431-449.
- Scardigli, Pierluigi. 1971. Unum redivivum folium. *Studi Germanici* 9, 1-2, n. s., 5-19.
- Sigismund, Marcus. 2010. Anmerkungen zu alttestamentlichen Zitaten in der gotischen neutestamentlichen Bibelüberlieferung. Dans W. Kraus, M. Karrer et M. Meiser (éds.), *Die Septuaginta. Texte, Theologien, Einflüsse*. Tübingen : Mohr Siebeck, 289-310.
- Söhrman, Ingmar. 2013. Wulfila, Arianism and the Gothic language in Visigothic Spain. Dans A. Kaliff et L. Munkhammar (éds.), *Wulfila 311-2011. International Symposium*. Uppsala : Uppsala Universitet, 197-208.
- Sumruld, William A. 1994. *Augustine and the Arians*. Selingrove : SUP, London / Toronto : Associated University Presses.
- Taft, Robert F. 2001. *La liturgia delle ore in oriente e occidente*. Roma : Lipa Edizioni. Traduction italienne de la deuxième édition 1993. *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*. Collegeville, Minnesota : The Liturgical Press.
- Zuffrano, Annafelicia. 2011. *Liber Glossarum* e altri frammenti : recenti scoperte. Dans G. Feo et F. Roversi Monaco (éds.), *Bologna e il secolo XI. Storia, cultura, economia, istituzioni, diritto*. Bologna : Bononia University Press, 411-438.

A Linguistic Analysis of the Codex Bononiensis*

Roland SCHUHMANN

Summary: In this paper, the recently discovered *Codex Bononiensis* is linguistically analysed. First, the scribal practice (abbreviations), some phonological features and the grammar in the fragment will be compared with what is found in standard Biblical Gothic. Second, the newly transmitted words (*agisleiks**,¹ *dagands**, *fairjan**, *jiuht[s]**, *skaps**, *liup** and *leiks*) will be dealt with etymologically.

1. Introduction

The find of the *Codex Bononiensis* and its publication by Finazzi/Tornaghi (2013) marks a true milestone in Gothic studies. It has been quite a long time since a major Gothic text was discovered. The *Codex Bononiensis* represents the first major discovery since the find of the *Codex Gissensis* in the year 1907.² I leave aside the *Fragmentum Spirensis* (one leaf discovered in 1970 that belongs to the *Codex Argenteus*)³ and the *Fragmenta Pannonica* which have apparently been lost since 1992. These were already discovered in the 1950s, but the Gothic character of the text only became evident much later, in the early 1980s.⁴ In addition – and this seems quite important – the text of the *Codex Bononiensis* is very interesting, because, even though it does incorporate many biblical quotes, it stands outside the Wulfilanic corpus. This text is rather an original untranslated one. The date and place of the composition of the text are unknown. The manuscript itself is dated between 493 and 553, and was written in Ostrogothic Italy.

In the following, I will undertake a short linguistic analysis of this fragment in view of its utmost importance for Gothic studies. The basis for this analysis will not

* I want to thank Anita Auer and Michiel de Vaan for inviting me to give a talk at the International Workshop on the *Codex Bononiensis* in Lausanne. And even more for the possibility to publish my talk as an article, because I was in the end not able to come to Lausanne. I also want to thank Carla Falluomini for extensive discussions about the text and finally two reviewers for their comments. I am aware that today's reading of the *Codex Bononiensis* will not be the final one.

¹ In the following * before a word means that it is reconstructed, * behind a word that this form is not attested in the text corpus and + before a word that it is an emended form.

² Glaue/Helm (1910).

³ Haffner (1971).

⁴ Ebbinghaus (1989).

be the edition given in Finazzi/Tornaghi (2013) but the improved edition in Falluomini (2014).⁵

2. Scribal features

On the pure graphic level there is not much that is worth mentioning:⁶

a. Abbreviations of the *nomina sacra* follow the normal pattern:

1. *gub* 'god' is abbreviated as: *gb* (12x), *gpa* (2x);
2. *frauja* 'lord' is spelled as: *fa* (11x), *fins* (1x), *fin* (1x), *fn* [the alternative *fan* is not chosen] (1x);
3. *Iesus* 'Jesus' is found as: *iu* (1x);
4. *Xristus* 'Christ' appears as: *xu* [the alternative *xau* is not chosen] (1x).

b. Other abbreviations:

1. The nasal *n* is abbreviated with a superscript line in the words *pan* (9x) and *pannu* (1x).
2. There is perhaps the abbreviation of *diabaulus/diabulus* as *dia* (1x).⁷

c. Scribal errors (as indicated in Falluomini (2014)):

1. *pair*: *pair<h>*;
2. *qa*: *qa<p>*;
3. *hauhairtaim*: *hauh<h>airtaim*;
4. *hauhairteins*: *hauh<h>airteins*;
5. *hauhairtein*: *hauh<h>airtein*;
6. *frawaurjai*: *frawaur<k>jai*;
7. *haitan*: *haitan<d>*;
8. *snd*: *s<i>nd*;

⁵ In the edition of Falluomini (2014) the identification of Ps. 11 (12):2 should be attributed to Sergio Neri (Jena).

⁶ Cf. Finazzi/Tornaghi (2013: 139–140); Falluomini (2014: 284).

⁷ The abbreviation *dia* is likely to be incorrect, if the rereading of the passage by Peter Alexander Kerkhof as *auzandil* is correct (also approved by Carla Falluomini). In the following, this word will not be dealt with.

9. *sagqids*: *sag*<*g*>*qids*;

10. *jh*: *j*<*a*>*h*.

Whereas 2. *qa*<*b*>, 6. *frawaur*<*k*>*jai*, 7. *haitan*<*d*>, 8. *s*<*i*>*nd* and 10. *j*<*a*>*h* can be regarded as simple scribal errors,⁸ the others require a bit more attention. Numbers 1., 3., 4., 5. all share a missing *h*. Of these cases 1. *pair* could point to an assimilation of *-rh* to *-r* as in *pairwakands* (Lk 6:12) versus *pairhwakandans* (Lk 2:8).⁹ The forms 3., 4. and 5. with *hauhairt-* instead of *hauhhairt-*¹⁰ also seem to point to a weaker pronunciation of *h* before a vowel (the same writing with a single *-h-* in this word is found in 2. Tim 3:2B).¹¹ As it should not be the object of an edition to transform this late text into a pseudo-Wulfilanian one, the loss of *-h(-)* should in my opinion be preserved in the text. The emendation in 9. of <*sagqids*> into *saggqids* is not necessary at all because before *q* the writing of the nasal as *g* is the rule, and its spelling as *gg* the exception (although the spelling *gg* before *q* occurs more often than before *g*).¹² That *sagqids* is indeed the correct form for this manuscript can easily be seen by the form *sagqanana*, which has (by mistake?) not been emended into *sag*<*g*>*qanana* by Falluomini¹³ (it is further confirmed by the form <*faurasuggwanin*>). I guess that the motive for the emendation is to be found in the consistent use of <*ggq*> in Ambrosianus B that Falluomini regards to be close paleographically.¹⁴

In conclusion, the emendations in 1., 3., 4., 5. and 9. are misleading, since the spellings in the *Codex Bononiensis* apparently reflect the language/writing of the author/writer.

d. Others¹⁵

1. In two cases the expected outcome of the *Auslautverhärtung* before *s* is not written: *mitads*, *ufsagqids* with *d* (against *unfroþs*, *inmaidips* with thorn). This

⁸ Cf. Falluomini (2014: 284).

⁹ Cf. Krause (1968: 133); Braune/Heidermanns (2004: 84).

¹⁰ Cf. Finazzi/Tornaghi (2013: 143–144).

¹¹ Cf. Braune/Heidermanns (2004: 69–70).

¹² Cf. Krause (1968: 69); Braune/Heidermanns (2004: 72).

¹³ Cf. Falluomini (2014: 301).

¹⁴ Falluomini (2014: 284); cf. also Finazzi/Tornaghi (2013: 144).

¹⁵ Cf. Finazzi/Tornaghi (2013: 144); Falluomini (2014: 284).

phenomenon is found quite often in the Gothic manuscripts, compare *ataugids* [1. Kor 15:5A, 1 Tit 3:16A] for *ataugiþs*; *gods* [Jh 10:11, Lk 6:35.43, 2Tit 2:3B] for *gopþs*; *mitads* [Lk 6:38] for *mitaþs*; *gawasids* [Lk 16:19] for *gawasipþs*.¹⁶ This could point to a neutralisation of *þ* and *đ* in this position (comparable phenomena in other languages could be adduced for that). However, I always wonder why the *d*-forms are not consistently emended in the editions.

3. Grammar

The grammar of the fragment largely follows that found in Wulfila's Bible translation.

a. Substantives

1. *a/ja/wa*-stems:

	masculine	neuter
sg. nom.	<i>andbahts</i>	<i>witoþ</i> (2x), <i>g(u)þ</i> (10x)
gen.	<i>[hi]minis</i>	
dat.	<i>aiwa</i> (2x), <i>skap</i> (2x), <i>himina</i> (3x), <i>jiuhta</i> [?]	<i>kunja</i> , <i>leika</i> (2x), <i>g(u)þa</i> (2x), <i>mela</i> , <i>liuþa</i> , <i>jiuhta</i> [?]
acc.	<i>munþ</i> , <i>maurgin</i>	<i>kuni</i> , <i>þiuþ</i> , <i>g(u)þ</i> , <i>hiwi</i> , <i>hawi</i>
voc.		<i>g(u)þ</i>
pl. nom.	<i>þiudanos</i> , <i>wulfos</i>	
gen.		<i>lambe</i>
dat.	<i>wairam</i>	<i>tojam</i> (2x)
acc.		<i>waurstwa</i>

The dat.sg. *aiwa* shows the regular ending. The noun *aiws** is a mixed *a/i*-stem (acc.sg. *aiw*, gen.sg. *aiwis*, dat.sg. *aiwa*, acc.pl. *aiwins*, gen.pl. *aiwe*, dat.pl. *aiwam*).¹⁷ In the singular, the inflections of the *a*- and the *i*-stems are identical, so it cannot be determined from the pure form of *aiwa* whether we are dealing with the *a*- or the

¹⁶ Cf. Krause (1968: 130–131); Braune/Heidermanns (2004: 76–77).

¹⁷ Cf. Krause (1968: 158); Braune/Heidermanns (2004: 91).

i-stem; however, the word is listed under the *a*-stems because we are dealing with a secondarily thematised *u*-stem: *aiws** < *PGmc. **aiwa*- < **h₂óǵi-u-* + *-o-*.¹⁸

2. *ō/jō/wō*-stems:

		feminine
sg.	nom.	<i>marka</i>
	gen.	<i>Saudomos, fraistubnjōs</i>
	dat.	
	acc.	<i>lauhmunja</i>
pl.	nom.	<i>stauos</i>
	gen.	
	dat.	<i>þiudom, wastjom</i>
	acc.	

Of these forms, only the genitive singular *Saudomos* is worth noting. The only other attestation of a genitive of the name *Saudauma* is *Saudaumje* (Mt 11:24), which is a plural. Fluctuation in loan names is quite frequent in Gothic.¹⁹

3. *i/ī*-stems:

		feminine
sg.	nom.	<i>naseins</i> (2x), <i>[þi]uþeins</i>
	gen.	<i>naseinai</i> (2x), <i>midjasweipainai</i>
	dat.	<i>gawargeinai</i>
	acc.	
pl.	nom.	
	gen.	
	dat.	
	acc.	

¹⁸ Cf. Casaretto (2004: 200–201).

¹⁹ Cf. Schulze (1966: 527–535); Lühr (1985).

There are no irregularities.

4. *i*-stems:

	masculine	feminine
sg. nom.		<i>magap̥s</i>
gen.		
dat.	<i>garda</i>	
acc.		<i>anst, maht</i>
pl. nom.		
gen.	<i>apaustaule</i>	<i>wailadede, wiste</i>
dat.		<i>frawaurhtim</i>
acc.		

Of these forms, *apaustaule* shows the regular *i*-stem genitive plural ending (*apaustaulus* is a mixed *i/u*-stem: nom.sg. *-us*, acc.sg. *-u*, gen.sg. *-aus/-us*, nom.pl. *-eis*, acc.pl. *-uns*, gen.pl. *-e*, dat.pl. *-um*).²⁰

5. *u*-stems:

	masculine	feminine
sg. nom.	<i>praufetus (3x), airus, wulp̥us</i>	
gen.	<i>da[u]p̥aus</i>	
dat.	<i>praufetu, diabulau</i>	
acc.	<i>diabaulu, sunu, iu, xu</i>	
pl. nom.		
gen.		
dat.	<i>magum</i>	<i>handam</i>
acc.	<i>magu[n]s</i>	

²⁰ Cf. Braune/Heidermanns (2004: 112).

In the singular, the *Codex Bononiensis* mostly displays the ‘regular’ endings (nom. *-us* [not *-aus*], gen. *-aus* [not *-us*], acc. *-u* [not *-au*]).²¹ Only in the dative are both variants found, namely the normal ending in *-au* and the deviant ending in *-u*. This might indicate that both variants could be chosen at random in the language of the author (though I cannot completely rule out that *diabulau* could be a spelling error for *diabaulu*, because in the other form *-aul-* is written²²). The form *handam* is irregular and has no justification.²³ Hence this form must be included into the list of ‘*a* for *u*’, e.g. *gaunoba* (2 Kor 7:7AB) for *+gaunobu*; *ina* (Rm 10:14A) for *inu*; *afsnaip* (Lk 15:27) for *+ufsnaip*; *witad-u* (Jh 13:12) for *+witud-u*. If, as was suggested to me by Michiel de Vaan, *handam* belongs to the first member of a compound (the letters that follow are illegible), to be segmented as *handa-m...*, we could be dealing with a deviating later (perhaps East Gothic) compound vowel *-a-* instead of *-u-* (cf. e.g. *hardaba* [2 Kor 13:10A] for *harduba*).²⁴

6. *n*-stems:

	masculine	neuter	feminine
sg. nom.	<i>fa</i> (11x), <i>ahma</i> , <i>[a]uhsa</i>		
gen.	<i>fins</i>		<i>hauhairteins</i> , <i>gagudeins</i>
dat.	<i>fin</i>	<i>namin</i> , <i>watin</i> , <i>hairtin</i> ,	<i>managein</i> , <i>marein</i> , <i>kilpein</i>
acc.	<i>fan</i>	<i>namo</i> (2x)	<i>managein</i> , <i>hauhairtein</i> , <i>marein</i>
pl. nom.			
gen.		<i>hairtona</i>	
dat.			
acc.			

There are no irregularities.

²¹ Cf. Krause (1968: 159–161); Braune/Heidermanns (2004: 100–102); Neri (2003).

²² For the vacillation between *diabaul-* and *diabul-*, cf. Braune/Heidermanns (2004: 35).

²³ According to Falluomini (personal communication), a reading *handum* is not possible.

²⁴ Cf. to *a* for *u* Marchand (1973: 50).

7. Other stems:

	masculine	feminine
sg. nom.	<i>manna</i> (2x)	<i>mitads</i>
gen.		
dat.	<i>broþr</i>	
acc.	<i>mannan</i>	
pl. nom.	<i>reiks</i>	
gen.	<i>manne</i> (2x)	
dat.	<i>mannam</i>	
acc.		

The Gothic paradigm of *manna* shows forms of the *n*-stems and of the consonant stems: sg. nom. *manna*, gen. *mans*, dat. *mann*, acc. *mannan*, pl. nom. *mans*, *mannans*, gen. *manne*, dat. *mannan*, acc. *mans*, *mannans*.²⁵ It is a pity that no crucial forms of *manna* are transmitted in the text: it would have been interesting to see if the consonantal forms were still present at that time.

8. Adjectives:

	masculine	neuter
sg. nom.	<i>weihs</i> , <i>airkns</i> , <i>waihnahs</i> , <i>galeiks</i> (2x), <i>unfroþs</i> , <i>sama</i> (2x), <i>unsibjis</i> (2x), <i>leiks</i> (2x ²), <i>afguda</i> , <i>unselja</i>	
gen.		
dat.	<i>agisleikamma</i> , <i>midjamma</i> , <i>swesamma</i>	
acc.		
pl. nom.	<i>uns[ibj]a[i, unb]r[ukj]ai</i>	<i>managa</i>
gen.		
dat.	<i>unsib[jaim, frawau]rhtaim</i> , <i>weiheim</i> , <i>hauhairtaim</i> , <i>haunidaim</i>	
acc.		

²⁵ Cf. Krause (1968: 170); Braune/Heidermanns (2004: 110); Casaretto (2004: 44–45).

The forms are without any irregularities. In addition, the syntactic use of the weak and strong forms is as would be expected. The only forms that gave me pause for thought were *weihs* and *airkns*, for which perhaps weak adjectival forms might be expected. The strong forms can, however, be explained by the close following of the Greek *Vorlage*.

9. Pronouns

There are no irregularities in the pronouns:²⁶ *ainhvarjammeh*, *has* (3x), *his* (2x), *hvana* (3x), *ik* (2x), *mis*, *mik* (5x), *is* (2x), *imma* (2x), *ina*, *ize* (4x), *izos*, *im*, *jainaim*, *jainans*, *izwis*, *meins* (2x), *meina*, *meinamma* (2x), *meinaim*, *sa* (8x), *þis* (6x), *þamma* (6x), *þana* (2x), *þata*, *þize*, *þans*, *saei* (10x), *þizei*, *þammei* (2x), *þanei* (3x), *þatei*, *þaiei* (2x), *þaimei*, *seina*, *seinaizos*, *seinamma*, *seinaim*, *sis*, *sik*, *silba*, *silbin*, *sumai*, *þeina*, *þeinai*, *þeinamma*, *þeinaizos* (2x), *þu* (2x), *þus* (2x), *þuk* (3x), *þuei* (6x), *unsar*, *weis*, *unsis* (8x). In the dat./acc. of *weis* only the 'long' form *unsis* is attested.²⁷

10. Numerals

The numerals – *anþar* (2x), *anþara*, *þrim*, *þrins* – are as to be expected.

11. Strong verbs

In the strong verbs, there are no deviations: *andstandiþ*, *atdraga*, *atgiban*, *bairgais*, *brinnandin*, *daig*, *driusandan*, *fairlag*, *faurasuggwanin*, *fratrudan*, *fraþjip*, *gabairiþ*, *gabauþ*, *galis*, *ganimiþ*, *ganisan*, *gasahv*, *gataih*, *gibiþ*, *insakan*, *inwidandans*, *nemun*, *qam*, *qiþan*, *qipiþ* (2x), *qap* (13x), *qiþanda* (3x), *qiþandin*, *qiþanin*, *sagqanana*, *ist* (17x), *sind*, *sijai*, *standandan*, *trudan*, *urrinnanda*, *usdraus*, *ushniwun*, *usqam*, *usquman*, *usþinsai*, *wairþa*, *warþ* (6x), *waurþun*, *wilwandans*, *was* (3x), *wesun*, *wisandam*.

It is a pity that of the verb *digan** only the preterite form *daig* is transmitted. Thus, also this new text cannot help us decide if the present of this verb is a

²⁶ In the following, the forms will only be listed because tables would be too complex and the information, therefore, too confusing.

²⁷ On the long and short forms in the acc. of *weis*, cf. Krause (1968: 192); Braune/Heidermanns (2004: 132–133). For the functional distinction between *uns* and *unsis* cf. Snædal (2010).

deviating zero grade present *digan** or if the relevant form *digandin* shows a spelling error *i* for *ei*, so that the infinitive would be *deigan** (the only attestations are *þamma digandin* [Rm 9:20A], *gadigans* [1 Tim 2:13A], *gadigands* [1 Tim 2:13B], *digana* [2 Tim 2:20B]).²⁸

There is one syntactic problem regarding *qīþanda* (in: *jah skapa [h]roþeīþ qīþanda*; *qīþanda: in guþa naseins meina ...*; *qīþanda: Nist auk þan ...*). In all three cases, the weak form *qīþanda* is exceptional. In the light of the Gothic Bible, *qīþands* would be the expected form.²⁹ It should be noted that in the Gothic Bible the weak form *qīþanda* is not attested at all.

12. Weak verbs

The following weak verbs are attested: *afdomeīþ*, *ananamnida*, *awiliudo*, *bauam*, *bikausjands*, *fairjais*, *fijands* (2x), *fraqistnam*, *frawardida*, *frawaurkjai*, *gabauīþ*, *gakannida*, *galaubjan*, *galaubjandane*, *gamaurgeīþ*, *gameliþ*, *gamelidin*, *ganasjīþ*, *ganasides* (5x), *gaskeiriþ*, *gatawida* (2x), *gawargeīþ*, *gawitais*, *habaidedun*, *hausideduþ*, *hroþeīþ*, *inmaidīþs*, *inriurida*, *insandei*, *lauseīþ*, *matida*, *nasjan*, *nasjai*, *nasei* (7x), *tauþands*, *ufsagqids*, *usbugjondane*, *waurkjai*, *wenjandans*. They are unproblematic except for one form, namely *usbugjondane*. This is a genitive plural masculine or neuter of the present participle pointing to a weak verb of the second class, *usbugjon**. However, the other attestations of this verb (also without a prefix and with the prefix *fra-*) point to a weak verb of the first class (-)bugjan.³⁰ If such had been the case here too, we would expect a form *+usbugjandane*. So one might conclude that the spelling with *-o-* is a scribal error. And indeed, there is one instance of such an error in the Codex Argenteus, namely in *ainoho* (Lk 8:42) for *+ainaho*.³¹ In *ainoho*, however, the *-o-* can either be explained from the analogical influence of *ainohun* or as an anticipatory error due to the following *o* of the ending. For *usbugjondane*, such an explanation is impossible. Therefore, if *usbugjondane* indeed stands for **usbugjandane*, a simple scribal error must be

²⁸ Cf. Krause (1968: 230); Braune/Heidermanns (2004: 150); *LIV* (140–141).

²⁹ On the coexistence of strong and weak forms in the participle present, cf. Krause (1968: 174).

³⁰ Cf. Snædal (2013: 85).

³¹ Cf. Braune/Heidermanns (2004: 122).

assumed. That said, in some rare cases, a fluctuation between weak verbs of the first and second class is found. Besides *hausjan* ‘to hear’ we find also *hausjon* (Mk 4:33, Lk 5:15, Jh 6:60), *hausjondam* (2 Tim 2:14B); besides *gabeisteiþ* (1 Kor 5:6A) – so with an infinitive *ga-beistjan** ‘to leaven’ – there is also a present participle *unbeistjodai* (1 Kor 5:7A), indicating an infinitive *ga-beistjon**; also compare the variation between *subjandans* (2 Tim 4:3A) and *subjondans* (2 Tim 4:3B [the reading is not completely secured]), which could point to *subjan** besides *subjon** ‘to tickle’.³² Hence a side form *bugjon**, besides *bugjan**, is a reasonable possibility here.

4. Lexicon

The last part of this overview will be devoted to the lexicon. Mostly, of course, the lexicon coincides with the transmitted lexicon, consisting predominantly of words also used by Wulfila in his translation of the Bible.

However, some words are attested in the *Codex Bononiensis* for the first time in Gothic:

a. *agisleiks**: The edition of Falluomini (2014: 301) gives the following text:³³

- 12 þuei jainans þrins magu[n]s ananeian aza
- 13 reian mesael us handam....u.a jah in agisa
- 14 leikamma auhna funins brinnandin gana
- 15 sides·

In this text version, *auhna funins brinnandin* would be an apposition to *in agisa leikamma*. When I first dealt with this text extensively, I thought that it would be more logical to edit it in the following way: *in agisaleikamma auhna funins brinnandin*, so that *funins brinnandin* would be an apposition to *in agisaleikamma auhna*. This solution was also proposed by Michiel de Vaan after reading the manuscript of my talk. However, I had discarded this possibility because I was not able to explain the *-a-*. During a chat with Carla Falluomini (06.07.2015), I asked her if the *-a-* really was existent. To my surprise, she answered that a reading *in*

³² Cf. Krause (1968: 243); Braune/Heidermanns (2004: 161).

³³ The edition of Finazzi/Tornaghi (2013: 117) is in this case not enlightening.

agis is more likely than *in agisa* because what was hitherto read as *a* is more likely to be a stain.³⁴ This leads to an adjective *agisleiks**, which was previously unattested in Gothic. *Agisleiks** would continue PGmc. **agis-līka-* ‘awful, terrible, horrible’, which is also reflected in OHG *egislīh*, MHG *egeslich*, G (dialectal) *aischlich*, *eis(e)lig*, *aislik*, *eischlich*, OS *egislīh*, MLG *eyslīk*, ODu. *egislīk*, MDu. *eiselijc*, Du. *ijselijk*, OE *egeslīc*, ME *ei(e)slīch*.³⁵

b. *dagands**:³⁶ The attested form *dagand* must be, syntactically speaking, a dative singular. As such, it can only belong to the group of the *nd*-substantives, a class that consists of substantivized present participles. Currently, the following are known in Gothic: *allwaldands*, *bisitands**, *daupjands*, *fi(j)ands*, *fraweitands*, *nasjands*, *frijonds*, *fraujinonds**, *gardawaldands*, *gibands*, *merjands*, *midumonds* and *talzjands**.³⁷ These nouns are derived from verbs, in this case from a verb **dagan* of the third weak class, continuing PGmc. **dagaj-/je/a-* ‘to dawn’. This verb has parallels in OHG *tagēn*, MLG, MDu. *dagen*, OIcl., Icl., Far., Norw. *daga*, older Dan. *dage*, OSwed. *daghas*. This PGmc. derivation of the substantive PGmc. **daga-* ‘day’ has a parallel in verbs like OHG *nahtēn* to *naht* ‘night’ and OHG *abandēn* to *aband* ‘evening’. Besides this derivation, there is also a weak verb of the second class, PGmc. **dagōje/a-*, which is continued in OE *dagian*, ME *dauen*.³⁸ However, the semantics remain somewhat unclear. The underlying meaning of the verb must have been ‘to become day’, which would mean that the participle meant ‘becoming day’; a *nomen agentis* derived from this is difficult to imagine (‘the day becomer’). In Old High German, the word could be used to translate, for example, Latin *illuminare*. If the same semantics, ‘to light, to illuminate’, also existed in Gothic, then the agent noun *dagands** could have matched the Latin word *illuminator*. This word is used in ecclesiastic Latin literature to indicate the Holy Spirit (in contrast

³⁴ She also remarked that *us* is a more probable reading than *in*; *us* is indeed the expected word in this context.

³⁵ Cf. EWA (2, 962).

³⁶ Cf. Falluomini (2014: 296).

³⁷ Cf. Krause (1968: 169); Braune/Ebbinghaus (2004: 107–108); Casaretto (2004: 437–444).

³⁸ Cf. Fick (1909: 199).

to God, who is the *auctor* and the Son, who is the *creator*). Therefore, in my opinion, *dagands** could be a loan translation for Latin *illuminator*.

This is interesting, in that it seems to show that – because *dagands** is apparently a newly-coined translation of Latin *illuminator* – the *nd*-stems were a productive stem class still in later Gothic times. Although this contradicts the general decline of the consonantal stems in the single Germanic languages,³⁹ it could have a parallel in Goth. *midumonds* ‘mediator’. This word is likely to be a new formation translating Gr. *μεσίτης* ‘mediator’.⁴⁰

c. *fairjan**:⁴¹ The attested form *fairjais* is a second singular optative active of an otherwise unattested verb *fairjan** ‘to remove’, belonging to the first weak class. It continues a PGmc. verb **ferǵe/a-* that is also continued in OHG *firren*, MHG *virren*, OS *firrian*, ODu. *firron*, OE *firran*, Olcl. *firra*.⁴² The verb is a derivation of the PGmc. adverb **fererō > *ferrō* ‘far’, continued in OHG *fer*, *ferro*, MHG *verr(e)*, OS *fer(re)*, MLG *vēr(e)*, ODu. *ferro*, MDu. *verre*, Du. *ver*, OFris. *fīr*, WFrīs. *fier*, OE *feor(r)*, ME *fer(re)*, E *far*, Olcl. *fjarri*, Norw. *fjeri*, older Dan. *fjaer*, Swed. *fjär*.⁴³ A different derivation is present in PGmc. **feraj-/ǵe/a-*, which is continued in OHG *ferrēn*, MHG. *verren*, MLG *vēren*, *verren*, MDu. *verren*, OFris. *firia*, OE *feorrian*, ME *verren*.⁴⁴

d. *jiuht(s)**:⁴⁵ The attested form *jiuhta* is a dative singular of either a masculine or a neuter *a*-stem, whence we may reconstruct a nominative *jiuhts** or *jiuht**. The meaning of the word in the context is doubtful; Falluomini (2014: 296) gives as a translation “‘Joch’? ‘Zugtier’?”. Because the text continues that he ate hay like an ox, the latter translation seems more probable to me. Falluomini (2014: 296) refers to OE *geohht* ‘yoke’. However, this word continues a zero grade form PGmc. **iuxta-* n.,

³⁹ However, it finds a parallel in the still productive Gothic *u*-stems, whereas the *u*-stems in the other Germanic languages are by and by given up.

⁴⁰ Cf. Casaretto 2004: 438, 443. This is not the place to discuss if there are possibly stylistic reasons behind the retention of this word formation pattern.

⁴¹ Cf. Finazzi/Tornaghi (2013: 145–146); Falluomini (2014: 296).

⁴² Cf. *EWA* (3, 306–307).

⁴³ Cf. *EWA* (3, 157–159).

⁴⁴ Cf. *EWA* (3, 172).

⁴⁵ Cf. Falluomini (2014: 296).

which is also continued in OHG *gi-joht*,⁴⁶ and is not an *e*-grade PGmc. **iēuxta-*, which the Gothic form presupposes. Now, theoretically PGmc. **iēuxta-* could be interpreted as a Vṛddhi-derivation of PGmc. **iuxta-* ‘yoke’, that is, meaning ‘[the animal] belonging to the yoke’ = ‘draught animal’. However, in view of the accepted Vṛddhi-formations in Germanic, this solution seems less likely on semantic grounds. Nevertheless, the form PGmc. **iuxta-* is helpful for the solution of the Gothic word (this follows the interpretation given by Sergio Neri). It continues PIE **iug-tó-* (continued in Ved. *yuktá-*, YAv. *yuxta-*),⁴⁷ an original verbal adjective (‘harnessed’), substantivized in PGmc. **iuxta-* n. ‘the harnessed [that, which is harnessed]’ = ‘yoke’. In *NIL* (399), a PIE adjective, namely **iēug-tó-* ‘harnessed’ (continued in Gr. ζευγτός, Lith. *jáugtas*), is listed. One could assume that this adjective was substantivized in PGmc. **iēuxta-* m. ‘the harnessed [he, who is harnessed]’ = ‘draught animal’. However, this seems unlikely in view of the PIE morphology. First, Gr. ζευγτός is rather an inner-Greek neo-formation, analogically built upon the verb form with full grade. Secondly, Lith. *jáugtas* can continue an abstract formation PIE **ioug-to-*. This leaves PGmc. **iēuxta-* isolated. It is best explained by starting from the verbal adjective PIE **iug-tó-*. This could be substantivized as an *e*-grade with accent retraction as PIE **iēug-to-* (cf. PIE **ǵnh₁-tó-* [> PGmc. **kundā-*]: **ǵénh₁-to-* [> PGmc. **kenþa-*]⁴⁸), so PIE **iug-tó-* ‘harnessed’ → PIE **iēug-to-* ‘the harnessed one’. As a consequence, *jiuhta* is best regarded as a dative singular of a masculine *a*-stem *jiuhts**.

e. *skaps**:⁴⁹ The attested form *skapa* is a dative singular of a masculine *a*-stem *skaps**. In the context (being a parallel to *dagand*), it is clear that it must have the meaning ‘creator’. It can therefore be regarded as a derivation from the strong verb PGmc. **skapje/a-* ‘to create’, continued in Goth. *-skapjan*, OHG *skepfen*, MHG, G *schaffen*, OS *skeppian*, MLG *scheppen*, ODu. *skeppen*, MDu., Du. *scheppen*, OE *scieppan*, ME *shapen*, E *shape*, OFris. *skeppa*, Wfris. *skeppe*, OIcl. *skepja*, ODan.

⁴⁶ Cf. *EWA* (4, 287).

⁴⁷ Cf. (399).

⁴⁸ Cf. *EWA* (5, 515–518)

⁴⁹ Cf. Falluomini (2014: 296).

skapæ, Dan. *skabe*, Norw. *skape*, OSwed., Swed. *skapa*.⁵⁰ Now, in the other Germanic languages a verbal noun PGmc. **skapā-* is also existent, continued in OHG *skaf*, OS *skap*, OE *-sceap*, OIcl. *skap*.⁵¹ However, these words are neuter, all meaning ‘that, what is created’ = ‘creation’ (PGmc. **skapā-* n.). Therefore, they are not identical to this Gothic word, which is a *nomen agentis*. The Gothic word must continue PGmc. **skapā-* m. ‘creator’. The same difference between EGmc. and NWGmc. languages is apparent in a derivation from the verb PGmc. **wreke/a-*, namely Goth. *wraks* ‘persuer’, cf. Casaretto (2004: 53): “< germ. **wrak-a-*, vgl. ae. *wræc* ‘Exil’, as. *wrak-sīð* ‘Weg in die Verbannung, Verfolgung’; deverbale Ableitung zu got. *wrikan* ‘verfolgen’ ..., das nur im Got. als Nomen agentis belegt ist, sonst Abstraktum ‘Verfolgung’; es liegen also unabhängige Bildungen vor”. This picture does not even change if *wraks* is identified as an *i*-stem (though this is less likely, cf. Casaretto (2004: 53): “Aufgrund der Beleglage könnte das got. Wort formal auch auf einen *i*-St. **wrak-i-* zurückgehen; dort sind jedoch Personenbezeichnungen, die neben germ. Verben stehen, ebenfalls selten”), because also *skapā* could continue an *i*-stem and then be compared with the compound member OHG *-scap*, E *-ship* with feminine gender.

f. *liuþ**:⁵² The attested form *liuþa* is a dative singular of a neuter *a*-stem *liuþ** ‘song’. The word is listed by Falluomini (2014: 296) under the section “Einige Wörter sind sonst nur mit anderen Präfixen oder in Komposita belegt”. This is a bit misleading. The Gothic word *liuþ** derives from PGmc. **leuþa-*, continued in OHG *liod*, MHG *liet*, G *lied*, OS *-lioth*, MLG *lēt*, MDu. *liet*, Du. *lied*, WFr. *liet*, OE *lēoð*, ME *lēth*, *leoth*, *leod*, OIcl. *ljóð*, Icl. *ljóð*.⁵³ For Gothic, Falluomini (2014: 296) refers to the noun *awi-liuþ* ‘thanks’. However, in *awiliuþ* the *þ* is the result of Auslautverhärtung, as is shown by the case forms with *-d-* (which have also intruded into the nominative/accusative singular *awiliud*) and by the derivative verb *awiliudon* ‘to thank’ (weak verb class II). Therefore, this word continues a Verner variant PGmc.

⁵⁰ Cf. Kroonen (2013: 440).

⁵¹ Cf. Orel (2003: 334).

⁵² Cf. Falluomini (2014: 296).

⁵³ Cf. EWA (5, 1336–1338).

*-*leuða*-. The Grammatischer Wechsel is due to the different stress between the simplex and the compound form. It is, of course, clear that the form PGmc. **leuþa*- also existed in Gothic in view of the derivations *liuþon* (weak verb class II) ‘to praise’ and *liuþareis* (m. *ja*-stem) ‘singer’.⁵⁴ Now the *Codex Bononiensis* provides us with the material proof for this form.

g. *leiks*:⁵⁵ This adjective is probably attested two times in the *Bononiensis*, namely as nom.sg.m. (strong) *leiks* (2x² [both in the combination *swa leiks*, so *swaleiks* could perhaps also be read]). If *leiks* is indeed a separate word, it would be the most intriguing word in the text from a linguistic point of view. Until now, PGmc. *-*lika*- was only attested as the second member of compounds, mostly in PGmc. **ga-lika*-, continued in Goth. *galeiks*, OHG *gilih*, MHG *g(e)lih*, G *gleich*, OS *gilik*, MLG *g(e)lik*, ODu. *gelik*, MDu. *gelijc*, Du. *gelijk*, OE *gelic*, ME *lich*, *lik*, E *like*, OFris. *lik*, Wfris. *gelyk*, OIcl. *líkr*, OSwed. *liker*.⁵⁶ Now it is clear that this second member *-*lika*- belongs as an exocentric adjective (**ga-lika*- in the sense of ‘having the same shape’) to the substantive PGmc. **lika*- ‘body’, continued in Goth. *leik*, OHG *lih*, MHG. *lich*, G *Leiche*, OS *lik*, MLG *lik*, *like*, MDu. *lijc*, *like*, Du. *lijk*, OE *līc*, ME *lich*, *liche*, *like*, E *lich*, OFris. *lik*, *like*, Wfris. *lyk*, OIcl., Icl., Far. *lík*, ODan. *lyk*, Dan. *lig*, Norw. *lik*, OSwed. *lik*, Swed. *lik*.⁵⁷ The substantive is seen as a substantivation of an unattested adjective PGmc. **likōje/a*- and PGmc. **likaj-/je/a*-. If *leiks* is a separate word, this presupposed adjective seems then indeed to be attested in the *Codex Bononiensis*.

⁵⁴ Cf. Snædal (2013: 335).

⁵⁵ Cf. Falluomini (2014: 297).

⁵⁶ Cf. Heidermanns (1993: 381–383); *EWA* (4, 299–300).

⁵⁷ Cf. *EWA* (5, 1263–1265).

5. Conclusion

All in all, the linguistic status of the *Codex Bononiensis* is as could be expected. It mirrors to a large extent the classical Gothic language. The most noticeable feature in the phonology is the loss of *h* (which is also found in other manuscripts and is a late feature in Gothic). Only a few deviations are found in the morphology of the fragment (*Saudomos*, *handam*, *usbugjondane*). Of primary interest are, however, the new words that appear in the manuscript (*agisleiks**, *dagands**, *fairjan**, *jiuht[s]**, *skaps**, *liuþ** and *leiks*).

References

- Braune, Wilhelm, and Frank Heidermanns. 2004. *Gotische Grammatik. Mit Lesestücken und Wörterverzeichnis*. 20th edition. Tübingen: Niemeyer.
- Casaretto, Antje. 2004. *Nominale Wortbildung der gotischen Sprache. Die Derivation der Substantive*. Heidelberg: Winter.
- Ebbinghaus, Ernst A. 1989. The Gothic material from the cemetery at Hács Béndekpuszta. *General Linguistics* 29, 79–83.
- EWA = Lloyd, Albert, Otto Springer, Rosemarie Lühr, et al. 1988ff. *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen. Bd. 1ff. und Wörterverzeichnisse zu Bd. 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Falluomini, Carla. 2014. Zum Gotischen Fragment aus Bologna. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 143, 281–305.
- Fick, August. 1909. *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen. Teil 3: Wortschatz der germanischen Spracheinheit*. Unter Mitwirkung von Hjalmar Falk gänzlich umgearbeitet von Alf Torp. 4th edition. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Finazzi, Bianca Rosa, and Paola Tornaghi. 2010. *Gothica Bononiensia: Analisi linguistica e filologia di un nuovo document*. *Aevum* 87, 113–153.
- Glaue, Karl Leopold Paul, and Karl Helm. 1910. Das gotisch-lateinische Bibelfragment der Großherzoglichen Universitätsbibliothek Gießen. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 11, 1–38.
- Haffner, Franz. 1971. Fragment der Ulfilas-Bibel in Speyer. *Pfälzer Heimat* 22, 1–5.
- Heidermanns, Frank. 1993. *Etymologisches Wörterbuch der germanischen Primäradjektive*. Berlin/New York: de Gruyter.
- Krause, Wolfgang. 1968. *Handbuch des Gotischen*. 3rd edition. München: C.H. Beck.
- Kroonen, Guus. 2013. *Etymological Dictionary of Proto-Germanic*. Leiden/Boston: Brill.

- LIV = Rix, Helmut, et al. 2001. *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstambildungen. 2., erweiterte und verbesserte Auflage bearbeitet von Martin J. Kümmel und Helmut Rix.* Wiesbaden: Reichert.
- Lühr, Rosemarie. 1985. Zur Deklination griechischer und lateinischer Wörter in Wulfilas gotischen Bibelübersetzung. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 46, 139–155.
- Marchand, James. 1973. *The sounds and phonemes of Wulfila's Gothic.* The Hague: Mouton.
- Neri, Sergio. 2003. *I sostantivi in -u del Gotico. Morfologia e Preistoria.* Innsbruck: IBS.
- NIL = Wodtko, Dagmar S., Britta Irslinger, and Carolin Schneider. 2008. *Nomina im Indogermanischen Lexikon.* Heidelberg: Winter.
- Orel, Vladimir. 2003. *A Handbook of Germanic etymology.* Leiden/Boston: Brill.
- Schulze, Wilhelm. 1966. *Kleine Schriften. 2., erweiterte Auflage.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Snædal, Magnús. 2010. *Uns / unsis and Colloquial Gothic.* *NOWELE* 58/59, 302–322.
- Snædal, Magnús. 2013. *A Concordance to Biblical Gothic. II: Concordance.* 3rd edition. Reykjavík: University of Iceland.

Sermo Bononiensis

Annäherungen an Form und Gattung der Gotica Bononiensia

Marcus SIGISMUND

Summary: One of the most controversial aspects of the new found fragments is their so called “Sitz im Leben” and, in connection with this question, their literary genre. Based on codicological features of the folia, the characteristic traits of the text, and the assumed historical background of the *Gothica Bononiensia*, the following article examines their literary character against the patterns of preaching in the late antique and the early mediaeval periods. Strong evidence suggests a classification of the fragments as a literary recorded ‘sermon’ or part of a sermon collection.

1. Hinführung

Obgleich voller biblischer Zitate und Anlehnungen sind die als *Fragmenta vel Gotica Bononiensia*¹ in die Forschungsdiskussion eingeführten Fragmente alles andere als ein reiner Bibeltext. Alleine diese Tatsache begründet bereits den großen Wert dieses Fundes, da er sich hiermit von der überwiegenden Textmenge der erhaltenen gotischen Überlieferung abhebt, und die Möglichkeit eröffnet, neue Einblicke in die gotische Kultur und in das literarische Schaffen dieses Volkes zu erlangen.

Zugleich stellt sich mit dieser Tatsache automatisch die Frage nach der Gattung des erhaltenen Textes und nach seinem sogenannten „Sitz im Leben“. Zwar wurden die Fragmente schon in den ersten Untersuchungen als Predigt² bzw. Predigtvorbereitung³ und in der neueren Diskussion als florilegienartige Niederschrift bezeichnet, eine eingehendere Reflexion zur Gattung – zumal aus der

¹ Bologna, Archivio della Fabbriceria della Basilica di San Petronio, cart. 716/1, n°1 (olim cart. 353, n°3).

² Vgl. Falluomini 2014, 281.

³ Vgl. Finazzi und Tornaghi 2013, 137 und 2014b, 28. Die beiden Autorinnen halten es aber auch für denkbar, dass es sich um Teile von oder Vorarbeiten zu einem Kommentar oder Ähnlichem handelt. Vgl. Finazzi und Tornaghi 2013, 138 mit Hinweis auf die hermeneutischen Überlegungen von Restelli 1989, 138.

theologischen Perspektive – und eine Begründung dieser Zuweisung blieb aber bislang desiderat und soll Aufgabe der folgenden Erörterungen sein.

Freilich darf ungeachtet einiger alternativer Optionen – wie im weiteren Verlauf noch zu zeigen ist – die bisherige grobe Zuordnung zu den Predigten als die grundsätzlich wahrscheinlichste angesehen werden. Der neuentdeckte gotische Text gehört damit mutmaßlich zu einer liturgischen Gattung. Dies harmoniert mit dem Befund, dass nicht wenige Überreste des Gotischen in einem dezidiert liturgischen Kontext zu verorten sind.

2. Das liturgische Rahmenfeld der gotischen Überlieferung

Lassen wir die biblischen Textzeugnisse außer Acht, für die eine Verwendung im Gottesdienst zwar denkbar ist,⁴ aber keine weiteren Anhaltspunkte findet, so ist ein unmittelbarer oder doch zumindest mittelbarer liturgischer Kontext für zahlreiche gotische Überreste evident oder sehr wahrscheinlich. Hierzu zählen insbesondere:

- a) Apostolus-Handschrift: Mailand, Biblioteca Ambrosiana, Cod. S 36 sup. und Turin, Biblioteca Nazionale, F. IV, 1 (Fasc. 10); saec. VI, Oberitalien. Von der Handschrift sind 96 Blätter als Palimpsest erhalten. Die liturgische Verwendung wird nahegelegt durch das abschließende liturgische Kalender.⁵
- b) Apostolus-Handschrift: Mailand, Biblioteca Ambrosiana, Cod. S 45 sup.; saec. VI, Oberitalien. Palimpsest-Fragmente. Am Rand der Fragmente findet sich mehrfach die Notiz *laiktjo* (=lectio).⁶
- c) Überrest einer Predigt: Verona, Bibl. Cap. LI (49)

Denkbar ist auch eine liturgische Verwendung des *Codex Argenteus* (Uppsala, Carolina Rediviva, DG 1, saec. VI) sofern man die durch goldene Buchstaben

⁴ Eine Sammlung aller gotischen Handschriften, welche im liturgischen Kontext denkbar sind, bietet Gamber 1968, 116–121. Er geht dabei von der durchaus nachvollziehbaren Annahme aus, dass Wulfila seine Übersetzung nicht für die private Lektüre der Gläubigen, sondern für die Verlesung im Gottesdienst geschaffen hat. Diese Entstehung besagt aber noch nichts über die spätere Verwendung gotischer Bibeltexte.

⁵ Nur noch die Schlussseite ist erhalten (ehemals p. 405, die Rückseite ist leer). Edition bei Streitberg 2000, 472–474. Eine ältere Edition bietet Achelis 1900. Vgl. auch Gamber 1968, 126f. und ders. 1961, 110–113.

⁶ Als Zeugnis der liturgischen Leseordnung ordnet dies ein Gamber 1968, 118 und ders. 1961, 115.

hervorgehobenen Abschnittsgrenzen als liturgische Leseabschnitte der *lectio continua* deuten mag.⁷

Dass keine gotischen Messbücher oder Psalterien erhalten geblieben sind, dürfte zum einen am Zufall der Handschriften-Überlieferung und zum anderen an den historischen Rahmenbedingungen im ausgehenden sechsten und siebten Jahrhundert liegen.⁸ Immerhin berichtet bekanntermaßen Walafried Strabo, dass in einigen Gegenden des Balkans noch im neunten Jahrhundert die gotische Sprache beim Gottesdienst gebraucht wurde, und im heutigen deutschen Sprachraum noch mehrere Exemplare der gotischen Bibel aufbewahrt würden.⁹

Erhalten sind darüber hinaus mehrere lateinische Predigten gotischer Bischöfe, die uns zwar keinen Einblick in die Sprache, aber doch immerhin in die Theologie der Goten geben. Am bekanntesten ist hier sicherlich die Sermones-Sammlung des Bischofs Maximinus († nach 428).¹⁰ Von einem Goten stammt aber wahrscheinlich auch ein Homilie-Fragment über Lukas.¹¹

Die *Gotica Bononiensia* würden sich somit in das bekannte liturgische Überlieferungsfeld harmonisch einpassen.¹²

⁷ Vgl. so Gamber 1968, 119.

⁸ Wahrscheinlich hängt der Verlust der restlichen Bestände nicht unwesentlich mit der Verfolgung des Arianismus zusammen. So soll z.B. der westgotische König Rekkared I. († Dezember 601 in Toledo) im Kontext seines Übertrittes zum katholischen Glauben angeordnet haben, alle kirchlichen Bücher der Goten, welche von der „arianischen Häresie befleckt“ seien, zu verbrennen. Vgl. (Ps.-) Fredegarius, *Chronicon* IV 8 (MGH Script. rer. Mer. II, 125; hier entnommen aus Gamber 1961, 122). Auch Giuseppe Restelli postuliert (2001, 94) eine Umwidmung der arianischen Kirchen zu katholischen Gotteshäusern und eine Vernichtung der vermeintlich arianischen Bibeln nach dem Sieg Byzanz’.

⁹ Vgl. Walafried Strabo, *De exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum* 7 (PL 114, 927).

¹⁰ Erhalten in Verona, Biblioteca capitolare, Cod. LI (49) unter den Werken des Maximus von Turin; vgl. Dekkers 1995, Nr. 694–698, ferner auch Gamber, 1961, 116ff. Die Echtheit der Autorenschaft ist aber zweifelhaft; vgl. Kany 2002; Ètaix 1992, 175. Man sollte daher eher von einer anonym überlieferten, wahrscheinlich homoiischen Sammlung sprechen.

¹¹ Vgl. Dekkers 1995, Nr. 704.

¹² Dabei lässt sich für die *Gotica Bononiensia* als terminus ante quem das ausgehende sechste Jahrhundert insofern wahrscheinlich machen, als es sich um die scriptio inferior eines Palimpsestes handelt und die scriptio superior dem sechsten (Finazzi und Tornaghi 2014b, 1) oder siebten Jahrhundert (so Falluomini 2014, 282) zugewiesen wird. Auch paläographische Erwägungen sprechen für die erste Hälfte des sechsten Jahrhunderts. Der Text ist von einer einzigen Hand in scriptura continua „in der nach rechts geneigten Variante der gotischen Schrift“ (Falluomini 2014,

3. Historische und materielle Problematisierungen zur Gattungsbestimmung

Die überlieferungsgeschichtliche Plausibilität eines liturgieaffinen Gesamtkontextes der *Gotica Bononiensia* im Allgemeinen darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Bestimmung des konkreten liturgischen Settings (oder aber eines anderen „Sitz im Lebens“) beziehungsweise der spezifischen Gattung des Textes von der Beantwortung bislang nicht abschließend geklärter Fragen abhängt:

1. Ist der Text ein genuin gotisch abgefasster, oder handelt es sich um eine gotische Übersetzung eines ursprünglich lateinischen oder griechischen Textes?
2. Handelt es sich um einen arianischen oder einen „katholischen“ Text?
3. Ist der Text als Vorlage für den direkten Gebrauch niedergeschrieben oder für die literarische Verbreitung gezielt komponiert worden?

Immerhin lassen sich gewisse historische Wahrscheinlichkeiten und philologische Indizien namhaft machen.

3.1 Frage 1: ein genuin gotischer Text?

Mit Bezug zur ersten Frage darf daran erinnert werden, dass in der Spätantike gerne Predigten der großen, altehrwürdigen Vorbilder aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt wurden. So übertrug Anianus von Celeda (fünftes Jahrhundert) die Predigten des Johannes Chrysostomus; Eustathius Afer (um 440 nach Christus) die Homilien des Basilios von Caesarea. Eine vergleichbare Übersetzung aus einer der „klassischen“ Sprachen ins Gotische ist – zumal angesichts mehrerer bilingualer Fragmente der gotischen Überlieferung – keinesfalls a priori auszuschließen.¹³ Dies gilt umso mehr, als es zumindest im

282) geschrieben, wie wir sie auch vom *Ambrosianus B* her kennen (vgl. Falluomini 2014, 283). Die Datierung in das sechste Jahrhundert scheint darüber hinaus historisch plausibel. Geht man – siehe aber unten – mit der bisherigen Forschung von einer arianischen Provenienz aus (so Falluomini 2014, 285), so müsste für die Entstehung des Textes als *Terminus ante quem* die Zeit vor dem Ende des gotisch-byzantinischen Krieges (553 n.Chr.) und dem Ende des gotischen Reiches angenommen werden, dem eine katholische Übernahme der Kirchen folgte (vgl. Falluomini 2014, 286 Anm. 31).

¹³ Von entsprechenden sprachlichen Fähigkeiten in Italien muss ausgegangen werden. Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang u.a. auf die an Theoderich gerichtete Notiz des Cassiodor, dass ein Senator Cyprianus (oder Ciprianus) seine *familia* mehrsprachig erziehen ließ: „*instructus enim trifariis linguis non tibi Graecia quod novum ostentaret invenit nec ipsa, qua nimium praevalet, te transcendit argutia*“ (*Variae* V 40,5 [CChr.SL 96, 216]).

lateinischen Westen gerade im sechsten Jahrhundert nicht unüblich war,¹⁴ dass ein Diakon aus den Homilien der Väter (*homiliae sanctorum*) vorlas, wenn der Bischof oder der ermächtigte Presbyter verhindert war.¹⁵ In diesem Zusammenhang gilt es als nicht unwahrscheinlich, dass die Predigten in der jeweiligen Landessprache vorgelesen wurden.¹⁶

Freilich deutet jenseits dieser theoretischen Möglichkeiten die Sprache des Fragmentes (den bisherigen Untersuchungen zufolge) am ehesten auf einen gotischen Verfasser,¹⁷ und damit auf ein originär gotisches Werk hin.¹⁸ Dieser Position möchte sich der vorliegende Beitrag insofern gerne anschließen, als wir kein eindeutiges¹⁹ Zeugnis einer literarisch überlieferten gotischen Übersetzung besitzen. Gleichwohl sei methodisch kritisch angemerkt, dass es sich bei den *Gotica Bononiensia* durchaus auch schlicht um eine gelungene gotische Übertragung einer griechischen oder lateinischen Vorlage handeln könnte. Die bekannte *Homilia*

Vgl. Theodoret, *Historia ecclesiastica*, V 31: „Da er [Johannes Chrysostomus] außerdem das scythische Volk in den Netzen des Arianismus gefangen sah, suchte er auch seinerseits dieser Not abzuhelpen und ersann ein Mittel, sie für die Kirche zu gewinnen. Er stellte nämlich Priester, Diakonen und Vorleser der heiligen Schriften auf, die deren Sprache redeten, wies ihnen eine eigene Kirche zu und gewann durch sie viele der Irrenden. Häufig begab er sich auch selbst dorthin und predigte mit Hilfe eines Dolmetschers, der beider Sprachen mächtig war, und veranlaßte solche, welche die Gabe der Rede hatten, das Gleiche zu tun. Diese Tätigkeit übte er beständig drinnen in der Stadt und gewann viele der Irregeleiteten dadurch, daß er den Nachweis führte für die Wahrheit der apostolischen Predigt.“ (Übersetzung entnommen aus: Seider 1926, 313).

¹⁴ Dies lässt sich gut verfolgen für den gallischen Raum und für die gallikanische Messe. Vgl. hierzu Jungmann 1958, 586.

¹⁵ Inwieweit bereits die Übersetzung als Literarisierung der Gattung verstanden werden darf (vgl. so Marti 2012, X), und inwieweit die Gattung dadurch automatisch ihren liturgischen Kontext verliert (vgl. so aber mit Bezug auf Rufins Übersetzung der Basilien-Homilien Marti ebd.), wird die Forschung meines Erachtens noch zu klären haben.

¹⁶ Eine konkrete Vorschrift diesbezüglich findet sich freilich erst in den karolingischen Reformsynoden von 813 n.Chr. Demzufolge solle eine Übersetzung erfolgen „*in rusticam Romanam linguam aut Theotiscam, quo facilius cuncti possint intelligere quae dicuntur*“ (Synode von Tours, *Canon 17* (Mansi XIV, 85); vgl. ähnlich die Synode in Reims, *Canon 15* (Mansi XIV, 78); hier entnommen aus Jungmann 1958, 586 Anm. 17).

¹⁷ So Falluomini 2014, 285. Allerdings besitzen wir meines Erachtens zu wenige historische Informationen über die Verbreitung der gotischen Sprache bei Nichtgoten und vor allem keine diesbezüglichen Sprachproben, welche uns eine abschließende Bewertung erlauben würden.

¹⁸ So Falluomini 2014, 285.

¹⁹ Zu beachten ist freilich die These einer griechischen Vorlage des Skeireins (Schäferdiek 1981).

*habita in ecclesia Pauli*²⁰ des Johannes Chrysostomos, die in einem gotischen Gottesdienst mithilfe eines gotischen Dolmetschers gehalten wurde, beweist eindeutig nicht nur die Möglichkeit einer gotischen Übersetzung einer griechischen Predigt,²¹ sondern auch den Bedarf an solchen Übertragungen.

3.2 Frage 2: „arianisch“ oder „katholisch-orthodox“?

Für eine arianische Provenienz des Textes hat meines Wissens zuletzt Carla Falluomini votiert.²² Neben allgemein historische Überlegungen²³ verweist sie hierfür auf den Satz (folio 1r, Zeile 12f.): „*nih airus nih aggilus nih andbahts nih ahma | ak silba f(rau)ja qam du nasjan unsis*“ – „*nicht ein Gesandter, nicht ein Engel, nicht ein Diener, nicht ein Geist | (sondern) der Herr selbst kam, um uns zu retten*“. Möglicherweise handelt es sich um eine freie Anspielung auf Jesaja 63,9: „*kein Bote und kein Engel, sondern der Herr selbst rettete sie*“ – „*οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος ἀλλ' αὐτὸς κύριος ἔσωσεν αὐτούς*“. In diesem Fall wäre „*nih andbahts nih ahma*“ eine Erweiterung eines freien Zitates, und man könnte dies als den Versuch werten, den Heiligen Geist eine untergeordnete Rolle zuzuweisen.²⁴

Zwar lässt sich in diesem Fall keine abschließende Sicherheit gewinnen, da die Stelle theoretisch auch literarkritisch „zu heilen“ wäre, denn im folgenden Vers

²⁰ Das ist *homilia VIII (In transfigurationem domini; PG 63, 499–511)*. Vgl. dort insb. col. 501: [...] ἐν τῇ τῶν βαρβάρων γλώττῃ καθὼς ἠκούσατε [...] σήμερον. Vgl. hierzu auch Batiffol 1899, 568f.

²¹ Dabei muss die Übersetzung nicht zwingend in Italien erfolgt sein. Erinnerung darf in diesem Zusammenhang an die Gründung einer katholisch/orthodox-gläubigen gotischen Gemeinde in Konstantinopel durch Johannes Chrysostomos. Vgl. hierzu Schäferdiek 2006, 289–292 (beachte auch ebd. die Rolle der gotischen Mönche des Promotusklosters, welche sicherlich zweisprachig waren).

²² So Falluomini 2014, 285. Vgl. diesbezüglich aber auch die Beiträge im vorliegenden Tagungsband.

²³ Die sie selbst methodisch sensibel in einer Fußnote (2014, 285 Anm. 25) einschränkt, insofern nämlich katholisch respektive orthodox gläubige Goten nachweisbar sind. Vgl. zu dieser Thematik Schäferdiek 2001; Brown 2007; Berndt und Steinacher 2014.

Zu verweisen ist auch auf das Beispiel einer Gotin, die vom arianischen zum katholischen Glauben konvertierte und sich nun verfolgt fühlte (so der Bericht bei Cassiodor, *Variae* 10,26 [CChr.SL 96, 407f.]).

²⁴ In diesem Fall könnte man sogar erwägen, die Autoren im Umfeld der arianischen Fraktion der Pneumatomachen zu suchen, welche explizit behaupteten, der Heilige Geist sei ein Geschöpf wie der Sohn. Jedoch bleibt die theologische Interpretation dieser Stelle schwierig und sollte nicht alleine mit Hinblick auf das arianische Verständnis des Heiligen Geist erfolgen. So ließe sich ausgehend vom Begriff *andbahts* / „Diener“ auf eine generelle Subordinations-Theologie schließen, da diese Bezeichnung zum Beispiel bei Justin (*Dialog cum Tryphone*, passim) mehrfach für Christus gebraucht wird.

Jesaja 63,10 wird der Heilige Geist genannt.²⁵ Jedoch müsste man in diesem Fall dem gotischen Autor eine recht unüberlegte Übernahme unterstellen, da in Jesaja 63 der Heilige Geist (der alttestamentlichen Theologie entsprechend) als Wirkmacht beziehungsweise Geistigkeit Gottes verstanden wird, was der Gegenüberstellung „*nih ahma ak silba frauja*“ deutlich entgegenläuft.

Aufgrund dieser Phrase liegt daher für den Text der *Gotica Bononiensia* ein arianischer Autor durchaus nahe. Weitere textimmanente Indizien wären freilich wünschenswert.²⁶

3.3 Frage 3: Vorbereitende Notiz oder literarisches Werk?

Anlass und ursprüngliche Motivation der schriftlichen Fixierung des Textes der *Gotica Bononiensia* werden sich auf Basis des erhaltenen Textbestandes kaum namhaft machen lassen. Ausgehend von der Charakterisierung als Predigt (und damit einer nach heutiger Wahrnehmung primär mündlichen Kommunikationsform) lässt sich freilich mit Bezug auf die dritte Frage auf zahlreiche Theologen in Spätantike und frühem Mittelalter verweisen, die ihre Predigten zwecks weiterer Verbreitung diktierten oder gar von Anfang an als Predigtvorlage schriftlich verfassten.²⁷ Exemplarisch sei verwiesen auf Fulgentius von Ruspe (467–533 n.Chr.)²⁸ und Martin von Braca (ca. 515–580 n.Chr.)²⁹ – übrigens zwei Bekämpfer der arianischen Theologie³⁰ – sowie auf die bekannten und im Mittelalter stark rezipierten Predigtsammlungen Gregor des Großen († 604

²⁵ Jesaja 63,9b.10: „*In seiner Liebe und seinem Mitleid hat er sie erlöst, hob sie auf und trug sie alle Tage der Vorzeit. Sie aber empörten sich und betrübten seinen heiligen Geist.*“

²⁶ Dies gilt umso mehr, als eine „katholische“ Missionstätigkeit unter Goten belegt ist (vgl. Amory 1997, 244 mit Verweis auf die Goten *Goddas*, *Eutyches*, *Saba* und weitere) und eine entsprechende Predigt durchaus im Rahmen des Möglichen liegt. Die Phrase „*nih ahma*“ wiegt freilich argumentativ schwer und es ist kaum vorstellbar, dass ein katholischer Prediger einen theologisch so besetzten Begriff versehentlich verwendete.

²⁷ Als eher unüblich eingeschätzt wird dagegen die Option, dass ein Prediger seine eigene zu haltende Predigt vorab schriftlich ausarbeitete. Die Argumente hierzu sammelt Thümmel 1994, 115f.; vgl. auch die forschungsgeschichtliche Reflexion der Frage bei Tovar Paz 1994, 31–36.

²⁸ Zu beachten in diesem Kontext insbesondere: *Sermones* (PL 65, 719–750), *Sermones duo Hactenius* (PL 65, 833–842), *Sermones sive in sequentes homilias* (PL 65, 855–954; letztere sind in ihrer Authentizität umstritten).

²⁹ Die Predigtvorlage wurde auf Bitte des Bischofs von Atorga ausgearbeitet, um die heidnische Bevölkerung zu unterrichten. Text: *De correctio rusticorum* (Barlow 1950, 183–203).

³⁰ Vgl. weiterführend Schneyer 1969, 89ff.

n.Chr.). Diese Sammlungen Gregors zeigen zugleich verschiedene Möglichkeiten auf, wie es zur Niederschrift einer Predigt kommen kann. Denn unter den rund vierzig, bereits im Jahr 592 n.Chr. herausgegebene Homilien, befinden sich etwa zwanzig Predigten, welche von Papst Gregor diktiert und von einem *notarius* verlesen wurden, als Gregor gesundheitlich angeschlagen war.³¹ Es existiert aber auch eine zweite Sammlung von Homilien (etwa aus dem Jahre 593 n.Chr.), welche offenkundig von den Hörern mitgeschrieben und erst später von Mönchen zu einer Sammlung zusammengefasst wurden.³²

Die Existenz altdeutscher Predigtsammlungen schließlich lässt die Option zu, dass es vergleichbare Sammlungen auch schon in gotischer Zeit und gotischer Sprache gegeben hat.³³

Die Bestimmung der Gattung der *Gotica Bononiensia* hat jedoch von den materiellen Überresten und dem Text selbst auszugehen. Beides spricht für einen literarischen Charakter des überlieferten Textes. Denn gegen die These, es handle sich um Notizen für die unmittelbare Predigtvorbereitung, spricht die komplette materielle Beschaffenheit³⁴ der Fragmente:³⁵ Erstens wurde der Text auf dem relativ teuren Beschreibstoff Pergament niedergeschrieben. Dies alleine schon lässt vorbereitende Notizen für den akuten Gebrauch unwahrscheinlich werden. Zweitens zeigen die Fragmente des Pergaments eine ordentlich gezogene Blindlinierung, welche eindeutig mit dem gotischen Text korreliert.³⁶ Auch dies deutet eher auf die geplante Abschrift eines als literarisch erachteten Werkes und

³¹ Dabei sind zahlreiche Predigten Gregors offenkundig a priori als Musterpredigten konzipiert und publiziert worden. Vgl. hierzu Kessler 2008, 21.

³² Vgl. hierzu Schütz 1972, 45.

³³ Zu den altdeutschen Sammlungen vgl. Schneyer 1969, 104–106.

³⁴ Die grundlegenden codicologischen Daten finden sich gut zusammengefasst bei Finazzi und Tornaghi 2014b, 1–3.

³⁵ Darüber hinaus ist es diskutabel (wenngleich nicht ausgeschlossen), ob es solche schriftlichen Vorbereitungen gegeben hat. Zu verweisen ist etwa auf das Beispiel des Augustinus, der in seinem 29. Brief einem befreundeten Priester unter anderem den inhaltlichen Aufriss einer selbst gehaltenen Predigt schildert, und dabei mehrfach explizit erwähnt, wie er sich Bibel-Manuskripte geben lässt beziehungsweise zurückgibt, um biblische Zitate einzubringen. Augustinus, *epistula* 29, passim (CSEL 34.1, 114–122). Augustinus arbeitete demnach nicht mit einer notierten Zitatensammlung.

³⁶ Ich danke in diesem Zusammenhang Carla Falluomini für diesen Hinweis und die gemeinsame intensive Durchsicht und Erörterung der hochauflösenden Fotos und des Textes.

gegen die Notizen-These. Drittens schließlich wurden die biblischen Zitate durch Horizontalstriche im linken Marginalbereich (möglicherweise schon vom Schreiber selbst) markiert.³⁷ Dies macht nur Sinn, wenn der Text weitergegeben werden soll (da der Schreiber von ad-hoc-Notizen um den Zitatcharakter seiner Gedankenstütze weiß). Es finden sich zudem Marginalzeichen im Schriftblock.³⁸ Ganz offenkundig wurde der Text in seinem physischen Überlieferungszustand als literarisches Werk aufgefasst, annotiert und rezipiert.

4. Gattungstypische Textmerkmale

Die bisherigen Überlegungen bestätigen die These einer arianischen, möglicherweise genuin gotischen Predigt, und deuten auf einen literarischen Charakter des Textes zumindest in seiner vorliegenden Textausformung. Zahlreiche textimmanente Merkmale unterstützen die Gattungszuordnung „Predigt“, zeigen zugleich aber auch die Probleme dieser Einordnung sowie zu diskutierende Alternativen auf.³⁹

So weist die Sprache Merkmale eines praktischen, pastoraltheologischen Kontextes auf:

1. Der Inhalt besteht aus Bibelziten und einfachen religiösen Begriffen sowie liturgischen Ausdrücken.
2. Es fehlen theologische *termini technici*, wie überhaupt keinerlei philosophische beziehungsweise spekulative Theologie zum Tragen kommt.
3. Die Dichte der Interpunktion könnte auf eine öffentliche Verwendung (Lesung/Predigt) oder generell auf eine Rezeption in einem Plenum hindeuten; jedenfalls würde sie die oben charakterisierte Spracheigentümlichkeit unterstützen.

Freilich können genau diese Indizien auch für andere Gattungen herangezogen werden. Eine hohe Dichte an Bibelziten beziehungsweise Anlehnungen findet

³⁷ Vgl. Falluomini 2014, 283.

³⁸ Vgl. ebd.

³⁹ Bei den folgenden Ausführungen setze ich voraus die Edition von Falluomini 2014. Die hiervon abweichenden Stellen in der revidierten Rekonstruktion von Finazzi und Tornaghi, 2014a (dort pp. 262–265) und 2014b (dort p. 3–9) betreffen die Fragestellung des vorliegenden Beitrages nicht.

sich auch in Teilen der apokryphen und pseudepigraphen Briefliteratur, wie zum Beispiel im dem in der lateinischen Handschriften-Tradition überlieferten Laodizenerbrief. Auch dort findet sich ein (wenngleich gefälschtes) pastoraltheologisches Interesse.⁴⁰ Könnte das vorliegende Fragment nicht ein pseudepigrapher Brief sein? Hiergegen spricht, dass das gotische Fragment keinen Versuch unternimmt, sich an einen kanonischen Brief in irgendeine Weise anzulehnen (anders als zum Beispiel der Laodizenerbrief); die Auswahl der Bibelzitate ist zu weit gestreut und die Thematik im Grunde für einen pseudepigraphen Brief zu wenig praktisch beziehungsweise zu theologisch.

Die Dichte der Bibelzitate könnte überdies auf eine florilegienartige Zusammenstellung deuten. Hiergegen ist aber einzuwenden, dass der Text in seiner inhaltlichen Gesamtheit wie auch in seinem äußeren Layout sämtliche typische Gattungsmerkmale eines Florilegiums vermissen lässt.⁴¹

Gleichwohl darf man nicht übersehen, dass ebenso mindestens ein Moment gegen eine Predigt spricht: Denn ganz typische Floskeln, die auf eine interagierende Kommunikation von Prediger und Publikum hindeuten, wie eindeutige Vokative, Phrasen wie „geliebte Brüder“, „ihr habt gehört“ oder dergleichen finden sich nicht. Jedoch mag dies dem Zufall des überlieferten Textausschnittes geschuldet sein oder könnte auf eine Eigenart des Autors zurückgehen. Denn es gibt meines Erachtens Anzeichen, dass der Autor der *Gotica Bononiensia* versucht, den Rezipienten – sei es Hörer oder Leser – in den gedanklichen Fortgang der Predigt einzubinden, am stärksten vielleicht durch die rhetorische Frage (folio 1r Zeile 17) „Weshalb (*in hvis*)? Deshalb, weil (*in pize*)“ (vgl. ähnlich folio 2r Zeile 12).⁴²

⁴⁰ Im Laodizenerbrief konkret: Dank für den Christenstand der Leser, Warnung vor Irrlehrern, Hinweis auf die Gefangenschaft des Paulus und Mahnungen zur Treue. Zum Brief vgl. Harnack 1905.

⁴¹ Literatur zum Themenkomplex des (spät-)antiken Florilegiums und Hinweise auf überlieferte Sammlungen finden sich bei Sigismund 2003, 50–57.

⁴² Im Sinne einer kritischen Analyse der zu vermutenden Gattung ist hierbei freilich anzumerken, dass solche Phrasen sowohl in Predigten als auch in Briefen vorkommen, und daher keine eindeutige Indizien für eine bestimmte Gattung sein können. Sie sind aber – im Sinne einer negativen Abgrenzung – ein starker Hinweis darauf, dass es sich nicht um eine apokryphe Erzählung handelt (wie man aus dem Beginn von folio 2 erwägen könnte).

Gleiches gilt für weitere Textmerkmale, die offenkundig darauf abzielen, beim Rezipienten Empathie zu erwecken. Besonders auffällig ist in dieser Hinsicht die durch geschickte Zitatenauswahl hervorgerufene, mehrfache Verwendung (also Reizwiederholung) der Phrase „*nasei unsis frauja*“ – „rette uns, oh Herr“. Aber auch die auf folio 1r gebotenen Aufzählungen haben ganz eindeutig das Ziel, die Aufmerksamkeit des Rezipienten auf sich zu ziehen (Zeile 12: „*nih airus nih aggilus nih andbahts nih ahma*“ / „nicht ein Bote, nicht ein Engel, nicht ein Diener nicht ein Geist“; Zeile 15–17: „*ni witop nih praufeteis nih stauos nih piudanos nih reiks*“ / „nicht das Gesetz nicht die Propheten, nicht die Richter, nicht die Könige oder der Herrscher“). Letztendlich ist auch die Aneinanderreihung der jeweils mit *puet* („der du“) eingeleiteten heilsgeschichtlichen Exempla (folio 1v, Zeile 7–15) ein deutliches Indiz für einen ursprünglich rhetorischen Hintergrund des Textes. (Der folio 2 bietet nicht ganz so eindeutige rhetorische Elemente, aber zu verweisen wäre etwas auf die schöne Parallelisierung [folio 2v, Zeile 18–23: „*swa leiks was sa unselja kaein ... galeiks was diabulau ... swa leiks was jah sa unselja nabukaudaunosaur*“].)

In der Summe deuten alle Indizien somit auf eine gattungstechnische Grobbestimmung als „Predigt“.

5. Gattungstechnische Vertiefung

Eine genauere gattungstechnische Erfassung der *Gotica Bononiensia* steht vor dem Problem, dass sich die Philologie – sieht man von einschlägigen Arbeiten etwa Eduard Nordens oder Werner Jaegers ab – erst in den letzten Jahren intensiver mit dem Thema „Predigt“ befasst.⁴³ Auch in der theologischen Forschung liegt das Feld der patristischen Predigtlehre – abgesehen von Untersuchungen zu einzelnen Patres und einigen wenigen gesamtgeschichtlichen Übersichten – weitestgehend brach.⁴⁴ Vor diesem Hintergrund empfiehlt es sich, zumal die antiken und

⁴³ Vgl. so auch den Eindruck von Heinrich Marti in seiner Einleitung zur dritten Predigt des Basilius von Caesarea (2012, IX). Eine gute Übersicht über die Thematik bieten freilich Fiedrowicz 2002 und Sachot 1994; wichtig auch: Mühlenberg und Van Oort 1994a, dort vor allem: dies. 1994b.

⁴⁴ Darstellungen wie die von Hughes Oliphant Old (1998ff.) und Otis Carl Edwards Jr. (2004) sind die rühmlichen Ausnahmen, welche die Regel bestätigen. Insbesondere das Themenfeld der

frühmittelalterlichen Prediger in der Praxis wahrscheinlich gar nicht mehrere Predigtgattungen unterschieden,⁴⁵ auf die feinziselierten Subgattungen zu verzichten, wie sie beispielsweise Hughes Oliphant Old („The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church“) definiert. Denn diese setzen voraus, dass wesentliche historische Fakten wie Ausgangssprache der Predigt, Anlass, Publikum usw. bekannt sind – was aber bei den *Gotica Bononiensia* bislang nicht der Fall ist.

Als Ausweg bietet sich an, für die Beschreibung der äußeren Form einer Predigt auf die gröberen Einteilungen und die Terminologie zurückzugreifen, wie sie vor allem im 19. Jahrhundert mit Hinblick auf die mittelalterlichen Predigten entwickelt wurde,⁴⁶ und die sich im Vergleich zu modernen Einteilungen stärker auf textimmanente Merkmale der Predigt stützt. Methodisch bietet dieser Rückgriff den großen Vorteil, dass alle modernen Definitionen homiletischer Subgattungen direkt oder indirekt von diesen Arbeiten abhängen,⁴⁷ und daher eine gewisse Kompatibilität gegeben ist, welche trotz der methodischen Ausgangsschwierigkeiten den Vergleich der *Gotica Bononiensia* mit anderen Predigttexten ermöglicht.

griechischen Homilie im fünften bis siebten Jahrhundert bietet umfangreiche Desiderate, wie Pauline Allen zu Recht hervorhebt (1998, 202). Für den Bereich der klassischen (Spät-)Antike ist immer noch lesenswert: Olivar 1991; für das Mittelalter: Longère 1983.

⁴⁵ Vgl. Barré 1969, 598: „La distinction des genres n’est donc pas prise en considération par le vocabulaire usuel. Dans les anciens homéliers occidentaux, *omelia* et *sermo* sont devenus pratiquement synonymes“. Bezeichnenderweise äußert sich Augustinus in seinem einflussreichen Werk *De doctrina christiana* (dort insbesondere Buch IV) ausführlich über die Vorbereitungen und die rhetorischen Regeln einer Predigt, ohne die Frage der homiletischen Subgattungen aufzuwerfen.

⁴⁶ Dass selbst die modernen Begrifflichkeiten „alles andere als klar definiert sind und z.B. die immer wieder auftauchenden Begriffe Kommentar oder Predigt ebenfalls Ausdrücke sind, deren Verständnis sich im Horizont ihres heutigen Benutzers herausgebildet hat“ betont bereits Scholten 1996, 255.

⁴⁷ Dabei nimmt über den deutschen Sprachraum hinaus eine herausragende forschungsgeschichtliche Position die Darstellung von Rudolf Cruel (1879) ein. Eine kompakte Übersicht über die Forschungsgeschichte bietet Zajkowski 2010.

5.1 *Homilie versus Sermon*

Demnach können (wenngleich die Übergänge in der Praxis fließend sind)⁴⁸ grundsätzlich zwei inhaltlich divergierende Predigtgattungen unterschieden werden:⁴⁹ Die *Homilie* bezeichnet normalerweise eine Predigt, welche sich auf einen biblischen Text (und zwar in der Regel auf die jeweils aktuelle liturgische Perikope) bezieht, und daher im Wesentlichen Texterklärung ist.⁵⁰ In älteren theologischen Darstellungen zur Predigt firmiert diese Gattung auch als sogenannte „niederer Homilie“.⁵¹ Unabhängig von der Frage der literarischen Gattung könnte man diese Form im Sinne der Praktischen Theologie am treffendsten mit dem internationalen Begriff „biblical preaching“ charakterisieren.⁵² Ein *Sermon* dagegen ist eine Predigt mit oder ohne (Bibel-)Text, die einen besonderen Gegenstand behandelt,⁵³ wie etwa das Glaubensbekenntnis, einzelne Glaubenswahrheiten oder bestimmte Sakramente.⁵⁴ Die ältere

⁴⁸ Vgl. hierzu Frank 1997, 252.

⁴⁹ Auf konfessionell bedingte Unterschiede der Nomenklatur verweist Waznak 1998, 1–13.

⁵⁰ Die Predigtgattung der Homilie lässt sich weiter unterteilen in: a) Regelmäßige Homilie (erklärt einen Bibeltext der Reihenfolge der Verse nach), b) Erzählende Homilie (lässt auf zusammenhängende Erzählungen des Evangeliums eine zusammenhängende Auslegung folgen), c) Unvollständige Homilie (beschränkt sich auf wenige Verse; es handelt sich eher um eine Ansprache), und d) Zusammengesetzte beziehungsweise Zweitheiligste Homilie (bespricht ein Stück aus den Episteln und gibt dann eine summarische Erzählung oder Erklärung des Evangeliums; beide Teile sind aufeinander bezogen). Vgl. hierzu Cruel 1879, 3.

⁵¹ Die Entstehung dieser Gattung ist sehr wahrscheinlich mit Blick auf die jüdische Methode des *Midrash pesher* zu erklären. Vgl. Berger 1992, 173.

⁵² Vgl. McClure 2007, 43.

⁵³ Vgl. so Cruel 1879, 2.

⁵⁴ Aus der Form des Sermons entwickeln sich später die Katechismuspredigten (einen kirchengeschichtlichen Überblick hierzu bietet Jetter 1988). Zum Sermon ist generell anzumerken, dass dieser bibeltextlos sein kann, jedoch gewöhnlich einen biblischen oder patristischen Satz als Vorspruch (*thema*) bietet. Wie bei der Homilie lässt sich die Predigtgattung des Sermons weiter unterteilen: a) Regelmäßiger Sermon (behandelt nur einen Gegenstand und schließt oft mit einer Ermahnung), b) Erzählender Sermon (trägt eine Heiligengeschichte oder einen Text aus einem Evangelium vor und lässt eine Ermahnung folgen), c) Unvollständiger Sermon (ein kürzerer „Regelmäßiger Sermon“ im Mittelalter als *admonitio* oder *exhortatio* bezeichnet; entspricht ungefähr der heutigen Andacht), und d) Zusammengesetzter Sermon (aus ungleichartigen Elementen mosaikartig zusammengefügt; Elemente können sein: Eingang über ein besonderes Thema; Fest-/Heiligtage bzw. Erörterung des Festes; allegorische Erklärung von Figuren/Typen des AT oder der mythologischen Geschichte; Bilder aus der Naturgeschichte). Vgl. hierzu Cruel 1879, 3f.

Predigtlehre spricht auch von „höherer Homilie“. In der modernen Predigtlehre entspricht dies am ehesten dem „doctrinal“ beziehungsweise „topical preaching“.

Die inhaltliche Unterscheidung in *Homilie* und *Sermon* findet sich bereits in mittelalterlichen Überlegungen zur Predigt und wird offenkundig das ganze Mittelalter hindurch so festgehalten.⁵⁵ Inwieweit diese Differenzierung bereits für die ausgehende Spätantike vorausgesetzt werden darf, ist zugegebenermaßen historisch fraglich, theologisch hilft es aber bei der Einordnung eines Textes.

Die sprachliche Form und inhaltliche Disposition dieser Texte kann dabei ganz unterschiedlich sein. Wichtig ist bei der Betrachtung der Gattung vor allem ihre Funktion: innerhalb einer angemessenen Zeitspanne (die freilich auch ganz unterschiedlich interpretiert wird) ist einem theologisch nicht ausgebildeten Publikum ein Glaubensinhalt erfolgreich zu vermitteln.⁵⁶

5.2 Einordnung der *Gotica Bononiensia*

Vor diesem theoretischen Hintergrund ist vor allem auf die Fülle an aneinandergereihten biblischen Zitaten und Anlehnungen zu verweisen, die sich auf folio 1 und folio 2 der *Gotica Bononiensia* jeweils auf einen theologischen Kerninhalt zurückführen lassen, jedoch in den erhaltenen Resten augenscheinlich keinen Versuch unternehmen, eine biblische Perikope, wie sie als Ganzes im Wortgottesdienst verkündigt wird, auszulegen. Vielmehr gruppieren sich die Zitate und Anspielungen auf folio 1 um das Themenfeld „Rettung durch den Herrn“, auf folio 2 steht das Themenfeld „Abfall von Gott und Strafe“ im Fokus. Im Sinne der

⁵⁵ Vgl. Cruel 1879, 2 und die abgrenzende Aussage der *Commendatio* zum *Speculum ecclesiae* des Honorius Augustodunensis († um 1150 n.Chr.): „*Qui ad coelestia inardescunt et alios verbo accendere cupiunt, sunt multi sermones sanctorum, diversae omeliae evangeliorum, passiones martyrum, vitae sanctorum.*“ (PL 172, 1085). Dagegen favorisiert, wie oben dargestellt, die moderne Predigtforschung feiner differenzierte Einteilungen. So listet Ray E. Atwood (2013, 6) mit Verweis auf den Kirchenhistoriker Hughes Oliphant Old (1998ff.) „five major preaching genres“: expository, evangelistic, catechetical, festal and prophetic preaching. Zieleman (1982, 10–12) unterscheidet sogar acht *modi praedicandi*. Dagegen spricht sich Tovar Paz mit Blick auf die literarischen Predigten (ganz ähnlich wie der vorliegende Beitrag) für die Kategorisierung in Tractatus, Sermo und Homilia aus (1994, 18–20 und 83–90). Eine gute forschungsgeschichtliche Übersicht über die Theorie der Predigt bietet nun: Offermann 2010, 12–15.

⁵⁶ Man könnte modern auch von einem Informations-Transfer und von spürbarem Informationsfortschritt auf Seiten der Rezipienten sprechen. Vgl. Marti 2012, IXf.

Definition der Predigtgattungen können wir die Fragmente somit zunächst als „*sermon*“ klassifizieren, also eine Predigt mit thematischer Ausrichtung.⁵⁷

Nicht abschließend klären lässt sich aufgrund des fragmentarischen Überlieferungszustandes die Frage, ob der erhaltene Text Teile einer Predigt oder Abschnitte zweier Predigten überliefert. Auf den ersten Blick erscheint der thematische Spagat beider Teile recht groß. Jedoch lassen sich die gebotenen Exempla beider Teile theologisch durchaus komplementär aufeinander beziehen. So steht aus dem Bereich der biblischen Urgeschichte der Rettung des Noah und des Loth (folio 1v, Zeile 8f.) als negatives Beispiel Kain gegenüber (folio 2v, Zeile 18); aus dem Bereich Exodus die Rettung des Volkes Israel (folio 1v, Zeile 10f.) der Tod des Pharaos (folio 2v, Zeile 19–22); aus dem Buch Daniel die Rettung der drei Jünglinge aus dem Feuerofen (folio 1v, Zeile 12–14) das Schicksal des Nebukadnezars (folio 2v, Zeile 22–26). Die dabei zu beobachtende identische Abfolge der komplementären Exempla spiegelt unter Umständen zwar nur die kanonische bzw. heilsgeschichtliche Abfolge, ist aber auffällig. Somit könnten zwar die Fragmente Teile zweier aufeinander folgende und sich ergänzende Predigten darstellen. Die Zuweisung beider Fragmente zu einer Predigt ist jedoch die einfachere Lösung.

Unabhängig von dieser Frage repräsentieren die Fragmente einen Texttypus, den die klassische deutsche Predigtlehre als „Regelmäßigen Sermon“ bezeichnete. Typische Merkmale dieser Gattung sind die Beschränkung auf ein Thema und das stark mahnende Moment, welches sich oft in einer abschließenden Ermahnung manifestiert. Die erhaltenen Fragmente passen sich in diese Gattungsvorgabe gut ein: Im argumentativen Verlauf von folio 1 zeigt der Prediger unter Verweis auf wichtige Exempla der Heilsgeschichte mit aller theologischen Vehemenz auf, dass Gott die Seinen rettet. Dem folgen auf folio 2 unter Zuhilfenahme der komplementären Beispiele die mahnenden Ausführungen was passiert, wenn man sich hochmütig von Gott abwendet.

⁵⁷ Anfänge der thematischen Predigt finden wir bereits zum Ausgang des vierten Jahrhunderts. Wie für *sermones* typisch, nimmt die thematische Predigt ein Schriftwort zum Ausgangspunkt, um sich dann recht schnell dem Thema zuzuwenden.

5.3 „Sitz im Leben“ der *Gotica Bononiensia*

Unabhängig von der Zuweisung des Textes zu den *sermones* ist mit Hinsicht auf den sogenannten „Sitz im Leben“ eine weitere, parallele Gattungszuordnung vorzunehmen. Handelt es sich bei den Fragmenten um einen *sermo ad populum* – also um eine Predigt für das ‚gemeine‘ Kirchenvolk – oder um einen *sermo ad clerum* – also um eine Predigt für eine (möglicherweise klösterliche oder klerikale) Gemeinschaft?⁵⁸

In der älteren Forschung war man geneigt, die volkssprachigen Predigten der Gruppe der *sermones ad populum* und die lateinischen der Gruppe der *sermones ad clerum* zuzuweisen.⁵⁹ Inwieweit sich diese Ansicht auf Basis des aktuellen Datenbestandes halten lässt, kann im Rahmen des vorliegenden Beitrages nicht geklärt werden, zumal das Ergebnis nicht zwingend für die gotischen Gemeinden gelten muss.⁶⁰

Da uns im erhaltenen Text keine Hinweise auf die intendierten Rezipienten gegeben werden, bleibt nur die spekulative Folgerung auf Basis des gegebenen Inhalts. Dessen theologische Dichte scheint in der Summe für eine *sermo ad populum* zu hoch. Es darf in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden, dass die sogenannte „Verbindung von Altar und Ambo“ auch im sechsten Jahrhundert noch besteht, und die Predigt ein Teil des Wortgottesdienstes ist. Als solcher dient die Predigt nicht unwesentlich der katechetischen Bildung des – sich teilweise noch auf die Taufe vorbereitenden – Kirchenvolkes.⁶¹ Zwar verzichtet der Text auf

⁵⁸ Andere, freilich noch stärker anachronistische Bezeichnungen hierfür wären *collatio ad clerum* und *sermo conventualis*.

⁵⁹ Zugegebenermaßen scheint dies auf die von *Gallus* und *Columban* für den frühen fränkischen Kulturraum überlieferten lateinischen Predigten zuzutreffen. Vgl. Cruel 1979, 4.

⁶⁰ Ein weiteres Indiz könnte sein, dass die *sermo conventualis* eher thematisch geprägt ist. So Frank 1997, 252. Jedoch ist auch dies kein Ausschlusskriterium. Ganz generell ist das Statement von Anthony Dupont hervorzuheben: „preacher-audience analysis‘ is still in its infancy“ (2013, 10).

⁶¹ Dabei ist die jeweilige historische Zusammensetzung des Kirchenvolkes für die Gattungsfrage insofern unerheblich, als die Predigt Teil des öffentlich für jedermann zugänglichen Wortgottesdienstes ist, der aber liturgisch eine klare Funktion besitzt. Wesentlich ist nämlich die primär katechetische Ausrichtung dieses Teiles des Gottesdienstes, der sich unter dem bezeichnenden liturgiegeschichtlichen Namen *missa catechumenorum* deutlich von der *missa fidelium* (der Eucharistiefeier) abhebt, und damit auch der Predigt ein explizit katechetisch-pädagogisches Gepräge verleiht. Der Prediger hat hierauf Rücksicht zu nehmen. Dies ist auch für die gotischen Gottesdienste anzunehmen, insofern – eventuell mit Ausnahme der in dieser Frage undeutlichen römischen Messordnungen – alle westlichen Ordnungen der ausgehenden Antike und

theologische Fachtermini und philosophische Gedankenführungen, aber die enge Abfolge von biblischen Zitaten und Anlehnungen und die damit verbundene Technik des Abrufens intertextueller Bezüge setzt eine derart umfassende Bibelkenntnis voraus, die auch in der späten Antike und dem frühen Mittelalter bei einem „normalen“ Gottesdienstbesucher kaum angenommen werden darf. Selbst wenn wir annehmen wollten, dass Evangelien, Psalter und wichtige Passage der großen Propheten weitestgehend geläufig waren, so ist es doch mehr als fraglich, ob ein gewöhnlicher Laie zum Beispiel die theologisch abgerufene Kontextualisierung des nicht als solches durch eine Einleitung gekennzeichneten Zitates von 1Timotheus 4,10 (folio 1r, Zeile 24f.) oder von 2Timotheus 3,5 (folio 2v, Zeile 15f.) präsent hatte.⁶²

Als Rezipient kommen daher eher die gebildeten Eliten und Kleriker in Frage. Zwar ist die *sermo ad clerum* als eigenständige Gattung tendenziell eher eine Form des frühen und hohen Mittelalters. Aber Ansprachen an den Klerus kennen wir auch aus der Zeit der Kirchenväter. Daher wäre eher historisch zu fragen, ob wir jenseits des Klosters in Konstantinopel gotische Communities nachweisen

des frühen Mittelalters eine Entlassung der Katechumenen vorsehen und die Predigt dem Wortgottesdienst zuweisen (vgl. ausführlich Meyer 1989, 153–177, insb. 156 [altgallische Liturgie], 159 [mozarabische Liturgie], 162f. [ambrosianische Liturgie] und 177 [römische Messe im vierten bis sechsten Jahrhundert]; auch der ostkirchliche Wortgottesdienst sieht in der Regel eine Entlassung der Katechumenen vor Beginn der Eucharistiefeier vor. Zwar wird der ursprüngliche Sinn der *missa catechumenorum* mit Ausweitung der Kindertaufe und dem damit verbundenen Hinfälligwerden des alten Katechumenenstandes im Übergang von der Spätantike zum Mittelalter zunehmend verdunkelt, der Charakter der katechetischen Vorbereitung der Gläubigen bleibt aber erhalten und gewinnt durch die Missionsbestrebungen ab der karolingischen Epoche neue Relevanz. Zu Predigtsammlungen der karolingischen Zeit vgl. am eindrucklichsten immer noch Schubert 1921, 652–654.

⁶² Dabei sind Anspruch und historische Wirklichkeit zu beachten. Die äußere Situation skizziert trefflich Lang 2014, 71 (mit Quellenhinweisen in Anm. 40 und 41): „Während der Schüler beim Unterricht den antiken Text vor sich hat (oftmals vom Lehrer eigens diktiert), wird im Gottesdienst der Text nur vorgelesen; der Predigthörer hat kein Exemplar des ausgelegten Textes in der Hand. Also muss er gut vorbereitet sein. Johannes Chrysostomus im 4. Jahrhundert fordert von seinen – offenbar vornehmlich männlichen – Zuhörern die Lektüre des auszulegenden Textes bevor sie zur Kirche gehen, seien doch «der Rätsel so viele». Dagegen denkt Origenes – völlig weltfremd – an ein täglich einstündiges häusliches Bibelstudium des Laien als generelle Vorbereitung.“ Demnach hatten die Gläubigen die Texte normalerweise nicht hinreichend präsent!

können,⁶³ in die ein solcher Text Verwendung gefunden haben könnte. Jedenfalls spricht das allgemeine geistesgeschichtliche Klima des sechsten Jahrhunderts für die Plausibilität einer entsprechenden Annahme: So darf auf das Beispiel *Cassiodors* (ca. 485–580 n.Chr.) verwiesen werden, der nach seinem Rückzug aus dem politischen Geschäft das *Vivariense* – eine kleine geistliche Gemeinschaft – gründete, und dort unter anderem eine Bibliothek mit Bibelkommentaren und weiterer theologischer Literatur vorhielt.⁶⁴ Ein Mitglied der Gemeinschaft war kein geringerer als *Jordanes*, der (möglicherweise gothische) Autor der *Getica*.

Die vorliegenden Fragmente könnten daher Teil einer Predigtsammlung einer solchen Gemeinschaft gewesen sein. Als solche aus dem direkten liturgischen Umfeld in einen literarischen Kontext transformiert und auf ein dauerhaftes Beschreibmaterial niedergeschrieben, boten sie Anlass für die Auszeichnung der Bibelzitate. Meines Erachtens erklärt diese Einschätzung am besten den äußeren Überlieferungszustand des Textes in Verbindung mit dem gegebenen Inhalt.

5.4 Weiterführende Erwägungen

Der fragmentarische Überlieferungszustand des Textes lässt eine weitere Überlegung zu. Denkbar ist nämlich auch, dass die Gattung der *Gotica Bononiensia* in einer literarischen Weiterentwicklung der antiken Predigt beziehungsweise in einer Gattungsmischform zu suchen ist, nämlich im sogenannten katechetischen Kommentar. Dass zwischen den Formen von katechetischen Kommentaren und Predigten kaum ein Unterschied zu machen ist,⁶⁵ kann man forschungsgeschichtlich sehr schön daran sehen, dass diese Texte selbst von

⁶³ Auf die Nennung eines gewissen Mönchs (*monazontos*) *Arpulas* in einem „Arian Gothic liturgical calendar“ für die Jahre um 369/375 n.Chr. verweist Mathisen 2014, 151. Es ist aber fraglich, ob dies als Indiz für das italienische Gotentum gelten darf. Außerdem wird dieser Kalender nicht näher identifiziert, so dass eine Nachprüfung nicht möglich ist; er bezieht sich aber recht offenkundig auf griechischsprachige Einträge eines Menologions, welche sich auf gotische Märtyrer beziehen. Vgl. Nigro 2012, 214, mit Verweis auf Stutz 1966, 71. Es handelt sich um einen Märtyrerbericht für die Menologionüberlieferung vom 26. März, von dem mehrere Fassungen existieren. Vgl. hierzu ausführlich Schäferdiek 1993, 340f.

⁶⁴ Vgl. Lang 2014, 84. Auch Gregor der Große zog sich, gerade einmal Mitte Dreißig, von seinen politischen Ämtern zurück und wandte sich dem mönchischen Lebensideal zu (575–579 n.Chr.), bevor er ins stadtrömische Diakonenkollegium berufen wurde (vgl. Kessler 2008, 20).

⁶⁵ Bereits Hermann Jordan wies darauf hin, dass „Kommentar und Homilie exegetischer Art [so] dicht beieinander liegen, [daß sie] zum Verwechseln ähnlich sind“ (1911, 191).

modernen Herausgebern teils mit dem Titel „Kommentar“, teils mit dem Titel „Predigt“ (oder „Homilie“) versehen werden.⁶⁶ In der Tat ist die Grenze fließend und ergibt sich weniger aufgrund von äußeren Textmerkmalen/ Gattungsgesetzen, als vielmehr hinsichtlich des intendierten Publikums und der katechetischen Absicht des Autors.⁶⁷

In der Praxis sind homiletische bzw. katechetische Bibelkommentare vielfach nichts anderes als verschriftlichte Predigtreihen.⁶⁸ Man könnte auch mit der älteren Forschung von predigtartigem Kommentar sprechen.⁶⁹ Derartige Texte unterscheiden sich von der formalen Gestaltung her grundsätzlich nicht von einer Predigt, zumal es sich in der Regel um wenig redigierte Mitschriften einer gehaltenen Predigt handelt. Als Publikation im engeren Sinne tragen sie aber einen weitaus stärkeren literarischen Charakter. Wie schon bei der Annahme einer schriftlichen, am ehesten im Rahmen einer Sammlung fixierten Predigt, würde dies erklären, warum wir in den *Gotica Bononiensia* einen Text vorliegen haben, der wenig literarisch wirkt, der aber anscheinend als literarisches Schriftstück (siehe Textauszeichnungen und codicologischen Hintergrund) genutzt wurde.⁷⁰

⁶⁶ Vgl. auch die Notiz von Alf Härdelis (1988, 113): „Die für das Mönchtum bezeichnendsten literarischen Formen sind jedoch die Predigten und die Predigtsammlungen und die Bibelkommentare. Diese Formen unterscheiden sich in Bezug auf Sprache, Inhalt und Entstehungsweise nicht wesentlich voneinander. [...] Viele dieser Kommentare zeigen auch in ihrer überlieferten Form deutlich, daß sie ursprünglich auf Verkündigungssituationen zurückgehen.“

⁶⁷ Folgt man einer diesbezüglichen Aussage von Origenes, so dient die Homilie beziehungsweise Predigt vor allem der elementaren Unterweisung, Einstimmung und seelischen Reinigung der Glaubensanfänger. Schwierige Themen sind daher zu vermeiden. Diese sind dann Inhalt der theologischen Kommentare, welche sich an die bereits spirituell gereiften Christen wenden und diesen helfen, über die moralischen Aspekte hinausgehend den Glauben auch philosophisch zu durchdringen. Vgl. Lang 2014, 71, mit Verweis auf Jacobsen 2012; ähnlich King 2005, 11. Gerade bei Origenes fällt die Trennung aber schwer, Éric Junod verweist mit Blick auf die analoge philologische und hermeneutische Methode des Kirchenvaters in beiden Gattungen zurecht auf die pointierte Aussage François Fourniers, dass es sich bei den Homilien des Origenes um als Predigt gehaltene Kommentare handle (1994, 51). Der Unterschied zwischen Predigt und Traktat lag für Origenes anscheinend im Wesentlichen im intendierten Rezipienten.

⁶⁸ Die bedeutendsten Bibelkommentare dieser Gattung stammen von den drei bemerkenswertesten Predigern der alten Kirche: Origenes, Johannes Chrysostomus und Augustinus.

⁶⁹ Vgl. so die christliche Literaturgeschichte von Jordan (1911, 191).

⁷⁰ Als konkrete Parallele zu den Fragmenten der *Gotica Bononiensia* lassen sich die Predigten bzw. homiletische Kommentare des (zugegebenermaßen chronologisch weitaus früheren) Origenes ins Feld führen. Auch bei ihm finden wir ausufernde Anhäufungen von Bibelziten und Anspielungen

6. Fazit

In der Summe der textlichen Indizien und historischen Plausibilitäten ist die Zuordnung der *Gotica Bononiensia* zur Gattungsfamilie der Predigt evident. Dabei ist der Text im Sinne der klassischen Predigtlehre der Gruppe der *sermones*, genauerhin dem „Regulären Sermon“ zuzuweisen. Mit Blick auf die aktuelle Nomenklatur der Pastoraltheologie ließe sich die Gattungsform des Textes am ehesten unter den „thematischen“ Predigten oder „topical preaching“ subsumieren. Ganz offenkundig handelt es sich um eine Predigt, die jenseits ihrer ursprünglichen, mutmaßlich mündlichen Kommunikationssituation ein literarisches Eigenleben entwickelte und schriftlich – am ehesten im Rahmen einer Sammlung – tradiert und rezipiert wurde.

Weitergehende Schlussfolgerungen erscheinen zum gegenwärtigen Zeitpunkt der Erforschung der *Gotica Bononiensia* zu gewagt, zumal eine dezidierte theologische Auswertung des Textes noch aussteht. Die ausgesprochen bibeltheologische Ausrichtung vermag aber nicht nur bei Exegeten und Textkritiker, sondern auch in anderen historisch orientierten Fächern der Theologie Interesse zu wecken. Es bleibt daher zu hoffen, dass sich in naher Zukunft noch weitere Funde dieser Art ergeben, und sich so die Möglichkeit eröffnet, tiefere Einblicke in die Glaubensinhalte und in die gelebte Glaubenspraxis des gotischen Volkes zu gewinnen.

Literatur

- Achelis, Hans. 1900. Der älteste deutsche Kalender. *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 1, 308–335.
- Allen, Pauline. 1998. The Sixth-Century Greek Homily: A Re-assessment. In: M.B. Cunningham und P. Allen (Hrsg.), *Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 201–225.
- Amory, Patrick. 1997. *People and identity in Ostrogothic Italy 489–554*. Cambridge: Cambridge University Press (repr. 2003).
- Atwood, Ray E. 2013. *Masters of Preaching: More Poignant and Powerful Homilists in Church History*. Lanham, MD: Hamilton.

(vgl. Lang 2014, 72), die aber – nicht anders als bei unserem Fragment – geschickt miteinander verknüpft werden.

- Barlow, Claude W. 1950. *Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia*. New Haven: Yale University Press.
- Barré, Henri. 1969. Homéliers. *Dictionnaire de Spiritualité* 7, 597–606.
- Batiffol, Pierre. 1899. De quelques homélies de S. Jean Chrysostome et de la version gothique de écritures. *Revue Biblique* 8, 566–572.
- Berndt, Guido M. und Roland Steinacher. 2014. The ecclesia legis Gothorum and the Role of ‘Arianism’ in Ostrogothic Italy. In: G.M. Berndt und R. Steinacher (Hrsg.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*. Farnham: Ashgate, 219–230.
- Berger, Klaus. 1992. Antike Rhetorik und christliche Homiletik. In: C. Colpe, L. Honefelder und M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Spätantike und Christentum. Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit*. Berlin: Akademie Verlag, 173–187.
- Brown, Thomas. 2007. The Role of Arianism in Ostrogothic Italy: The Evidence from Ravenna. In: S.J. Barnish und F. Marazzi (Hrsg.), *The Ostrogoths from the Migration Period to the Sixth Century: An Ethnographic Perspective*. Woodbridge: Boydell, 417–441.
- Cruel, Rudolf. 1879. *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*. Detmold: Meyersche Hofbuchhandlung (Nachdruck 1966. Hildesheim: Olms).
- Dassmann, Ernst. 1998. Pastorale Anliegen bei Ambrosius von Mailand. In: L.F. Pizzolato und M. Rizzi (Hrsg.), *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant’ Ambrogio*. Mailand: Vita e Pensiero, 181–206.
- Dekkers, Eligius und Aemilius Gaar. 1951 (²1961; ³1995). *Clavis patrum latinorum*. Brügge: Sint-Pietersabdij Steenbrugge (3. Aufl. Turnhout: Brepols).
- Dupont, Anthony. 2013. *Gratia in Augustine’s Sermones Ad Populum During the Pelagian Controversy: Do Different Contexts Furnish Different Insights*. Leiden: Brill.
- Edwards, Otis Carl Jr. 2004. *A History of Preaching*. 2 vols. Nashville, TN: Abingdon.
- Ètaix, Raymond. 1992. Sermons ariens inédits. *Recherches augustiniennes* 31, 143–179.
- Falluomini, Carla. 2014. Zum gotischen Fragment aus Bologna. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 142, 281–305.
- Finazzi, Rosa Bianca und Paola Tornaghi. 2013. Gothica Bononiensia: Analisi Linguistica e filologica di un nuovo documento. *Aevum* 87, 113–155.
- Finazzi, Rosa Bianca und Paola Tornaghi. 2014a. Alcune riflessioni sul palinsesto gotico-latino di Bologna. In: C. Falluomini (Hrsg.), *Intorno alle saghe norrene*. Alessandria: Edizioni dell’Orso, 229–265.

- Finazzi, Rosa Bianca und Paola Tornaghi. 2014b. Gothica Bononiensia: A New Document Under Linguistic and Philological Analysis. *Interdisciplinary Journal for Germanic Linguistics and Semiotic Analysis* 19, 1–56.
- Fiedrowicz, Michael. 2002. Homilie. *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 3. Auflage, 299–300.
- Frank, Isnard W. 1997. Predigt VI. *Theologische Realenzyklopädie*, 248–262.
- Gamber, Klaus. 1988. *Die Liturgie der Goten und der Armenier. Versuch einer Darstellung und Hinführung*. Regensburg: Pustet.
- Gamber, Klaus. 1968. *Codices Liturgici Latini Antiquiores*. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag.
- Gamber, Klaus. 1962. Die gotisch-griechische Liturgie. *Heiliger Dienst* 16, 33–44.
- Gamber, Klaus. 1961. Die Liturgie der Goten. Versuch einer Darstellung des griechisch-gotischen Ritus. *Ostkirchliche Studien* 10, 109–135.
- Härdelis, Alf. 1988. Monastische Theologie – eine »praktische« Theologie vor der Scholastik. *Münchener Theologische Studien* 39, 108–120.
- Harnack, Adolf. 1905. *Die apokryphen Briefe des Paulus an die Laodicener und Korinther*. Bonn: Marcus und Weber.
- Jacobsen, Anders-Christian. 2012. Conversion to Christian Philosophy – The Case of Origen’s School in Caesarea. *Zeitschrift für Antikes Christentum* 16, 145–157.
- Jetter, Werner. 1988. Katechismuspredigt. *Theologische Realenzyklopädie* 17, 744–786.
- Jordan, Hermann. 1911. *Geschichte der altchristlichen Literatur*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- Jungmann, Josef Andreas. 1958. *Missarum Sollemnia*, 4. Auflage. Freiburg: Herder.
- Junod, Éric. 1994. Wodurch unterscheiden sich die Homilien des Origenes von seinen Kommentaren? In: E. Mühlenberg und J. Van Oort (Hrsg.), *Predigt in der Alten Kirche*. Kampen: Kok Pharos, 50–81.
- Kany, Roland. 2002. Maximinus, Gotenbischof. *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 3. Auflage, 495.
- Kessler, Stephan Chr. 2008. Präsenz und Verwendung der Heiligen Schrift bei Gregor dem Großen. In: P. Carmassi (Hrsg.), *Präsenz und Verwendung der Heiligen Schrift im christlichen Frühmittelalter: exegetische Literatur und liturgische Texte*. Wiesbaden: Harrassowitz, 17–31.
- King, J. Christopher. 2005. *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture*. Oxford: Oxford University Press.
- Lang, Bernhard. 2014. Die Bibelkommentare der Kirchenväter (ca. 200–600). Kleines Kompendium mit Forschungsstand und Beispieltexen. In: D. Kästle und N. Jansen (Hrsg.), *Kommentare in Recht und Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck, 57–97.
- Longère, Jean. 1983. *La prédication médiévale*. Paris: Études Augustiniennes.

- Markschies, Christoph. 2006. *Das antike Christentum: Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*. München: Beck.
- Marti, Heinrich. 2012. *Basilios von Caesarea / Rufinus von Aquileia, Nosce te ipsum ... animam tuam ... deum. Predigt 3 des Basilios Caesariensis in der Übersetzung des Rufinus*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Mathisen, Ralph W. 2014. Barbarian 'Arian' Clergy, Church Organization, and Church Practices. In: G.M. Berndt und R. Steinacher (Hrsg.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*. Farnham: Ashgate, 145–191.
- McClure, John S. 2007. *Preaching Words: 144 Key Terms in Homiletics*. Louisville/London: Westminster John Knox Press.
- Meyer, Hans Bernhard. 1989. *Eucharistie. Geschichte, Theologie, Pastoral*. Regensburg: Pustet.
- Mühlenberg, Ekkehard und Johannes van Oort (Hrsg.). 1994a. *Predigt in der Alten Kirche*. Kampen: Kok Pharos.
- Mühlenberg, Ekkehard und Johannes van Oort. 1994b. 'Predigt in der Alten Kirche': Rückblick und Ausblick. In: Mühlenberg/van Oort 1994a, 123–128.
- Nigro, Giovanni Antonio. 2012. Dinamiche multiethniche e interreligiose oltre il limes danubiano Niceta, Inna e altri martiri goti. *Classica et Christiana* 7, 201–220.
- Offermann, Julia. 2010. "Sie aber begriffen nichts davon, und der Sinn der Rede war ihnen verborgen, und sie verstanden nicht, was damit gesagt war": *Quinquagesimalpredigten über Lk 18,31–43 von Gregor bis Luther*. Berlin: Logos, 2010.
- Old, Hughes Oliphant. 1998ff. *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church*. 7 Bände. Grand Rapids: Eerdmans.
- Olivar, Alexandre. 1991. *La predicación cristiana antigua*. Barcelona: Herder.
- Restelli, Giuseppe. 1989. La Bibbia gotica: tecnica e stile della traduzione. In: M.G. Profeti et al. (Hrsg.), *Muratori di Babele*. Mailand: Franco Angeli, 127–149.
- Restelli, Giuseppe. 2001. La Bibbia gotica in Occidente. In: A. Zironi (Hrsg.), *Wentilseo – I germani sulle sponde del mare Nostrum. Atti del convegno internazionale di studi, Padova, 13–15 ottobre 1999*. Mailand: Unipress, 83–100.
- Sachot, Maurice. 1994. Homilie. *Reallexikon für Antike und Christentum* 16, 148–175.
- Schäferdiek, Knut. 1981. Die Fragmente der 'Skeireins' und der Johanneskommentar des Theodor von Herakleia. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 110, 175–193 (Nachdruck in: K. Schäferdiek, 1996, *Schwellenzeit: Beiträge zur Geschichte des Christentums in Spätantike und Frühmittelalter*. Berlin/New York: De Gruyter, 69–87).
- Schäferdiek, Knut. 1993. Märtyrerüberlieferungen aus der gotischen Kirche des vierten Jahrhunderts. In: H.C. Brennecke, E.L. Grasmück und Chr. Marksches

- (Hrsg.), *Logos. FS Luise Abramowski*. Berlin/New York: De Gruyter, 328–360 (Nachdruck in: K. Schäferdiek, 1996, *Schwellenzeit: Beiträge zur Geschichte des Christentums in Spätantike und Frühmittelalter*. Berlin/New York: De Gruyter, 169–202).
- Schäferdiek, Knut. 2001. Die Anfänge des Christentums bei den Goten und der sogenannte gotische Arianismus. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 112, 295–310.
- Schäferdiek, Knut. 2006. Johannes Chrysostomos und die ulfianische Kirchensprache. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 117, 289–296.
- Schneyer, Johann Baptist. 1969. *Geschichte der katholischen Predigt*. Freiburg i.Br.: Seelsorge.
- Scholten, Clemens. 1996. Titel – Gattung – Sitz im Leben. Probleme antiker Bibelauslegung am Beispiel der griechischen Hexaemeronsschriften. In: G. Schöllgen und C. Scholten, *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum: Festschrift Ernst Dassmann*. Münster: Aschendorff, 254–269.
- Schubert, Hans von. 1921. *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter*, Tübingen: Mohr.
- Schütz, Werner. 1972. *Geschichte der christlichen Predigt*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Seider, Andreas. 1926. *Des Bischofs Theodoret von Cyrus Kirchengeschichte: Aus dem Griechischen übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Andreas Seider*. München: Kösel & Pustet.
- Sigismund, Marcus. 2003. *Über das Alter: Eine historisch-kritische Analyse der Schriften Über das Alter/περι γήρωος von Musonius, Favorinus und Iuncus*. Frankfurt: Peter Lang.
- Streitberg, Wilhelm. 2000. *Die Gotische Bibel. Band 1: Der gotische Text und seine griechische Vorlage. 7. Auflage, hrsg. v. P. Scardigli*. Heidelberg: Winter.
- Stutz, Elfriede. 1966. *Gotische Literaturdenkmäler*. Stuttgart: Metzler.
- Thümmel, Hans Georg. 1994. Materialien zum liturgischen Ort der Predigt. In: E. Mühlenberg/van Oort 1994a, 115–122.
- Tovar Paz, Francisco Javier. 1994. *Tractatus, sermones atque homiliae el cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*. Cáceres: Universidad de Extremadura.
- Waznak, Robert P. 1998. *An Introduction to the Homily*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Zajkowski, Robert W. 2010. Sermons. In: A. Classen (Hrsg.), *Handbook of Medieval Studies: Terms – Methods – Trends*, vol. I. Berlin/New York: De Gruyter, 2077–2086.
- Zieleman, Gerrit C. 1982. Das Studium der deutschen und niederländischen Predigten des Mittelalters. In: K.O. Seidel (Hrsg.), *Sô predigent etelîche: Beiträge zur deutschen und niederländischen Predigt im Mittelalter*. Göppingen: Kümmerle, 5–48.

Sermo Bononiensis

Die Abkürzungen der Editionen der antiken und patristischen Literatur entsprechen den *Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG⁴* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), die Werktitel orientieren sich an den Vorgaben von *Thesaurus Linguae Graecae* und *Thesaurus Linguae Latinae*.

Die Werktitel der mittelalterlichen Autoren sowie die Abkürzungen der benutzten Editionen orientieren sich am *Repertorium ‚Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters‘* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (online unter: <http://www.geschichtsquellen.de/index.html> [letzter Abruf 23.6.2015]).

The Bologna Fragments and Homoianism

Brendan WOLFE

Summary: The Bologna Fragments' language of attestation suggests a link to the Homoianism espoused by Wulfila and the Gothic kingdoms. This paper offers a brief treatment of the Homoian movement to deter misconceptions and differentiate it from Arianism. It turns then to the consideration of a few passages with potentially Trinitarian implications, and concludes that whatever the Fragments are about, they not only do not treat Trinitarian theology, but were not written in a context in which such ideas were in dispute. Finally, it notes the *topos* of race in one catena of the first folio.

The Gothic Bologna Fragments contain extensive citations of the Bible, reading both the Old and New Testaments in a Christian way. The document thus declares itself to be unquestionably Christian. In their fragmentary state, however, they do not convey their status as exhortation or argumentation, let alone their position (if any) within theological disputation. Similarly, although the document's Wulfilan language and alphabet, coupled with facts of its material nature, place it among the Gothic groups within the Roman world, its contents are insufficient to determine its political or social relevance, if any. The scholar is therefore entitled to turn to contextual data to condition expectations of the Fragments' meaning.

The discovery of the Bologna Fragments represents an important addition to Gothic studies, and will lead to years of consideration and discussion. This paper will attempt two minor contributions: outlining the actual theological positions associated with Gothic Christianity, and ruling out one possible application of Trinitarian theology to the Fragments.

Christian theology teaches that the Supreme Being is three Persons in one God. Few theologians of any period would claim to explain how this can be so. Most, however, would agree, that there are definable ways in which it cannot be so, which must be rejected for theological or philosophical reasons. Crudely, many of these errors can be expressed as overemphasizing the Oneness or the Threeness, and they were largely demarcated and ruled out in the first centuries of

Christianity's legality. At their extremes, the former would vitiate the individuality of the Father, the Son, and the Holy Spirit, while the latter would stray into polytheism.

Circa AD 320, the presbyter Arius objected to a formulation concerning the Trinity used by his bishop, Alexander, Patriarch of Alexandria. This dispute set off a chain of events which led to the Council of Nicaea, the first imperially sponsored church council. Because of this teleology, there is a tradition of beginning studies of the Trinitarian controversies with this event, and to regard Arius' own asseveration as either a *nova res* or the first indication of a split long present but unremarked. In Late Antiquity, however, other interpretive frameworks were sometimes employed. For example, the church historian Socrates reports in his account¹ that Arius understood his own objection in the context of a dispute already advanced: He accused Alexander of 'Sabellianism' or modalistic monarchianism, the doctrine that the *personae* of Father, Son, and Holy Ghost were different modes of the One God, as perceived by the believer, rather than distinct persons – an overemphasis on the Oneness. Since Alexander clearly rejected this imputation, it may be stated that his and Arius' conflict was over what language was suitably phylactic against an opinion both considered false. Alexander, in Arius' mind, knowingly or inadvertently had spoken of God in a way that suggested the error ascribed to Sabellius. Arius, to Alexander, went so far in avoiding modalism as to make an error of his own in the opposite direction – an overemphasis on the Threeness. For Socrates, their dispute is comprehensible only against the background of another controversy, of then still living effect: Alexander and Arius did not mirror the positions of Sabellius and his chief critic, Tertullian; instead, it was different approaches to their common programme of formulating anti-modalistic definitions that led to conflict.

As in Socrates' anti-Sabellian understanding, the church's repudiation of a particular error did not presuppose agreement on how to actuate this repudiation effectively, a pattern seen again after the Council of Nicaea in 325, which rejected and anathematized Arius and his doctrine. A modern scholarly theory of the crisis,

¹ *Ecclesiastical History*, I.V, *Nicene and Post-Nicene Fathers* II.2

which has borne much fruit in German scholarship, situates many participants on both sides of the Trinitarian controversies within the doctrinal tradition of the church father Origen, using his definitions and reviling his opponents. Again, shared use of Origen's vocabulary and premises did not entail agreement on subsequent theological issues.

As the years after Nicaea went by, and councils continued to meet, two general perspectives can be discerned in the church.² One, predominantly Western but including Eastern bishops like Athanasius of Alexandria, regarded Arius' heresy as the most significant threat facing the church's doctrinal purity. The other, largely Eastern and Greek-speaking, was most troubled by the ongoing proponents of modalism, notably Marcellus of Ancyra. By way of analogy, the reader is invited to imagine the politics of his own country, and suspend for a moment his partisan allegiance. There is likely to be a right and a left, even if the two do not map onto other countries' divisions. Within each camp, there are likely to be extremists, perhaps commentators rather than politicians, whose views are not representative of the majority of even their own side. They are tolerated within the camp, however, because of the force with which they smite the shared opponents. Conversely, to the other side, they represent the greatest of bugbears, and the fear that these extreme views are shared by the plurality of one's opponents. Even repudiation by one's opponents may not allay the suspicion that they secretly believe what their extremists argue openly.

Arius was precisely such an extremist, who, because of the power of his critique of modalism, was briefly tolerated by more moderate bishops still concerned with God's Threeness, led by Eusebius of Nicomedia, who consecrated Wulfila.³ In the main, however, they were sincere in rejecting him at Nicaea, and his name is never invoked positively by anyone after his death in 336. Marcellus of Ancyra was his opposite number – an extremist for the other side. The welcome he received in Rome and among Western, Oneness churchmen was utterly consternating to the

² Cf. Brennecke 1988 for the entire period and history, the development of distinctions between Homoians, Homoiousians, Homousians, and Anomians through councils, documents, and politics.

³ Philostorgius, *Ecclesiastical History*, II.5. See Amidon 2007: 20.

Eastern bishops. This then was the situation into which Wulfila became a bishop: prelates who preferred to emphasize the Threeness of the Trinity were tarred as 'Arians', after an extremist among their number whom they had long anathematized, while those who preferred to stress God's Oneness were condemned for their association with Marcellus of Ancyra.

Gradually, the debate crystallized around the relationship in essence (Greek οὐσία) of the Father and the Son. In a development that will surprise anyone still thinking in terms of the political analogy, the moderates from both sides came together under the pressure of the Emperor Constantius II. A formula was agreed which forbade the use of the philosophical word οὐσία, characteristic of Oneness theology, as well as the word ὑπόστασις ('underlying reality' or 'substance'), which was beloved of those who emphasized the Threeness. This anti-philosophical compromise is now called Homoianism, because the relationship between the Father and the Son was described as being 'alike', Greek ὅμοιος. Homoianism was the creed of Wulfila, the state religion of the Roman Empire from the 350s to the 380s, and the Christian system under which the Goths were converted.

In its rejection of both the traditional language of Threeness and the traditional language of Oneness, Homoianism was not simply theological conservatism, but repristination. Its proponents had departed from the theological frameworks that surrounded them, using neither the standard language of the Oneness West or the Threeness East. Why? What were the goals and purposes of the theologians who shaped the Homoian confession? Three to some extent mutually exclusive answers are possible, in my view. They may be termed sincere Biblicism, deliberate obfuscation, or the highest common factor, and all are worth considering when we read the Bologna Fragments.

That Biblicism, coupled with a desire to expunge philosophy from religion, inspired the Homoians, is the primary scholarly view today.⁴ Whether modern scholars' views are coloured by Protestantism, which especially in some of its modern, liberal forms, sets itself against the admixture of philosophy with religion, is open to debate.

⁴ E.g., Wiles 1996: 27.

Meanwhile, deliberate obfuscation was by and large the evaluation of contemporary Nicene, orthodox theologians, and is the justification for polemically burdening Homoians with the name of the extremist Arius. The theory runs that 'ὅμοιος' was so vague and weak a term, that it could represent only a deliberate evasion of the Trinitarian question. As one contemporary memorably quipped, 'the Kingdom of God is like a mustard seed, but not much'.⁵ Thus, Homoians would use their insistence on the word ὅμοιος to mask the fact that they thought there were as many points of unlikeness between the Father and the Son as likeness. They remained distinct from the Anomoians, for whom the most important fact about the Father was His unbegottenness, making the Son unlike Him in any important way. The Homoian antipathy to philosophy would according to this reconstruction be either feigned, or engendered by the tendency of philosophical terms to be used to imply commonality between the Father and Son: οὐσία and ὑπόστασις were both used by some or other of their opponents to describe a degree of Oneness between the Persons unacceptable to the Homoians. Indeed, one scholar has recently argued that attention to the full careers of some of the principal Homoians suggests that the grouping was never theologically committed to the doctrines with which it is associated.⁶

Finally, the statement that the Son is ὅμοιος to the Father can be regarded as a highest common factor, a sort of 'Mere Trinitarianism', intended to prove acceptable to a wide variety of theological positions. In theory, Oneness theologians could read the term ὅμοιος very strongly, while Threeness bishops construed it as restrictively as possible. The Bible was authoritative for all parties to the dispute, and thus, again in theory, a restriction to Biblical language might prevent statements exceeding the authority (or warrant) revelation provided. Homoianism's imposition might therefore have brought peace to a divided church. Every ecclesial communion embraces some degree of diversity of opinion, and some, especially state churches, contain widely divergent theological streams.

⁵ A loose translation of a remark often attributed to Paulinus of Antioch, (e.g., Chadwick 1998: 572), ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν σαγήνη καὶ σπέρματι, καὶ οὐδὲν τούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. *Patrologia Graeca XXVIII.85.A*.

⁶ S. Parvis (2014), pp 49-65.

The idea that the Trinitarian controversies could have been thus calmed seems ridiculous as long as one conceives of the church as the disputant bishops: there was no chance of strident leaders of various parties such as Athanasius and Eunomius agreeing to disagree. There were however other components to the Roman church, some influential, like the Imperial government, and some less so, such as the laypeople in general attendance. It would be pure speculation to try to gauge how actively laypeople identified with the theological labels we have used for bishops and theologians, compared to how much they wished simply for the convulsive discussions to end; no doubt things were different in different locales. The claim can be much better supported, however, that the Imperial authorities valued peace and unity in the church above the triumph of particular doctrines.

The defining characteristic of Homoianism, in any case, is its refusal of non-Biblical, philosophical language to talk about God. Other ideas that are often associated with it are not constitutive of Homoianism, though they might be entailed by it. Often they are formulations which had once been widespread, but gradually came to be regarded as heretical. Entailed by Homoianism is subordinationism, whereby the Trinity has a definite and required hierarchy of rank and honour, the Father above the Son, and the Son above the Spirit. This doctrine is clearly on display in the *Skeireins*, which demonstrates the aversion to Marcellus of Ancyra common to Homoian texts. However, there were also plenty of orthodox subordinationists.⁷

Like the *Skeireins*, the Bologna Fragments contain no direct treatment of Trinitarian issues, which, as the above discussion will have suggested, would be the only sure ground for discerning Homoianism. In the Bologna Fragments, moreover, any distinction among the Persons of the Trinity is elided. When considering Divine actions which the Scriptures (especially the Old Testament) ascribe generically to God, a Trinitarian theologian can either attempt to distinguish among the operations of the Persons, or treat them as having worked

⁷ The *Skeireins* is highly likely to be a translation of a work by Theodore of Heraclea (who died around AD 355), mostly lost to us in Greek, and thus composed prior to the full development of the Homoian position. Its attestation in Gothic is however strong evidence for its circulation and acceptance among Homoians. Cf. Wolfe 2013.

co-operatively. The Bologna Fragments may at first glance appear to opt for the latter course. At 1v 7-9, the author prays to God, who saved Noah: **nasei mik f(rauj)a þuei nauel us swaleikamma midja sweipainais watin g[a]nasides** ‘Save me, O Lord, Thou Who saved Noah out of such water of the deluge.’ At 2r 25-26, the author refers to the culmination of the Creation: **jabai nist g(u)þ bi lvana .[.].þn../.s../.þ. gatawida g(u)þ þana mannan**, ‘If it is not God, of whom ... “God made man”?’

However, even in Scriptural passages where the Second Person of the Trinity is clearly indicated, the Bologna Fragments often refer generically to ‘God’. The actions of the incarnate Christ are thus described: 1v 21-23: ... **þuei ja[h p]aitr[u] sagqanana standandan in marein ganasides...** ‘...Thou Who saved sinking Peter standing in the sea...’ Indeed, the Incarnation itself is treated thus: 2v 6-9: **jabai nist g(u)þ bi lvana qaþ esaeias sai magaþs in kilþein ganimiþ jah gabairiþ sunu jah haitan<d> namo is inmanuel þatei ist gaskeiriþ miþ unsis g(u)þ** ‘If it is not God, of whom quoth Isaiah, ‘See, a maiden conceives in womb and bears a son; and they call his name Emmanuel, which is interpreted “God-with-us”?’

It may be suggested that all of the Fragments’ references to God should be held primarily to refer to the Second Person. After all, it is through Him that all things are made in both John’s Gospel and the Nicene Creed. Indeed, the statement in the deathbed creed of the greatest of Gothic churchmen, Wulfila, is stronger still: *Credo... in unigenitum filium eius dominum et deum nostrum, opificem et factorem uniuerse creature*⁸ ‘I believe ... in His only-begotten Son, our Lord and God, creator and maker of all things.’⁹ No doubt related to this is Wulfila’s further statement that the Father is the ‘God of our God’. God the Father is beyond all human or material doings; the Son creates and rules the world. Ironically, given Homoian resistance to philosophical terminology, this resembles the Platonic model of a Supreme God ruling distantly over a Demiurge, who in turn created and rules over the world.¹⁰

⁸ Gryson 1980: 250.

⁹ Translation by James Marchand. Another version is presented in Heather/Matthews 1991.

¹⁰ The resemblance is noted by Heather/Matthews 1991: 129.

This interpretation of the Bologna Fragment is not unproblematic, however. Consider 1r 11-13 **ufar þuk f(rauj)a nih airus nih agg[i]lus nih andbahts nih ahma ak silba f(rauj)a qam du nasjan unsis** ‘Above thee, O Lord, [is] neither messenger nor angel nor servant [i.e. prophet] nor spirit; but the Lord Himself came to save us.’ Evidently, this passage expands upon the Septuagint version of Isaiah 63:9 (οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος ἀλλ’ αὐτὸς κύριος ἔσωσεν αὐτούς, ‘not a messenger nor an angel but the Lord himself saved them’). To speak of the Lord Himself coming to save is, in a Christian context, to speak of the Incarnation, and therefore of the Second Person of the Trinity. Can this be reconciled to the **ufar þuk**? Is God the Father not spirit / **ahma** (cf. John 4:24, ‘God is spirit, and those who worship him must worship in spirit and truth’), which the author has added to the passage? In the context of a hierarchical Trinity, this complicates identification of the Son with all citations of God. Even if **ahma** was used in a sense that did not include the Father, such usage does not suggest a careful guarding against misinterpretation. Trinitarian theology seems to have been far from the author’s mind, which suggests distance from Homoian-Nicene disputes.

The first folio presents a final theme to note, drawn from Biblical sources but not particularly theological: that of ‘races’ or ‘peoples’. Consider the following passages:

Bologna Fragment 1r 1-2 (Psalm 105 (106):47)

nasei unsis f(rauj)a g(u)þ unsar ...u]s þiudom, in þaimei nu bauam

Save us, O Lord our God ... from the peoples among whom we now dwell.

1r 5-7 (Psalm 11 (12):7)

akei þu f(rauj)a baigais unsis jah gawitais unsis faura kunja þamm[a] du aiwa

But Thou, Lord, protectest us and defendest us from this generation/race¹¹ forever.

1r 26-27 (Matthew 1:21)

...ganasjþ managein seinā af frawaurhtim ize

¹¹ Although Gothic *kuni* is usually ‘generation’, its more fundamental meaning ‘community of descent’ (cf. English ‘kin’) was clearly still present in Biblical Gothic as at Luke 2:36. In the midst of a catena on ‘peoples’, this is the sense that must have been first in a Gothic audience’s mind.

...He saves His people from their sins.

1v 19-20 (Psalm 3:8(9))

f(rau)ins is[t] naseins jah ana managein þeina [þi]uþeins þeina'

Salvation is of the Lord and on Thy people is Thy blessing.

To see the potential relevance of such passages to a population religiously and ethnically different from a much larger, surrounding host culture does not require much imagination. It is recorded that there were Goths who worried about assimilation.¹² Also noteworthy is the extent to which race was a *topos* in Ostrogothic Italy, where the warlikeness of the Goths was singled out for official praise,¹³ turned as it now was to the protection of Roman culture.¹⁴

In the same catena, at 1r 24-25, we also read: **...þair<h> i(es)u x(rist)u saei ist [n]asjands allaiz[e] manne ...** '...through Jesus Christ, who is the saviour of all men...' (a modification of 1 Timothy 4:10). This may be compared with the inscription under the apse pantocrator of the non-Nicene Germanic church in Rome of *circa* 460: *Salus totius humani generis*, 'the salvation of all of mankind'.¹⁵ Dating as it does to before the Ostrogothic dominion, when Germanic heretics felt less secure, the inscription's differing emphasis (one might say, on the common humanity of Goths and Romans, and their common Saviour) does not surprise. In the Bologna Fragments, however, the paraphrase of 1 Timothy continues, **þishun þize ga[l]aubjandane'** 'especially of those who believe', allowing the citation to

¹² Procopius, *The Wars*, Book V, Section 2.

¹³ Cassiodorus, *Variae* 1.24 (*Monumenta Germaniae Historica* XII): *Innotescenda sunt magis Gothis quam suadenda certamina, quia bellicosae stirpi est gaudium comprobare*. 'To the Goths a hint of war rather than persuasion to the strife is needed, since a warlike race such as ours delights to prove its courage.' (Translation by Hodgkin 1886: 161f.).

¹⁴ Ennodius, Panegyric to Theoderic, 83-6 (*Patrologia Latina* 63, 181) *...Getici instrumenta roboris, dum provides ne interpellentur otia nostra, custodis; et pubem indomitam sub oculis tuis inter bona tranquillitatis facis bella proludere[.]* 'You guard the instruments of Gothic resolve, while you take care lest our *otium* be interrupted, and the untamed young men beneath your eyes among the blessings of tranquillity you make practise for war.' Note that *otium* 'leisure', is the necessary precondition for civilization in Roman thought.

¹⁵Cf. Mathisen 2009: 307-326 who notes (p. 317) "[a]lthough the words "*totius generis humani*" recur in many ecclesiastical contexts, their use in a salvific context is much rarer and quite circumscribed, occurring primarily in northern Italy, between ca. 390 and 450."

align with the general focus of the catena on God having a special relationship with His own people.

Thus, definite Homoian theological indices are not likely to be found in the Bologna Fragments, though further attention may yield further clues. One important conclusion may be drawn, however: the author's inattention to the theology of the Trinity suggests distance from controversy on the subject. Such distance could arise in either a Homoian or a Nicene context, but is noteworthy to find in Gothic in either case. The Bologna Fragments may offer a window into Gothic Christianity as it was practised away from the headline disputes for which scholarship remembers it. If in this practice there were echoes of the Ostrogothic political use of ethnicity, given the Goths' situation as both an ethnic and religious minority, we should not be surprised.

References

- Amidon, Philip. 2007. *Philostorgius: Church History*. Atlanta: SBL.
- Brennecke, Hanns-Christoff. 1988. *Studien zur Geschichte der Homoer*. Tübingen: Mohr.
- Chadwick, Henry. 1998. 'Orthodoxy and heresy from the death of Constantine to the eve of the first council of Ephesus'. In: A. Cameron and P. Garnsey (eds.), *The Cambridge Ancient History. Volume 13: The Late Empire, AD 337-425*. Cambridge, Cambridge University Press, 561-600.
- Ennodius, Magnus Felix. Panegyric to Theoderic. In: J. P. Migne, *Patrologia Latina* LXIII, 83-86.
- Gryson, Roger. 1980. *Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée (= Sources Chrétiennes, 267)*. Paris: Éditions du Cerf.
- Heather, Peter and John Matthews. 1991. *The Goths in the Fourth Century*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Hodgkin, Thomas. 1886. *The Letters of Cassiodorus: Being a Condensed Translation of the Variae Epistolae of Magnus Aurelius Cassiodorus Senator*. Oxford: Oxford University Press.
- Marchand, James. Auxentius on Wulfila: <http://faculty.georgetown.edu/jod/texts/auxentius.trans.html>. Last accessed May 2016.
- Mathisen, Ralph. 2009. Ricimer's Church in Rome: How an Arian Barbarian Prospered in a Nicene World. In: A. Cain and N. Lenski (eds.), *The Power of Religion in Late Antiquity*. Farnham: Ashgate, 307-326.

The Bologna Fragments and Homoianism

- Parvis, Sara. 2014. Was Ulfila Really a Homoian?. In: G. Berndt and R. Steinacher (eds.), *Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed*. Farnham: Ashgate, 49–65.
- Paulinus of Antioch (attributed). Column 85, paragraph A in J. P. Migne, *Patrologia Graeca* XXVIII.
- Procopius. 1919. *History of the Wars*. Edited and translated by H. B. Dewing. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Socrates Scholasticus. *Ecclesiastical History*, in *Nicene & Post-Nicene Fathers*, II.2, ed. Philip Schaff (1886). New York: Christian Literature Publishing Co.
- Wiles, Maurice. 1996. *Archetypal Heresy: Arianism Through the Centuries*. Oxford: Oxford University Press.
- Wolfe, Brendan. 2013. The Skeireins: A Neglected Text. In: M. Vinzent (ed.), *Studia Patristica LXIV*. Leuven: Peeters.

On the authors

Carla FALLUOMINI (1970) teaches Germanic Philology at the University of Perugia (Italy). She has published several studies on the Gothic manuscripts and texts, as for instance the following: “Zum gotischen Fragment aus Bologna”, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 143 (2014), 281-305; *The Gothic Version of the Gospels and Pauline Epistles: Cultural Background, Transmission and Character*, Berlin-New York: De Gruyter 2015 (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 46).

Rosa BIANCA FINAZZI (1948), former Associate Professor of Historical Linguistics in the Faculty of Humanities, Catholic University of Milan, focuses in her research on language and cultural contacts in the Antiquity and high Middle Ages. She is mainly interested in the relationship between both Classical and Germanic languages – Gothic in particular – and Greek and Armenian.

Roland SCHUHMANN (1972) studied Classics in Leiden, Indo-European and Classics in Giessen and Indo-European, Latin and Medieval Latin in Jena. Since 2000 he has been working as research fellow for the *Etymologisches Wörterbuch des Althochdeutschen*. Between 2005 and 2012, he was research fellow at the *Lehrstuhl für Indogermanistik at the Friedrich-Schiller-Universität Jena*, and in 2013 and 2014, he worked as research fellow on the project “Reading and interpreting runic inscriptions: the theory and method of runology” at the *Centre for Advanced Study* in Oslo. He has published articles on Germanic and Latin linguistics.

Marcus SIGISMUND (1971) is acting manager of the DFG-project “Editio Critica Maior of Revelation” at the *Institut für Septuaginta und biblische Textforschung* and teaches courses on textual criticism and the editing of biblical manuscripts at the *Kirchliche Hochschule Wuppertal – Bethel*. His primary research interest is the textual history and the text-critical impact of the so-called versions and “Tochterübersetzungen” of the biblical tradition. In line with this interest, he has published on the Gothic version of 2 Esdras and on the Old Testament quotations in the Gothic version of the New Testament. An overview article on the Gothic translations within the lexicon *The Textual History of the Bible* (Brill) is in print. He has also edited several conference proceedings on the Septuagint and other textual critical studies.

Paola TORNAGHI (1949), former Associate Professor of English language and linguistics in the Faculty of Economics of the State University of Milano-Bicocca, is now Adjunct Professor. She got the qualification at the first level of university teaching in English Language and Linguistics in 2014. She also teaches Germanic

Philology at the Catholic University of Milan. Her main research interests are the Germanic languages, in particular Old and Middle English, English vocabulary in both a synchronic and diachronic perspective, word formation, as well as the Anglo-Saxon lexicography in the sixteenth and seventeenth centuries.

Brendan WOLFE (1984) teaches and researches in the Divinity School of the University of St Andrews. He holds an M. Phil. in Comparative Philology from Oxford, where he subsequently taught Gothic and led a seminar on the Bologna Fragments. His publications have focused on the Gothic Bible as a translated text and the theological background of Gothic Christianity. He is also the editor of *The Journal of Inklings Studies*, and has edited three volumes of essays on that group of Oxford philologists and literary men.