

Francesco Santi

LA MADRE DI DIO IN PASCASIO RADBERTO (790-859/865)
E LA CULTURA POLITICA CAROLINGIA

Un quadro politico culturale di riferimento

Nei suoi aspetti retorici e culturali, la politica dell'aristocrazia carolingia che si muove intorno a Ludovico il Pio è segnata dal tentativo di ottenere una piena integrazione dell'ufficio ecclesiastico a sostegno del potere imperiale. Questa integrazione avviene attribuendo ai monaci il compito di testimoniare una vita perfetta e celeste, e assegnando ai vescovi il compito di segnare un orizzonte di moralità e le sue articolazione storiche. Il monachesimo è chiamato a testimoniare la forma più alta dell'assenso personale al messaggio cristiano e la vita dell'uomo nella sua pienezza escatologica. In quanto tale il monaco non può agire nella storia, in cui invece agirà la missione evangelizzatrice, guidata dall'Imperatore. Estendendo i confini della *romania*, l'imperatore afferma nell'universo mondo quell'ordine storico che l'avvento di Cristo aveva sancito come il più alto e definitivo. L'Imperatore ha certo il compito di difendere e fondare monasteri, ma anche quello di conquistare nuovi popoli, portandoli nello spazio-tempo imperiale, costruendo così lo spazio-tempo della manifestazione divina. Mentre i monaci – grazie alle difese imperiali – vivono già con la loro persona oltre il tempo, è l'azione storica dell'imperatore a portare il mondo nella dimensione in cui Dio già lo volle disposto per manifestarsi; nel momento in cui l'Imperatore realizza una conquista, egli realizza e afferma le condizioni in cui obiettivamente avviene l'avvento di Cristo e attuando consapevolmente con questo scopo, diviene capo della Chiesa e sovrappone la sua persona a quella di Cristo stesso. Egli è pastore nel momento in cui acquista nuove terre all'Impero, disponendo di fatto gli uomini ad un possibile assenso personale che li volge al cielo. Questa cultura politica pone, si innesta e sviluppa

schemi mentali di lunga durata, che con Claudio Leonardi definirei *eusebiani* perché chiaramente ispirati alla tradizione che fa capo ad Eusebio di Cesarea¹.

Proprio per la coerenza con cui vuole applicarsi, la cultura eusebiana dei carolingi incontra difficoltà nel realizzarsi in concreto. Si tratta di difficoltà storiche, alla ricerca di un equilibrio di potere mai raggiunto, con tensioni che in alcuni momenti sono significativamente connesse a questioni di correttezza nella vita morale e religiosa dei sovrani, come avviene nella circostanza dei problemi matrimoniali dello stesso Ludovico il Pio. Si tratta però anche di difficoltà culturali strutturali, per l'esorbitante peso che gli episcopati cercano di raggiungere, condizionando il potere politico e inserendosi nei conflitti tra Ludovico e i suoi figli. Lo svilupparsi di una dimensione gelasiana, nella quale l'integrazione del sacro nel potere si rovescia e si risolve in un'assunzione diretta e in un primato del potere dalla parte sacerdotale, è anche conseguenza storica della disparità tra le prospettive ideali dell'aristocrazia e la loro possibile attuazione storica, difficoltà che cresceranno ancora dopo Fontenoy.

La linea eusebiana (come il suo riflesso gelasiano) deve essere connessa con le tendenze razionalistiche e classiciste che la cultura carolingia esibisce e in particolare con alcune innovazioni che il Toubert ha colto nella cultura ecclesiastica, nel suo rinnovato interesse per l'etica matrimoniale, interesse ben rappresentato dal buon senso di Giona di Orleans². Giona può proporre infine a Ludovico l'istituzione di una sorta di *ordo laicorum* (che si segnala per il modo retto di usare il matrimonio). L'*ordo laicorum* non si ispira all'ordine monastico, ma lo affianca con una sua fisionomia, perché accanto ai monaci che testimoniano nell'Impero la pace dell'*eschaton* e il significato ultimo della resurrezione di Cristo, dovranno esserci laici in guerra e capaci di generare figli, che portando ovunque la luce dell'Impero, premieranno l'assetto storico che la nascita di Cristo ha segnato come definitivo. Cristo non è ancora giunto dappertutto,

1. C. Leonardi, *Medioevo Latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004, in part. 191-217, che fa anche il punto sulla storiografia relativa alla problematica della cristianità carolingia e delle sue tensioni.

2. Toubert, *La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens* in *Il matrimonio nella società altomedievale* (Spoleto, 22-28 aprile 1976), I, Spoleto 1977 (Settimane del Centro Studi sull'Alto Medioevo), 233-82.

perché il mondo non è ancora tutto romano: i carolingi sono lì per porre rimedio a questo e per questo l'imperatore (il quale anima il movimento storico che deve sottomettere tutto il mondo *ad normam rectitudinis*) è la più alta immagine di Cristo stesso. Egli prepara il mondo al suo avvento e lo realizza, per prepararne ancora altrove l'affermazione. Da qui si può comprendere anche perché l'interesse biblico dell'epoca sia soprattutto per il Vecchio Testamento, che insedia e giustifica nella strategia politica una dinamica volta al futuro, interpretando le azioni dell'attualità storica nel senso di potenzialità critica. Il Toubert stesso ha mostrato che gran parte degli *Specula* carolingi convergono nel progetto che Giona illustra nel modo più chiaro e ha anche notato come in questo quadro la posizione di Pascasio Radberto sia diversa e non assimilabile³. Né Toubert, né altri dopo di lui hanno però avuto interesse a studiare il significato teologico della posizione di Pascasio e l'eventuale suo rapporto con una problematica politica.

La diversità di Pascasio Radberto

La problematica politica rappresentata da Pascasio Radberto è evidente nell'ampio lavoro biografico che egli dedica ai due cugini di Carlo Magno, Adalardo e Wala, abati di Corbie tra il 780 e l'836 e vittime delle rappresaglie di Ludovico il Pio e di Bernardo di Settimania. Adalardo e Wala sono instancabili sostenitori di Lotario, il figlio di Ludovico a cui era toccata la successione imperiale, ma che si troverà presto in contrasto con il padre e poi con i fratelli, per subire la drammatica sconfitta a Fontenoy nell'841 (da cui doveva derivare la pacificazione di Verdun nell'843), e che nell'855 morirà monaco a Prum. Pascasio verso la metà del secolo tende a pensare Adalardo e Wala come sostenitori di una politica della giustizia e della lealtà, che non prevede alcuna funzionalità tra dimensione politica e spiritualità, una funzionalità che per lui è semplice giustificazione ideologica dei soprusi e delle debolezze, prima di Ludovico e poi di Carlo il Calvo⁴. Ricordiamo la delusione di Eginardo

3. *Ibid.*, 244, n. 30, e anche 250, n. 46.

4. In generale su Pascasio si veda ancora H. Peltier, *Pascase Radbert Abbé de Corbie*, Amiens 1938. Per comprendere la linea in cui si colloca la sua esperienza

per la sorte della costruzione politica di Carlo Magno, che egli riteneva legata al valore militare e politico del re e alla sua capacità di creare legami, non all'assunzione di un compito sacrale: il primo libro della *Vita Wala* è contemporaneo alla *Vita Karoli* di Eginardo (833-836), e Pascasio guarda a Wala (che in effetti era stato consigliere decisivo di Carlo) con occhi simili. Contrariamente a Eginardo, Pascasio fa in tempo a vedere quelle che considera le peggiori conseguenze della politica di Ludovico il Pio e di Carlo il Calvo, vede i Normanni saccheggiare Parigi, vede l'incosistenza politica dell'impero e ne trae lo spunto per pensare un diverso significato della vita della Chiesa.

Normalmente gli storici della filosofia non si domandano se la problematica politica che ha animato Pascasio abbia rapporto con le sue dottrine, e soprattutto si insiste sulla differenza che esse segnano rispetto alla linea razionalista che si manifesta nella contemporanea teologia, ben rappresentata dal loro principale antagonista, Ratramno di Corbie. Può essere interessante rinvenire nella cultura carolingia tracce di razionalismo, per così dire, ma a me pare più interessante comprendere come la teologia di Pascasio debba porsi in rapporto con le sue scelte storiche, mostrando la sua corrispondenza con una teologia della storia e con una ecclesiologia. Il discorso sulla madre di Dio ci consentirà di studiare Pascasio in questa prospettiva.

Concludo la mia piccola premessa osservando che sul piano della storia letteraria la drammaticità della scrittura pascasiana, che nasce da questo rapporto tra politica e teologia, fa di lui uno scrittore di rilievo, che attesta ancora una volta quanto Gustavo Vinay ci aveva suggerito nel suo libro sull'*Alto Medioevo Latino*, ossia lo speciale interesse dello spazio intermedio tra l'inizio e la fine della Rinascita carolingia, tra il mito dei due Carli. Questo tempo, considerato «di sordità e di decadenza», «è assai più ricco di quanto si immagina proprio perché le guerre civili di Ludovico il Pio e dei suoi figli costituiscono la prova del fuoco per le aspirazioni e le dottrine della

mi è stato utile C. Leonardi, *La profezia in Gregorio Magno in Medioevo latino*, 113, e Id., «Gregorio VII ad Ermanno di Metz», 404. In particolare sull'*Epitaphium Arsenii* si vedano C. Verri, *Il libro primo dell'Epitaphium Arsenii di Pascasio Radberto* in «Buletino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo» 103 (2000-2001), 33-131, ma anche A. Cabaniss (trad. comm.), *Charlemagne's Cousins Contemporary Lives of Adalard and Wala*, New York 1967 e D. Ganz, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, Sigmaringen 1990 (Beihefte der Francia 20).

prima generazione, mettendone a nudo le forze e le debolezze»⁵. Ma neanche il Vinay, aveva poi da qui incontrato Pascasio.

Spose (e madri) nell'Eden

Per arrivare alla madre dobbiamo iniziare il discorso dal tema del matrimonio, a più riprese affrontato da Pascasio nel suo *Commento a Matteo*⁶: questo *Commento* lo ha impegnato per tutta la vita e seguendolo nelle sue diverse fasi è possibile verificare un mutamento di posizione a proposito del matrimonio. Il vangelo di Matteo in effetti, in due punti diversi (Mt. 5, 31-32 e Mt. 19, 3) dà occasione all'esegeta di una digressione sul divorzio e Pascasio – affrontando i due luoghi esegetici a distanza di vent'anni – ci offre due testi un po' differenti⁷. Il primo testo si trova nel III libro, datato ante 831, e l'altro nel IX, senz'altro posteriore all'852. La loro differenza documenta una riflessione in parte suscitata dalle circostanze storiche del nuovo matrimonio di Ludovico con Giuditta (da cui nascerà Carlo il Calvo) e non consiste solo nel fatto che nel secondo si utilizzi largamente la possibilità che il brano evangelico offre per dire che i coniugi tornano nella condizione di Adamo e di Eva. Soprattutto dobbiamo notare il fatto che nel secondo brano si pone il problema delle nozze dei vedovi. Queste – ritenute profondamente diverse dalle prime – sarebbero *non ob uoluntatem Dei sed secundum peccantium necessitatem*. La sostanziale differenza tra prime e seconde nozze mostra come alle prime nozze Pascasio attribuisca un valore che va aldilà di ogni significato morale: con le prime nozze nella Chiesa l'uomo torna all'unione predestinata con la sua unica possibile compagna, come Adamo che si univa alla donna che da lui era stata tratta. Da Adamo una sola costola fu tratta e per questo solo una donna potrà unirsi nel sacramento del matrimonio inteso nella sua profonda realtà. Le prime nozze costituiscono il legame più profondo che due persone possano realizzare, il maggior sodalizio

5. G. Vinay, *Alto Medioevo Latino. Conversazioni e no*, Napoli, 1978, 181-82 (Si dispone ora di una nuova edizione a cura di M. Oldoni e I. Pagani adiuv. C. Bottiglieri e I. Ventura, Napoli 2003, cfr. 161).

6. Il commento a Matteo è edito in tre volumi da B. Paulus, Pascasio Radberto, *Expositio in Matheo, I-IV, V-VIII, IX-XII*, Turnhout 1984 (CC CM 56-56A-56B).

7. Cfr. I due testi *ibid.*, III, 337sq. (Mt. 5, 31-32); IX, 945sq. (Mt. 19, 10).

umano. La cosa gli sta così a cuore che al proposito decide di polemizzare con coloro che ritengono che la massima *dilectio* nell'unione tra due persone possa ritenersi quella costituita dall'amicizia tra consanguinei (*inter fratres et sorores*), perché la tale amicizia si innesterebbe e riporterebbe all'unione parentale originaria. Noi sappiamo quanto il sodalizio spirituale tra parenti abbia pesato nella politica monastica imperiale carolingia e il diverso parere di Pascasio Radberto ha un grande significato⁸: per lui il maggiore amore tra uomo e donna è piuttosto quello delle nozze, non però delle seconde nozze – concesse nella tradizione ecclesiastica a soccorrere la debolezza – bensì delle prime: in esse si realizza l'unione naturale di un uomo con la sua unica possibile donna. Eccoci dunque al punto, che Radberto sottolinea: «Ubi rogo lector diligentius paulisper intendas quia et secundum hanc copulam coniugii magnum est nimis uinculum nuptiarum et pietatis in Cristo sacramentum». Un vincolo molto più forte di quello tra consanguinei: «ipsa unitas fortior est» perché «a principio facta»⁹.

Pascasio parla dunque di un ritorno dell'uomo e della donna alla condizione edenica, all'unità naturale che costituisce la coppia creata come un unico essere. E perché sia chiaro che qui sta parlando di natura e di realtà, di corpi che si trasformano realmente unendosi, Radberto sfodera quella che potrebbe essere l'insegna del suo pensiero, e che rimanda a un concetto chiave nella dottrina del corpo di Cristo eucaristico. Il matrimonio *in Cristo sacramentum* costituisce non un'unione simbolica, ma un'unione naturale, superando la legge della natura maledetta, che è una legge di separazione: «Non enim praecepta Dei naturae subiecta sunt sed natura praeceptis Dei obtemperet necesse est»¹⁰. «Ut redeant ad principium»¹¹: questo è l'opera del matrimonio. In questo modo la sessualità torna ad essere quella dei progenitori e prepara il corpo alla sua ulteriore trasfor-

8. Ha studiato questo tema I Deug Su, *L'eloquenza del silenzio nelle fonti mediolatine. Il caso di Leoba «dilecta» di Bonifacio Vinfrido*, Firenze 2004. Il libro è dedicato all'affetto che lega Bonifacio e Leoba, quale si configura in particolare nella *Vita Leobae* commissionata da Rabano Mauro e composta dal suo discepolo Rodolfo di Fulda (che muore nell'865). Per la centralità della parentela nelle amicizie spirituali tra uomo e donna, nella tradizione e nel caso specifico, in part. 92-104, 105-54.

9. *Ibid.*, ed. cit., IX, 939 (Mt. 19, 3-5), nostro il corsivo.

10. *Ibid.*, ed. cit. IX, 939 (Mt. 19, 6).

11. *Ibid.*

mazione nella condizione gloriosa, secondo la verità della legge naturale e non secondo quella della *lex maledictionis et culpa* a cui la condizione post-lapsaria vorrebbe costringere l'uomo.

È da notare a questo punto un elemento rilevante della tradizione cristiana. A poco a poco – e Pascasio è all'inizio di questo percorso – il matrimonio si avvia a diventare uno dei sacramenti della Chiesa, in senso stretto: ovvero il matrimonio parteciperà la grazia, la vita divina nella forma in cui essa è sacramentalmente nelle mani della Chiesa. Non si osserva di frequente che quando questo processo sarà compiuto la vita nel matrimonio si troverà in una situazione di superiorità rispetto a quella monastica, perché mai l'assunzione dell'abito monastico costituirà un sacramento. Proprio quando il carattere sacramentale del matrimonio andrà precisandosi e affermandosi (cioè tra XI e XII secolo), Bernardo di Clairvaux cercherà di presentare il monachesimo come un secondo battesimo, ma si dovrà tuttavia osservare come il suo discorso non riesca mai superare il piano puramente metaforico¹². Certo il rigore della vita monastica la costituirà come condizione morale superiore a quella matrimoniale, ma solo al matrimonio la tradizione cristiana riconosce di elargire di per sé la grazia. Noi vediamo in Pascasio che la grazia che il matrimonio può elargire pone gli sposi in una dimensione naturale che dopo il peccato si era persa (e la trasformazione dello statuto ontologico degli sposi giustifica l'inscindibilità dell'unione). Questo ci fa comprendere come il fatto che il matrimonio dia la grazia abbia conseguenze ecclesiologiche: il matrimonio costituisce quella tipologia di relazioni sociali che il creatore aveva voluto per l'uomo e che sono veramente naturali: ossia la verità della natura è ricostituita nella Chiesa e particolarmente nella sua opera sacramentale.

Questa stessa linea Pascasio la tiene nell'argomentazione del significato dell'eucarestia: quando i suoi avversari rivendicano la forza della legge naturale per dire che un corpo non può essere contemporaneamente un altro corpo, Pascasio sostiene che la legge naturale che noi conosciamo e che pone questo limite, non è *lex naturae*, ma *lex maledictionis*: la vera *lex naturae* è piuttosto ricostituita

12. Su questo si veda anche la tesi di laurea Francesco Vermigli, *L'appropriazione monastica del Cristo in Bernardo di Chiaravalle* (relatore prof. Franco Cardini, Università degli Studi di Firenze, a.a. 2002-2003), ora in corso di stampa, Firenze, SISMEL Edizioni del Galluzzo.

dalla Chiesa nel gesto sacramentale che crea anche la comunione dei fedeli. Noi intuiamo anche come il ruolo che l'Impero e la Chiesa hanno nella natura e nella storia venga radicalmente trasformato in questa prospettiva.

L'uso della mariologia

Pascasio non va troppo avanti nella qualificazione della sacramentalità del matrimonio, ma di certo trae almeno un'applicazione concreta della sua dottrina quanto al monachesimo: egli può infatti osservare che al monachesimo manca qualcosa di decisivo a rappresentare la perfezione: manca la sponsalità della vita matrimoniale, manca della fecondità della prole. Già nella *Expositio in Psalmum XLIV* le monache sono invitate a realizzare una dimensione nuziale che non rinuncia ad esprimersi nelle metafore dell'erotismo, ancora non troppo consuete nella cultura latina: la sposa di Cristo pur nella sua verginità «dulcia implorat oscula» e sa che deve essere fedele al suo sposo «quia quanto tenerius fervet amor intimus tanto acrius offensus ab sponsa laeditur sponsus»¹³. Soprattutto nel *De partu virginis* Pascasio sarà esplicito nel ricordare alle monache di Soissons il fatto che in loro si verifica lo splendore della verginità, ma esse non conoscono l'altro splendore quello della fecondità matrimoniale: «Si interrogemus virgines, norunt incorruptionis gratiam, sed nesciunt fecunditatem prolis»¹⁴. A sua volta, anche la condizione della vita matrimoniale è imperfetta: la sua incompiutezza è data dal fatto che le *matronae* sono madri (il matrimonio è appunto ciò che rende *madre*) ma la loro maternità è segnata dalla *lex maledictionis*, perché esse non sono più vergini: «Sciunt quidem maledictionis Evae pressuras et gemitus, sicut et inter aerumnas et tristitias fecunditatem seminis, sed nesciunt integritatem virginitatis, nec in conceptu nec in partu»¹⁵. L'effetto del sacramento delle nozze sulla natura non pare poter giungere al punto di restituire alla donna quella maternità senza dolore che Eva avrebbe avuto se non avesse peccato.

13. *L'Expositio in Psalmum XLIV* di Pascasio è stato edito da Beda Paulus, Turnhout 1991 (CC CM, 94), i due brani citati sono a 49, 610 e a 52, 705-06.

14. Pascasio Radberto, *De partu virginis*, ed. E. A. Matter, Turnhout 1985 (CC CM 85) 58, 353-55.

15. *Ibid.*, 58, 355-58.

E' qui che si innesta l'interesse mariologico di Pascasio: solo in Maria la *lex naturae* è tornata nel suo pieno vigore, per opera e in funzione dell'avvento di Cristo. Solo in Maria si coglie la verità della natura recuperata nella storia, l'orizzonte che a sua volta la Chiesa deve costituire. I testi di principale rilievo per studiare questa dottrina sono – oltre al *De partu virginis* – il *Cogitis me* (un vero e proprio *De assumptione beatae virginis Mariae* che Pascasio stesso ascrive a Gerolamo) e il *De nativitate sanctae Mariae*: tutti questi testi risalgono con ogni probabilità al lavoro teologico della maturità, dopo la rinuncia all'abaziale a Corbie, dopo la crisi definitiva della linea politica che Wala aveva infine rappresentato¹⁶.

Il *De partu* è dedicato in particolare al modo concreto in cui Maria è divenuta madre e ha partorito. L'esperienza nuziale esemplare sembra essere appunto la sua, perché ha sperimentato la fecondità nella sua carne e lo ha fatto mantenendo la verginità. È importante osservare come Pascasio rimproveri ai suoi avversari il fatto di considerare la verginità di Maria principalmente sul piano morale: essi le riconoscono la verginità che deriva dal non essersi mai unita ad alcun uomo e rinunciano senza difficoltà alla verginità durante il parto, perché ritengono che il perdere la virginità nel partorire Gesù non avrebbe comportato a Maria nessuna ombra morale. Ma a Pascasio non interessano soltanto le ragioni della moralità, egli non cerca in Maria un esempio morale, ma vede in lei il diverso ordine della natura, ricostruito dalla grazia e affidato alla Chiesa: «Ideo non secundarum spurcitas traxit; non sanguinis fluxum emisit, non corruptiones viscerum infra extraque pertulit»¹⁷. Per dire questa obiettiva trasformazione, Radberto non può riferirsi al tema dell'unione sponsale, perché Maria non conobbe uomo nel concepire per Spirito

16. Il *Cogitis* è edito nello stesso volume in cui troviamo il *De partu* edito da A. Ripberger, Turnhout 1985 CCCM 56C (ma si veda anche A. Ripberger, *Der Pseudo-Hieronymus-Brief IX Cogitis me. Ein erster marianischer Traktat des Mittelalters von Paschasius Radbert*, Theol. Diss. Fribourg (Suisse) 1962 (Spicilegium Friburgense, 9). Si legga il *De nativitate* in PL 30, 297-305. Per la mariologia di Pascasio si vedano oltre al già citato A. Ripberger, *Der Pseudo-Hieronymus-Brief IX Cogitis me*; L. Scheffczyk, *Das Marien Geheimnis*, Leipzig 1959, 322-40, 429-96; I. Scaravelli, *Per una mariologia carolingia. Autori, opere e linee di ricerca in Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*, Firenze 2001, 65-85; G. D'Onofrio, *Il mysterium Mariae nella teologia e nella pietà dell'alto medioevo latino in Maria Vergine Madre Regina*, Roma 2001, 55-68.

17. Pascasio Radberto, *De partu virginis*, 72, 50-53.

santo; egli deve piuttosto insistere sulla sua verginità *durante il parto*, episodio che è sì eccezionale per l'eccezionalità del corpo di Cristo, ma corrisponde anche alla naturale disposizione del corpo di Maria.

La Verginità di Maria ha tre aspetti: ha concepito senza conoscere uomo (perché madre di Dio), è vergine dopo il parto perché il suo corpo e la sua persona si sono orientati alla dimensione che avranno in cielo, come un corpo glorioso. Ma come fu possibile – in terzo luogo – la sua verginità reale anche durante il parto? Perché i pastori *non inveniunt Mariam vexatam doloribus*¹⁸? Perché partorì senza alcun dolore (*sine dolore*) creando nella storia il corpo di Cristo? Ciò avvenne per la stessa ragione che abbiamo visto operante nella teologia eucaristica: «leges naturae» dipendono «ex diuinis legibus» e non viceversa¹⁹. Ciò avviene non perché il corpo di Cristo o quello di lei siano corpi di fantasmi, ma perché il corpo di sposa di Maria è perfettamente naturale, mentre non sono perfettamente naturali i corpi degli uomini e delle donne dopo la caduta di Eva. Maria si conforma alla *lex naturae ante peccatum*, diversa dalla *lex naturae post peccatum*, una legge che per lei – nella grazia – non è irraggiungibile nella storia: sottratto alla natura maledetta dal peccato, il suo corpo si comporta come dovrebbe comportarsi ogni corpo trasformato dalla grazia nell'unione coniugale. L'assenza dei dolori è di decisiva importanza, infatti «nec dolor sine corruptione viscerum, nec corruptio sine dolore cordis et gemitus. Gemitus et corruptio in partu feminarum non nisi ex delicto et maledictione primae originis venit»²⁰. E in effetti Radberto è l'unico significativo sostenitore in età carolingia della dottrina dell'esenzone di Maria dal peccato originale²¹.

Certamente come la concezione di Gesù così anche il suo parto non possono essere paragonati a nessun altro, per questo Pascasio se

18. *Ibid.*, 64.

19. *Ibid.*, 48. Ancora, a 49: «Ipsa lex naturae, sub qua nunc mulieres concipiunt et pariunt ut ita dicam, uere non est lex naturae quodammodo, sed maledictionis et culpae». Agostino aveva avuto difficoltà a sostenere la necessaria e naturale associazione del dolore al parto, su cui invece Pascasio deve insistere. Va da sé che la nascita di Cristo (per la quale il corpo di Maria diventa simile a quello di Eva), avviene secondo una *lex* che è superiore pure a quella edenica: «Qui (*scil.* Christus) iure non solum legem naturae vitatae in nascendo non tenuit, verum nec legem primae originis, quam haberent feminae, si mandatum servasset mater omnium Eva in paradyso» (*ibid.*, 52).

20. *Ibid.*, 56. La posizione di Radberto si diffonderà anche nel culto e nell'iconografia, cfr. I. Scaravelli, *Per una mariologia carolingia*, 80.

21. L. Scheffczyk, *Das Mariengeheimnis*, 322-40.

la prende con coloro che affrontano il problema come *peritissimi physiologi*. Si deve tuttavia notare che Maria non ha un corpo glorioso nel momento in cui concepisce e partorisce: *ex parte Dei* la nascita miracolosa è tutta nella potenza divina, ma *ex parte mulieris* il corpo di Maria è liberato dal peccato e tale quale «haberent feminae si mandatum servasset mater omnium Eva in Paradyso»²². Il corpo di Maria attende la futura gloria celeste nella condizione terrestre perfetta che Dio aveva voluto per Eva. L'incarnazione è dovuta a Dio, ma il corpo di Maria è come il corpo di ogni donna (e Pascasio si scusa di entrare in particolari che toccano il pudore), ma questo corpo vive in una condizione particolare, in una naturalità piena. Maria ha infatti il corpo di Eva appena creata, nella quale l'unione sarebbe avvenuta senza alcuna violenza, senza alcuna rottura. Il corpo di Eva e quello di Adamo raggiungono una completezza nell'unione, e giungendo alla sua destinazione non avrebbe perduto ma guadagnato, in una concupiscenza dolce. Nell'unione sessuale Adamo ed Eva non avrebbe patito o procurato alcuna violenza per la natura dei loro corpi, programmati a divenire uno. Non si tratta in loro di un semplice ordine morale, in una condizione che pur deve sopportare e conoscere la violenza: si tratta di corpi che di per sé si uniscono in una forma che non conosce la maledizione, una forma che il parto di Maria rappresenta realmente: «Absit per quam omnis maledictio Evae soluta est ut ipsa in partu maledictionibus subiacuerit primae damnationis»²³.

Pascasio aveva senz'altro presente un testo di Agostino nel quale si era concessa la possibilità del parto senza dolore alle donne che vivevano più vicine alla natura, alle *barbarae rusticae*²⁴. Pascasio conosce bene i testi sul matrimonio di Agostino (e forse sa anche per esperienza che le *barbarae rusticae* sembrano partorire senza dolore), ma non può acquisire questa informazione: solo la grazia di Cristo ha tolto il dolore nel parto e ciò è avvenuto perfettamente solo in Maria nella quale è apparsa la natura reale del corpo umano, fecondo e vergine. La natura che Maria rappresenta è posta nell'orizzonte di ogni cristiano (monaco o laico che siano) e la sua dimensione può essere ricostituita dalla Chiesa, corpo di Cristo che agisce attraverso

22. Pascasio Radberto, *De partu*, 52, 178-79.

23. *Ibid.*, 63, 518-19.

24. Agostino d'Ippona, *Contra Iulianum*, PL 45, 1578.

i sacramenti. Questa dimensione rappresenta uno spazio storico su cui la Chiesa ha un potere esclusivo. Si tratta di una ricostituzione della natura perfetta nella storia, alternativa ad ogni significato spirituale dell'Impero e anche ad un significato imperale della Chiesa: non si manifesta il cristianesimo allargando i confini della romanità (quasi essa coincidesse con la pienezza della natura umana), si tratta invece di restituire la testimonianza dell'Eden. La prospettiva di Pascasio è alternativa anche alla dimensione gelasiana che la cultura carolingia ha conosciuto, perché non giustifica alcun accesso religioso alle strutture del potere storico (che risultano di per sé segnate dalla *lex maledictionis* e regolabili solo in base alle sue logiche). La prospettiva proposta da Pascasio non ha neanche, come primo problema, quello di farsi garante di diritti e di moralità, mentre affida alla dimensione sacramentale della Chiesa la realizzazione nella storia di un orizzonte metastorico, in cui opera il corpo di Cristo risorto.

Agio di Corvey: Pascasio e la nascita di una nuova spiritualità femminile

Vorrei ricordare che nel pubblico delle monache che poterono ascoltare il *De partu virginis* che Pascasio Radberto volle dedicare alla comunità di Soissons, poté esserci senz'altro Athumoda, la figlia di Oda e Liudolfo, che sappiamo tanto sollecita negli studi sacri²⁵. Athumoda fu la prima badessa di Gandersheim (nell'852) e cognata di Ludovico il Giovane (figlio secondogenito del Germanico); i suoi genitori furono capostipiti della dinastia ottoniana (appunto dei Liudolfingi); educata a Herford, assistita dai monaci di Corvey (la fondazione sassone promossa da Adalardo e dallo stesso Pascasio) morì ad appena 35 anni nell'874 (prima della consacrazione ufficiale del monastero), meritando una *Vita* dalla penna di Agio di Corvey, a cui egli volle dar seguito con un *Dialogus*, dedicato a consolare la comunità che l'aveva perduta. In questi testi proprio il tema della maternità spirituale è centrale, insieme a quello dell'unione sponsale, perché proprio Agio parla di lei come compagna meravigliosa, giungendo a scrivere: «Nec de corde meo, sua cara recedit imago / Vel cum dormit, vel potius vigilo. / Denique cum vigilo, de hac vel

25. Agio di Corvey, *Vita et obitus Hathumodae primae abbatissiae Gandersheimensis*, ed. J. G. H. Pertz, Hannover 1841, MGH SS IV, 165-75, ix.

penso loquorve, / Nocte mihi caram somnia dat faciem»²⁶. Siamo un po' nello spirito del sodalizio di Bonifacio con Leoba, ben illustrato da I Deug Su²⁷, ma Agio e Athumoda non sembrano essere stati parenti, come qualche volta si è invece insinuato, senza che la documentazione dia alcun indizio. Athumoda è soprattutto madre delle sue consorelle: qualificata *egregia* e *casta mater*²⁸ dalle sue viscere sembra di averle generate (*acsi de propriis visceribus genuisset*²⁹) e con le loro viscere esse continuano a provare per lei *immane desiderium*, pur sapendola in cielo³⁰: alla sua feconda castità e agli affetti umani che suscita si adegua l'immagine di Maria³¹. Tutto il *Dialogus* di Agio è per questo dedicato a confortare coloro che sanno sì che l'anima della loro madre e della loro figliola è in cielo, ma hanno bisogno di continuare a vederne il volto e il corpo umano. Durante la sua vita Athumoda aveva avuto coscienza di questa maternità che non possiamo chiamare solo spirituale, e di continuo aveva meditato su questo nome di madre che le era toccato, sul fatto di essere chiamata *mater* delle sue consorelle. Il problema di Agio, di dichiarare la maternità di questa ragazza che giunta a tredici anni era stata posta a capo della comunità di Gandersheim, è evidentemente pascasiano (come pascasiana è l'idea che in lei si amava la *natura* fondata da Cristo, non quella deturpata dal diavolo³²): egli indica al monastero di Athumoda la possibilità di un monachesimo matrimoniale, segnato da verginità e da sponsalità feconda: le monache consolate nel *Dialogus* sono figlie di una madre santa e madri di una figlia in cielo. La loro umanità casta e amorosa vuole essere consolata dal ricordo di aver goduto della perfezione di questo rapporto, oltre che dall'esperienza che l'anima di Athumoda è salva.

Bisogna osservare che la biografia di Athumoda è esemplare per la sfortuna: per quanto essa narri della fondatrice di Gandersheim e di un germoglio santo della stirpe degli Ottoni, di essa non ci resta che un codice del XV secolo, oggi a Bamberga. Il fatto non ha suscitato

26. Id., *Epicedion de morte Hathumodae*, ed. cit., MGH IV, 176-189 (da ora *Dialogus*) cfr. vv. 649-54.

27. I Deug Su, *L'eloquenza del silenzio nelle fonti mediolatine*.

28. Agio di Corvey, *Dialogus*, v. 29.

29. Agio di Corvey, *Vita*, ix, 47-48.

30. Agio di Corvey, *Dialogus*, v. 125.

31. Agio di Corvey, *Dialogus*, vv. 333-36.

32. Agio di Corvey, *Vita*, viii, 25-26.

dubbi di autenticità, neanche nel Pertz, che ci ha dato l'edizione dei Monumenta, che tuttora usiamo. Tuttavia la straordinaria sfortuna della agiografia di Athumoda, che dovrebbe trovarsi nel *pantheon* ottoniano, è significativa. Il Corbet ha mostrato come gli Ottoni siano sensibili alla santità femminili e matrimoniale³³; quello a cui non potevano essere sensibili era all'idea di Pascasio secondo cui la maternità santa (di cui qualche segno si ripercuoteva nel chiostro di Herford e in quello neonato di Gandersheim), dovesse essere così fortemente connessa all'opera sacramentale della Chiesa, per indicare un luogo di perfezione naturale dell'uomo nella storia, sottraendo all'impero il compito di indicare e realizzare quella perfezione. Per questo la biografia di una delle grandi madri del monachesimo ottoniano è rimasta del tutto ai margini della loro strategia agiografica.

La linea di Pascasio farà fatica ad affermarsi. Essa appare teologicamente impegnativa (perché impegnativo sarà creare una teologia del matrimonio) e politicamente incerta (perché capace di togliere al sistema monastico ogni relazione con il potere imperiale, mentre ancora il papato non ha presenza storica altrettanto elaborata). Intanto però, per la via della maternità virginale di Maria, di questo parto che non sconvolgeva il corpo per la sua esatta naturalità, era entrato almeno nella cultura ecclesiastica una possibile valorizzazione dell'affettività e una corrispondente metaforica legata all'erotismo e alla generazione, che muterà la coscienza monastica nell'Europa latina, dandole un linguaggio che ancor oggi ci colpisce per radicalità³⁴.

33. P. Corbet, *Les saints ottoniens: sainteté royale et sainteté féminine autour de l'an Mil*, Sigmaringen 1986 (Beihefte der *Francia*, 15).

34. Mi sono occupato di questo tema dell'erotismo monastico in «Teologie della concupiscenza nell'Alto Medioevo», in *Comportamenti e immaginario della sessualità nell'Alto Medioevo*. Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 31 marzo-5 aprile 2005, Spoleto, 875-912 (Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, LIII), in part. 906-10.