



Francesco Santi

TEOLOGIA E MISTICA NEL MONACHESIMO CAROLINGIO.
IL CASO DI PASCASIO RADBERTO

I. MISTICA E STORIOGRAFIA

L'impiego dell'espressione 'mistica' per la costituzione di una categoria storiografica – si sa – è discutibile; per molti, anzi, insopportabile. Ci si è rassegnati ad essa per indicare il gruppo di scrittori e di scrittrici che, dopo Anselmo di Canterbury e Bernardo di Clairvaux, prepararono e poi svilupparono l'esperienza di Francesco d'Assisi, vivendo situazioni visionarie e inventando varie tipologie di scrittura per raccontarle. Applicata a descrivere un aspetto del monachesimo carolingio 'mistica' non può che generare un sospetto grandissimo. Gli stessi autori che si sono dedicati alla storia della mistica occidentale ieri ed oggi hanno dato uno spazio esiguo o anche hanno escluso del tutto dalle loro trattazioni il mondo che va da Gregorio Magno a Bernardo di Clairvaux, accogliendovi al massimo un capitolo dedicato a Giovanni Scoto Eriugena¹. I due secoli e mezzo che vanno dalla morte di Gregorio Magno agli anni di attività di Giovanni Scoto non sono forse più tempi bui per la storia politica e senz'altro non lo sono per la storia della letteratura, ma restano tali per la mistica.

So di dover superare il sospetto storiografico sulla mistica carolingia non con una lunga premessa metodologica, ma offrendovi i risultati di un'indagine. Tuttavia è utile precisare subito che il mio titolo (evocando i termini di teologia e di mistica per Pascasio Radberto) vuole proporre una differenza tra l'esperienza religiosa del monachesimo e l'esperienza mistica. Non un necessario contrasto, ma una differenza certamente: la costruzione di una cultura religiosa a partire dalla comprensione delle Sacre Scritture attraverso i Padri antichi; la consuetudine liturgica, il sostegno e il disciplinamento della vita comunitaria nell'ambito della *Regola* di Benedetto, rappresentano un contributo decisivo nella storia della cristianità, ma non danno luogo per necessità ad un'esperienza mistica, all'esperienza di unione dell'ordine vissuto come naturale con un altro ordine, totalmente altro. Il lavoro intellettuale dei monaci dà senz'altro

Il secolo di Carlo Magno. Istituzioni, letterature e cultura del tempo carolingio. A cura di I. Pagani, F. Santi, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2016



FRANCESCO SANTI

luogo ad un'esperienza culturale, nella quale però si può anche assumere il contrario della mistica cristiana, tematizzando la necessaria alterità del divino. Il Medioevo comprende sempre più chiaramente che la mistica cristiana non è una forma sofisticata di cultura religiosa; piuttosto è l'esperienza della trasformazione ontologica dell'uomo in Dio, per opera di Dio. Chi ne parla, parla di una trasformazione della natura della persona, che riflette un evento divino. Sono espressioni che possono risultare oggi non intelleggibili, ma esse significano semplicemente che nei testi che il Medioevo ci consegna si può anche trovare il racconto di come la persona senta di poter porre da se stessa le condizioni della sua esistenza, di come senta di essere *causa sui*, acquisendo una prerogativa che solo a Dio è concessa e riconoscendo che questa prerogativa non viene dalla carne e dal sangue, per quanto viva nella carne e nel sangue. L'uomo che sente possibile e poi realizzata la sua libertà (nella storia, per un dono di Dio) è Dio, ma lo è come lo fu Cristo: Dio nel nulla; la trasformazione di cui parla il mistico è il sentimento reale della libertà, come la si può avere nella storia.

Cosa questa esperienza sia nella sua essenza non riguarda il nostro lavoro di oggi. Certamente non ci potrà essere una prova razionale della libertà (si tratterebbe di una *contradictio in adiecto*). L'esperienza dà tuttavia luogo a situazioni espressive, a figure poetiche e dottrinali, che la documentano. Sul piano storiografico ci riguarda allora il tentativo di individuare queste figure e la storia di queste figure è la storia della mistica.

II. PASCASIO RADBERTO: UN PROFILO ANCORA NON CHIARO

Pascasio Radberto è per noi quasi uno sconosciuto. Abbiamo le linee essenziali del suo profilo storico, sapendolo nato verso il 790, nella regione di Soissons; educato dalle monache di Notre Dame di Soissons, nel tempo della badessa Teodrada (cugina di Carlo Magno), e poi consegnato a Corbie, sotto la ferula di Adalardo (fratello di Teodrada), per trascorrervi *quasi* tutta la vita e morirvi intorno all'860². Già anche in questi primi pochi elementi si riconosce per lui il riferimento ad una certa parte della discendenza di Carlo: dalle mani di Teodrada passerà a quelle di suo fratello, l'abate Adalardo, e poi a quelle di Wala, altro fratello di Adalardo, «l'unico parente di cui Ludovico il Pio avesse veramente paura», per dirla con Gustavo Vinay³. Sono tutti nomi che rappresentano un partito ben identificato nel mondo carolingio, al centro di uno scontro politico che lo spacca, nel tempo che va dall'accecamento e dalla morte del re d'Italia Bernardo fino a Fontenoy, dove la crudeltà delle guerre dei Franchi, per una volta, si riversò sui Franchi stessi. Nei venticinque anni che dal-

l'Ordinatio Imperii portano a Verdun – gli anni della maturità di Pascasio – il mondo sembrava del tutto cambiato e il fatto che l'immagine stessa di Carlo fosse offuscata e divenuta ambigua, sembrava anche indicare la direzione del cambiamento. Certo si potrebbe insinuare che la mia professione di scetticismo storiografico a proposito di chi sia Pascasio trovi una smentita in queste evidenze della politica, nella chiarezza degli intenti di coloro che sempre troviamo al suo fianco, per ispirargli la linea dell'unità dell'Impero, del primato che va riconosciuto a Lotario; eppure l'incertezza persiste, non perché la sua appartenenza sia dubbia, ma perché in lui essa si riflette – nitidamente – in una successione di sconfitte.

L'evento centrale della vita di Pascasio dovette consistere nella missione dell'822 per la fondazione di Corvey in Sassonia, la Nuova Corbie. Egli aveva accompagnato Adalardo e Wala che guidavano la missione. Il progetto al quale la nuova fondazione corrisponde sfuma però sotto i suoi occhi; Corbie e Corvey avrebbero dovuto segnare i punti estremi di un asse intorno al quale il mondo carolingio avrebbe dovuto orientarsi e invece i due centri si troveranno sempre di più in due mondi diversi ed opposti e Pascasio lo sperimenterà pienamente. Gli eroi di questo progetto sono poi sempre eroi nel cordoglio; Pascasio tesse l'elogio di Adalardo subito dopo la sua morte nell'829, per dirne l'isolamento⁴; pure difende l'onore di Wala, ma la sua morte nell'835 segna il chiudersi di uno spazio politico, mentre Pascasio continuerà a rimuginare le ragioni del grand'uomo ancora per quasi vent'anni⁵. Pascasio colleziona delusioni e non si disimpegna dalle sconfitte neanche quando sembrano aprirsi a lui opportunità diverse: divenuto abate di Corbie nell'844 riesce a conservare il ruolo per soli cinque anni e nell'849 si dimette; abbandona la stessa Corbie – che per lui doveva essere tutto – rifugiandosi a Saint Riquier, per tornare poi a Corbie, gettarsi negli studi e morirvi. Come Henri Peltier ricorda nella monografia che gli dedicò nel 1938 e che ancora ci serve di riferimento, Pascasio non fu un buon politico e in effetti non risultò alla fine all'altezza dei suoi modelli, non riuscendo a tenere il ruolo di abate e l'eredità politica che esso comportava, per quanto si trovasse ormai in una situazione che – per lo meno – era divenuta più chiara. Si può anche notare – per insistere sulla componente problematica e segreta della personalità di Pascasio – che egli condusse una vita religiosa assidua e vigorosa, divenendo un riferimento nel suo monastero, senza però mai accettare di diventare sacerdote, lui che è passato alla storia per la devozione assoluta all'Eucaristia.

La storiografia si è soffermata sui dati storici che ho elencato, dandoci il quadro dei condizionamenti in cui Pascasio opera, ma una vera fisionomia – ovvero una sua reazione ai dati storici – non mi pare emergere. Pos-

siamo sapere di più su di lui dalle ricerche condotte sui suoi testi? Non voglio dire che egli sia un autore dimenticato nei nostri studi, ma la risposta mi pare negativa. Molte delle sue opere hanno avuto un'edizione recente nel *Corpus Christianorum*, attestando un'attenzione. Quasi sempre egli è poi ricordato nei manuali di storia della teologia e della filosofia; a dire il vero lo si evoca soprattutto come documento di una resistenza alle esigenze razionaliste della teologia rinascente, sempre riassunte nel nome di Giovanni Scoto Eriugena. L'impressione globale che se ne trae è che persista in fondo il giudizio che appunto dobbiamo alla monografia di Peltier, di un Pascasio incapace di strategia culturale e politica, pur dotato – cito – di una bella intelligenza, accogliente e recettiva, ma anche capace di ripensare le cose, di restituire, arricchite di un coefficiente personale, le idee che ha ricevuto⁶. In che cosa consista questo *coefficiente personale* non lo si intende e neanche gli studi successivi l'hanno chiarito. A parte indagini su testi particolari, bisogna ricordare come Beryl Smalley ed Henri de Lubac vollero discutere se l'esegesi di Pascasio dovesse essere letta in controtendenza rispetto a quella dei suoi contemporanei: il de Lubac lo escluse, indicando gli elementi di un panorama del tutto omogeneo e la proclamata *intelligenza* di Pascasio a chi legge *Exégèse médiévale* non sembra essergli servita gran che⁷; la Smalley invece l'originalità di Pascasio l'aveva sostenuta, ma essa sarebbe consistita in un'incipiente attenzione per l'interpretazione letterale, suscitata da un persistente gusto geronimiano: un piccolissimo seme d'antichità che avrebbe dato molto più tardi i suoi frutti, da Andrea da San Vittore in poi⁸. Come si è detto, quanto alla mistica di Pascasio il silenzio storiografico è totale. Claudio Leonardi era affascinato da Pascasio e più volte lo ha indicato come riferimento nell'esperienza spirituale dell'alto Medioevo, ma in realtà neanche Leonardi gli ha mai dedicato uno studio o neanche parte di uno studio per rendere esplicite le ragioni della sua convinzione⁹; guardando a ritroso l'esperienza della preparazione dei volumi su *Il Cristo* per la Fondazione Val-la (in cui anch'io fui coinvolto), ora mi colpisce il fatto che non sentimmo l'esigenza di una parola su Pascasio.

Forse più tagliente ed efficace era stato nei confronti di Pascasio, Gustavo Vinay, che gli aveva già dedicato qualche spazio in *Alto Medioevo Latino*. Ancora una volta però ciò avviene soprattutto per dirci *quello che Pascasio non era*: non era un buon narratore e neanche un buon storico, narrando di vicende politiche, ossessivamente impegnato a persuadere (e forse anche a persuadersi) che l'ordine imperiale sarebbe stato da difendersi; un impegno vano e soprattutto segnato da un persistente lamento nella constatazione della dissoluzione in atto¹⁰. Il Vinay pesca una buona autorappresentazione di Pascasio, nella lettera ad Odilmano Severo, la

lettera con la quale gli dedica il Commento a Geremia: «Verum magis threnis nos decet – dice Pascasio – et lamentis indesinenter insistere»¹¹. È vero, come nota il Vinay, che la riuscita letteraria di Pascasio non pare un gran che, perché l'applicazione di schemi artificiosi, per quanto sperimentati, non giova alla poesia; ancora più vero è che «il lamento è il più improduttivo degli atteggiamenti storiografici»¹². Questa seconda notazione accende però il mio interesse, perché il Vinay che ho appena citato, ci insospettisce, se avvicinato ad un altro Vinay che riconoscerete: il lamento è certo l'atteggiamento più insolito e improprio per gli storici, che infatti – ecco l'altro Vinay – sono soliti scrivere i libri «quando i forni non scottano più e le pallottole non ci fanno urlare»¹³. Dobbiamo chiederci ancora che cosa sia il lamento di chi nella storia c'è dentro e non ci capisce niente e si lecca le ferite e depone a terra la verga d'abate, in una delle abbazie più prestigiose del regno dei Franchi occidentali, nell'849, proprio quando gli ci sarebbe voluto poco per avere il suo *pezzettino di felicità*. Che cos'è il lamento maldestro e un po' antipatico del pur colto e intelligente Pascasio?

III. NATURA E «VOLUNTAS DEI»

Ho scorso con lieve sconforto la rapida disamina storiografica, che ci dice quello che Pascasio *non fu*, ma mi trovo infine sollecitato dall'idea che-il-lamento-non-si-addice-allo-storico, consapevole che ereditando un *gatto* dai propri padri non è detto che per forza si faccia un cattivo affare. Rendo esplicita la mia sensazione: in una cultura letteraria nella quale la Bibbia e la storiografia (con la sua specializzazione agiografica) hanno la parte del leone, il fatto di essere divenuti incapaci di scrivere storia, o forse il fatto di essersi stancati di scrivere storia, poteva voler dire chiudersi nella Bibbia e non cercare altro. Ma la Bibbia senza storia che cos'è? Quale forma prende? Comincio a rispondermi a partire da un elemento del tutto obiettivo: Pascasio deve la sua maggiore fama ad un trattato di teologia sacramentale, il *De corpore Christi*. Chi oggi lo apre subito lo classifica sotto la rubrica della conservazione: in esso si vuole affermare che nell'Eucaristia c'è la realtà storica del corpo e del sangue di Gesù Cristo, presenza reale sostenuta in modo insistente in opposizione a tutte le interpretazioni simboliche e senza alcuna concessione alle più prudenti esigenze della ragione. Il rifiuto contro il trattato di Pascasio fu immediato e panoramico¹⁴. Non gli si opposero soltanto Godescalco e Ratramno di Corbie, ma anche Rabano Mauro, con una lettera molto dura ad Eigil abate di Prüm¹⁵. Oltre alle loro contestazioni, Pascasio ne dovette subire

molte altre, a giudicare dalle precisazioni che seguirono alla prima edizione del trattato, che portarono Pascasio a pubblicare una seconda redazione e a precisare più volte la sua posizione, che secondo i suoi avversari cadeva nell'eresia cafarnita, secondo la quale nell'Eucaristia ci si nutriva di sangue e carne umana. Pascasio riprende i termini della questione fino agli ultimi anni di vita, come attestano le successive redazioni dell'opera¹⁶, l'*Epistola ad Fredegardum*, monaco a Corbie (verso l'850), dove egli si definisce *senex tuus et omnium monachorum peripsema*¹⁷ e il XII libro dell'*Expositio in Mattheo evangelista*¹⁸. L'attacco degli antagonisti era facile: nessuno dei Padri aveva trattato in modo sistematico il tema dell'Eucaristia e si potevano trovare *auctoritates* volte in varie direzioni e spesso disponibili ad interpretazioni meno dirette. Si potrebbe continuare a discutere ancora oggi se le idee di Pascasio siano tradizionali o innovatrici rispetto alla patristica; ciascun teologo avrà una sua opinione sulla sua fedeltà agostiniana e sull'effettività della sua dichiarata ispirazione ambrosiana¹⁹. Non si può invece discutere il fatto che Pascasio sceglie una linea radicale e lo fa mettendo per la prima volta in fila tutta una serie di idee, che derivano dalla tradizione o direttamente dal testo evangelico, in una concatenazione volta a rendere necessaria la fede assoluta nella presenza reale di Cristo storico nell'Eucaristia, in relazione alla logica della fede cristiana: se Dio si è incarnato anche deve essere eucaristico, cioè presente nella storia non solo in forma spirituale²⁰.

Perché questa tenacia? Perché questa insistenza? Perché non accontentarsi della sapiente e discreta tradizione dei Padri nella quale mai in modo così sistematicamente provocante il dogma eucaristico è affermato? Perché un trattato teologico (e quindi non il ricorso all'esegesi e non una lettera, ma un vero trattato, secondo una modalità innovativa)²¹, per sostenere una tesi che sul piano razionale non può essere sostenuta, ma che semmai la ragione può accettare se accetta un'epistemologia in cui essa non gioca un ruolo dominante? Le ragioni circostanziali ci sono, ma non mi soddisfano pienamente; l'interesse di Pascasio corrisponde ad un problema intellettuale; la domanda che ho appena formulato è per noi interessante in quanto ci aiuta a passare dal profilo al negativo a cui eravamo arrivati (non è uno storico e non è un letterato), ad uno al positivo. Pascasio non sa comprendere la storia e per interpretare gli esiti disastrosi che la sua linea politica ha subito non riesce a trovare una chiave di accesso che non sia quella del lamento. Nel *De corpore* intravediamo però che questo rifiuto della storia sembra aprirsi ad un'idea diversa. La Bibbia gli apre un altro discorso sulla natura, per scoprire che la natura che noi conosciamo ad apertura d'occhi è solo una parte della natura, perché la natura ha più strati e si può trasformare. L'Eucaristia attesta questo, dato che si può rico-



TEOLOGIA E MISTICA NEL MONACHESIMO CAROLINGIO

noscere la realtà del corpo umano e storico di Cristo nel pane consacrato solo riconoscendo alla natura dei corpi una virtualità che non è evidente tale da consentire di mantenere interamente la *natura* del corpo umano anche nella concretezza del pane eucaristico.

L'Eucaristia è per Pascasio il punto dell'universo in cui la *natura* delle cose appare veramente per quello che è, come una realtà in movimento e molto più poliedrica e sorprendente rispetto a quanto la prima osservazione consente di comprendere: la realtà è un pozzo senza fondo, se il pane e il vino possono divenire realmente un corpo umano, vissuto in una certa epoca e dotato di tutta la perfezione del corpo. In questi termini il tema della *natura* mi sembra centrale in Pascasio e ci interessa anche oltre alla problematica puramente teologica. L'interesse e l'insistenza nel dire che la natura delle cose ha potenzialità ulteriori rispetto a quella che noi sperimentiamo è in Pascasio caratteristica come la ricorrenza del tema del lamento, è un segno distintivo delle sue opere ed ha una giustificazione mistica: la versatilità della natura è tale perché essa è veramente se stessa quando *obtemperat praeceptis Dei*, come si precisa nel Commento a Matteo 22; e infatti Dio si vendica del peccato non della *natura*)²³.

IV. MARIA HA SPERIMENTATO LE POSSIBILITÀ DELLA NATURA

L'uomo può sperimentare in se stesso una mutazione ontologica, può sperimentare l'emanciparsi della natura nella storia, quando la vede tornare docile alla *voluntas Dei*, che è la sua sostanza. Pascasio ritiene documentata questa possibilità nella storia di Maria: la sua verginità assoluta – non solo nel concepimento di Gesù ma anche nel parto e dopo il parto – è di nuovo difesa con rigidità per dire che nella natura del corpo di Maria una trasformazione è avvenuta. Il suo corpo è tornato alla situazione in cui si trovò il corpo di Eva prima del peccato²⁴. Anche su questo punto il radicalismo di Pascasio è poco tradizionale nella sua sistematicità. Il riconoscimento della verginità di Maria è nella tradizione cristiana, ma ancora una volta Pascasio vuole dedicare al tema uno scritto dogmatico, rigoroso e consequenziale. Egli vi spiega che Maria poté essere assolutamente vergine perché il suo corpo non conosceva più alcuna violenza e non poteva subirne alcuna. Non si trattava di una diminuzione del corpo di Cristo (una sua riduzione a fantasma), e neanche si trattava di riconoscere al solo corpo di Cristo una miracolosa proprietà che lo rendesse capace di attraversare i corpi lasciandoli incolumi: anche il corpo di Maria era pronto per quel parto senza violenza. Ciò significa che il corpo di lei non fu umano? Il dato della permanente verginità significa una differenza dall'umano?



FRANCESCO SANTI

Pascasio lo esclude e insiste anche nel *De partu virginis* nel dire che la verginità nel parto è una possibilità della natura del corpo: non solo della natura risorta (perché Maria che partorisce Cristo nella storia risorta non è), ma della natura che partecipando nella storia alla resurrezione l'anticipa, perché sulla terra la può anticipare. E questa è senz'altro teologia mistica.

V. AUTOBIOGRAFIA ED ESEGESI: IL PROPRIO LAMENTO NEL LAMENTO DI DIO
COME STRADA PER COMPRENDERE GLI ALTRI MODI DELLA NATURA

A partire dal riconoscimento di un versante divino possibile alla natura, a tutta la natura e in particolare alla natura della persona, bisogna leggere un altro tratto caratteristico dell'opera di Pascasio, ovvero la tendenza autobiografica, che mi pare non sia stata notata²⁵. Questa tendenza corrisponde ad un'esigenza comune anche ad altri intellettuali carolingi, ma vorrei ora vederne in lui tutte le conseguenze. Diciamo intanto che questa tendenza autobiografica è prima di tutto documentata dal sistema delle dediche che ricostruiamo nelle sue opere. A parte la seconda redazione del *De corpore*, che nell'844 è dedicata a Carlo il Calvo, tutte le altre opere sono dedicate ad amici e ad amiche. Le opere su Maria sono offerte a Teodrata, a sua figlia Emma e alle monache di Soissons; alcune opere sono dedicate a monaci di Corbie o di Saint Riquier, dove Pascasio si era rifugiato dopo la rinuncia precoce all'ufficio di abate. In tutte queste dediche egli ricorda qualcosa della sua condizione e allude alla sua vita in una sorta di colloquio che giustifica il suo lavoro intellettuale per un pubblico che lo conosce e che pare collocarsi relativamente ai margini del sistema di potere. Una componente autobiografica è poi presente in alcune sue opere importanti: implicitamente la si riconosce nella *Vita* di Adalardo, nella quale Pascasio ci racconta qualcosa della sua formazione di giovane, del suo ambiente e dei suoi desideri di sempre. Esplicitamente autobiografico è poi l'*Epitaphium Arsenii* dove Pascasio è uno dei personaggi del dialogo che, narrando la vita di Wala e di chi gli era intorno, cerca di giustificare ogni comportamento, di scagionare ogni colpa, per lamentare Wala quale ultimo dei giusti. Da questi testi non solo noi conosciamo molti dei particolari della vita di Pascasio, ma – nel contrappunto dei lamenti – anche lo fotografiamo in una continua tensione, nel voler essere qualcosa che la storia gli impedisce di essere. Tutto il discorso che noi abbiamo fatto sulla natura ci porta però ora a vedere in questa tensione anche un'altra direzione, che si verifica nel Commento al vangelo di Matteo.

Anche il Commento a Matteo ha tratti marcatamente autobiografici. Più volte nei prologhi dei dodici libri Pascasio ricorda momenti della vita

monastica. Egli ha passato la vita in monastero e in molte occasioni, per le feste solenni, gli è stato chiesto di predicare, spiegando il vangelo. Questa serie di prediche le ha ora raccolte. In esse ha intrecciato i sinottici e il vangelo di Giovanni; intorno alla linea tenuta da Matteo ha letto i Padri, prendendo ciò che gli è parso più adatto per plasmare un'immagine di Cristo. La metafora artistica è Pascasio stesso a impiegarla, citando Cicerone, che nel *De inventione* (II, 1) spiega come il retore debba comportarsi di fronte alle sue fonti, attingendovi e piegandole secondo la sua ispirazione alla maniera del grande pittore Zeusi di Eraclea, che dovendo rappresentare la bellezza di Elena nel tempio di Hera Lacinia sceglierà gli *exempla* migliori, per la forma di ogni parte del suo corpo, prendendo come modelle cinque tra le più belle ragazze di Crotona²⁶. La citazione ciceroniana rappresenta dunque un'esplicita dichiarazione a proposito della libertà che Pascasio rivendica nella scelta delle sue autorità e negli interventi esegetici che opera²⁷. Molti monaci raccolgono le loro prediche, in ogni tempo, ma mi pare accentuare il carattere autobiografico del Commento a Matteo di Pascasio anche il fatto che egli assuma questa raccolta come compito di tutta la vita, perché questo è il tempo che impiega per portare a termine il suo lavoro. Se poi leggiamo questo libro, seguendolo dall'inizio alla fine, scopriamo che esso, oltre che un commento alla Bibbia, si presenta come una specie di *vita di Gesù*; prendendo sul serio la citazione di Cicerone che troviamo nel prologo, dovremo dire che Gesù è l'Elena di Pascasio, la creatura perfetta e meravigliosa, misura di ogni bellezza che con il maggiore impegno si vuole rappresentare.

Ogni cristiano legge la propria vita accanto a quella di Gesù, è ovvio. Mi sono allora chiesto come Pascasio (che tanto si lamenta nelle sue opere) comprenda uno dei momenti decisivi ed enigmatici della passione, quando cioè secondo Matteo 27, 46 Gesù sembra lamentarsi di Dio: «Et circa horam nonam clamavit Iesus voce magna dicens: *Eli, Eli, lamasa-bacthani*. Hoc est, *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?*». Pascasio in effetti si sofferma su questo punto e si chiede come sia possibile questo lamento²⁸. Gesù non è mai separato da Dio; identica è la volontà del Padre e del Figlio. In nessun enunciato del vangelo può avvenire che il punto decisivo della rivelazione venga contraddetto e sulla croce deve manifestarsi più che mai la divinità di Gesù, per la salvezza degli uomini. Perciò in questo grido di Gesù c'è qualcosa d'altro. Esso non è solo un lamento e non è prima di tutto un lamento, è anzi «contra naturam morentium», «ut ita dicam» sfuma Pascasio²⁹. Dopo un'attenta analisi linguistica dell'espressione oscura *Eli, Eli, lamasa-bacthani* egli giunge a spiegarci il perché questo lamento è in qualche modo contro la natura di coloro che muoiono: posto propriamente sulla bocca del Dio-uomo, in

quel lamento si deve cogliere un elemento di esultanza: esso è un grido di *triumphus*: Dio mio Dio mio – si dovrebbe leggere – ecco come è esteso, a quali distanze giunge l'amore divino, che porta in Dio anche ciò che gli è completamente opposto, nel completo abbandono. Nel suo grido sulla croce Gesù proclama che Dio ha portato dentro se stesso anche la morte, sconfiggendola come morte, trionfando su essa stessa. L'umiltà divina, la forma del servo, la *querimonia derelicti* sono proposti «ut intelligamus quia mors Christi nihil aliud est quam mortis abolitio»³⁰. La voce del lamento di Gesù va dunque intesa «potius in sacramento (...) quam in affectu dolentis»; non si commisura alla debolezza della nostra natura, «quod voluntas [Dei] est, quod potestas est et fiducia ac triumphus». La morte in croce non corrisponde ad una «necessitas» ma alla «voluntas Dei»³¹. Alcuni segni esteriori dimostrano che si tratta di un *triumphus*: Pascasio nota che Gesù stabilisce un posto in Paradiso per uno dei due ladroni (fatto non riferito dal vangelo di Matteo, che sta commentando), inoltre per la sua passione la terra trema, il sole si oscura, mentre le anime dei giusti si preparano a risorgere. Insomma – secondo le parole di Ilario – «secundum hominem pro nobis» vediamo Gesù «omnia infirma pati, sed secundum Deum in his omnibus triumphare»³²: la sua *vox magna* viene dalla divinità del Dio-Figlio che accettò volentoso in sé la volontà di Dio-Padre³³. La divinità del Figlio non rende il suo corpo un fantasma: esso è un corpo assolutamente umano, ma in esso la *voluntas* divina si è realizzata pienamente e quel corpo è privo di qualsiasi imperfezione; il grido che il corpo emette «ad illam exspectat naturam in qua fuerat imago invisibilis in forma Dei»³⁴: volto all'uomo il grido è il lamento della Passione, riportato alla sua verità, quell'urlo stesso segna gli enormi confini del regno di Dio in Cristo e fa parlare un corpo per il quale la gloria è necessaria anche nella croce.

«Derelictus est venire usque ad crucem»!³⁵ Dunque Cristo che grida, pone una domanda retorica nella gioia ma come è possibile che sia un Dio tanto grande da *riuscire a sconfiggere la morte, vivendola come Dio, per la salvezza di tutti!* E Pascasio commenta: «Nescio, fratres mei si ullus mortaliū intelligere possit in hoc mysterio querelosae vocis quanta qualiave sint sacramenta quae offert»³⁶. La salvezza viene da «qui mortuus et qui immortaliter regnat»³⁷.

Naturalmente molti non capiscono il senso del lamento di Gesù-Dio, come i soldati romani che credevano chiamasse Elia³⁸. I credenti invece lo comprendono e anche comprendono che ciascun uomo dovrà a sua volta «magna voce clamare ad Dominum, non sono vocis, sed clamore cordis», associandosi a Gesù morto «pro cunctis tribulationibus nostris»³⁹. Lo si dovrà fare sull'esempio di Giona, profeta e figura di Cristo, il cui lamento fu

profezia di quello di Cristo. Il lamento di Gesù fu molto più potente di quello di Giona «propter magnitudinem rerum quae completae sunt in Christo, et propter magnum affectum voluntariae passionis eius»⁴⁰, ma il grido di Giona annuncia nell'uomo quello di Cristo, e tale deve essere ancora il grido dell'uomo trasformato. Da qui noi comprendiamo in modo diverso il continuo lamento di Pascasio: esso indica nella storia qualcosa che viene da fuori della storia e la segna non perché la conduca ad una vittoria umana, ma perché trasforma la sconfitta in vittoria, perché vissuta da una natura che ha raggiunto un'altra reale perfezione. È vero che il lamento nell'opera di Pascasio è ricorrente, per dire che egli ha avuto grandi amici sconfitti e che con loro egli è sconfitto, ma in questo autobiografismo querulo, egli vorrebbe anche raccontarci una natura che si dilata all'interno delle *tribulationes* per vedere una dimensione che le supera, operativa sulla terra.

Alcune osservazioni di I Deug Su sulla *Vita Adalhardi* e sull'*Epitaphium Arsenii (Vita Walae)* ci soccorrono a proposito della tesi di un versante mistico del lamento di Pascasio, quale grido che non solo manifesta il dolore, ma anche il *triumphus* dell'uomo che somiglia al Gesù, che muore affermando la deificazione della morte e dunque la larghezza divina che si estende fino alla pena estrema. I Deug Su ha in effetti notato che sia nella *Vita Adalhardi*, sia nella seconda parte dell'*Epitaphium*, Pascasio si dilunga a narrare l'agonia dei suoi eroi, la loro santità ormai al di fuori di qualsiasi compito politico, la loro energia in un momento di impotenza. Contrariamente a quanto avviene in altri testi agiografici carolingi – nota I Deug Su – i due santi muoiono senza compiere miracoli ma formulando una sorte di – cito – «mistica della morte», che corrisponde ad «una maturazione spirituale» alternativa al «contesto radicalmente ideologizzato in senso ecclesiastico», caratteristico di gran parte dell'agiografia contemporanea⁴¹. La *Vita Adalhardi* è dell'829 e l'*Epitaphium Arsenii* è posteriore alla morte di Ludovico il Pio: nell'esperienza di Adalardo e di Wala, Pascasio legge sempre più chiaramente la sua esperienza, avvicinandosi progressivamente alla figura che contemplerà nella morte del Cristo, nel XII e ultimo libro del Commento a Matteo. Si deve anche osservare che i richiami cristici sono evidenti, già a partire dalla *Vita Adalhardi*: ad Adalardo morente Cristo appare addirittura in visione⁴², e il suo morire è posto in rapporto in modo esplicito con l'ultimo sospiro di Cristo in croce⁴³.

Si può osservare che Pascasio anche in questi luoghi non giunge a grandi riuscite letterarie, anche se è evidentemente in cerca di un linguaggio poetico per dire questa esperienza paradossale di un dolore pieno di Dio che diventa trionfo. Ciò è chiaro nel tentativo di riutilizzare la *fabula* di

FRANCESCO SANTI

Orfeo (raggiunto nella versione boeziana, quella che ha il *maior lex amor est sibi*). Orfeo che cerca e trova Euridice negli inferi serve a Pascasio per dire l'amore speciale nel quale lui e la sua Corbie sono legati ad Adalardo, con un'arditezza che mostra un bisogno di poesia che non può essere trascurato⁴⁴. Pascasio ha bisogno della poesia perché gli interessa dire che l'uomo che vive in Dio riesce a vivere già nella storia una dimensione naturale diversa da quella servile. Il santo vive la morte come la vive Cristo perché la sua natura umana è stata trasformata ad immagine di quella di Cristo. Si è visto che nel tentativo di resa letteraria di questa condizione la forma del lamento ha grande spazio, ma si deve anche notare che in esso si cerca il registro del patetico: mentre Adalardo moriva un sentimento di tristezza prese tutti «et quam praecipua fuerint lamenta monachorum! Attollabatur autem sursum vox una canentium in excelso et fletus omnium deorsum singulorum scindebat pectora (...) Quis enim non fletet, etiam si de silice natus esset, ea hora (...)»⁴⁵. Addirittura – e qui siamo ad un altro passaggio decisivo – il santo è presentato come una madre, che nella trasformazione della sua vergine natura rigenera tutto e tutti, mentre tutti sentono di perdere tutto perdendo colui che ama così come una madre ama l'unigenito («qui sicut *mater* amat unicum filium, ita quoque *tenerrime* diligebat, atque ut solidiora caperent invitabat») ⁴⁶.

Mi pare di rilievo ricordare allora, concludendo, la *Vita Hathumodae* di Agio di Corvey, giudicata da Brunhölzl una delle narrazioni agiografiche più belle che il Medioevo ha prodotto⁴⁷. Ebbene il tema di questa *Vita* e del *Dialogus* che l'accompagna (composti verso l'876) è propriamente pascasiano: il momento della morte di Atumoda è centrale nella costruzione della sua figura e rappresenta la parte più importante di tutto il testo⁴⁸. La natura di lei è descritta come una natura trasformata; a somiglianza di Maria, essa è madre e vergine: vergine nel monastero e madre delle sue monache. Tutta la forza del legame si rivela nel momento della sua morte; lo strazio è totale, ma tutto vissuto nel clima del lamento di Gesù come lo aveva compreso Pascasio, culmine del trionfo e insieme del dolore. La persona ha trovato la terra nuova dell'altra natura, del tutto docile alla *voluntas Dei* e perciò vera natura, alternativa alla contraffatta, ma vera e storica natura. Non importa dire che Atumoda è la fondatrice di Gandersheim e che Rosvita «il primo poeta d'amore del medioevo latino»⁴⁹, potrebbe essere indicata come la migliore lettrice di Agio di Corvey.

VI. CONCLUSIONE

Il Cristo di Pascasio è ancora un Cristo altomedievale. Anche sulla cro-

ce la sua divinità risplende trionfante; ancora Gesù non teme la croce: la distanza che il Figlio ha raggiunto dal Padre è vissuta come il segnale dell'immensità di un trionfo: Oh Padre, che cosa grandissima hai fatto, ponendoti così lontano! ...Oh che Figlio straordinario sono rimanendo Dio fino a questo punto! Tuttavia si tratta di un Dio potente che ora esibisce la sua divina potenza in modo diverso dal modo che abbiamo conosciuto nelle grandi storie ecclesiastiche dopo la fine dell'Antichità. Pascasio disegna un Dio capace di ricondurre la natura alla sua perfezione e che invita l'uomo a guardare la realtà con un occhio più penetrante e vasto. Questo Dio ha bisogno di attraversare la sofferenza. Ogni uomo che sperimenta la familiarità con lui può godere di una natura diversa, che si rivela nelle contraddizioni della storia; può trasformarsi, come Maria fu trasformata. Il racconto di Pascasio è forse goffo, giudicato nel rigore della critica letteraria, ma nella figura divina che formula egli comprende che la consistenza, la densità della natura è maggiore di quanto non possa apparire e su questa densità può fondarsi un nuovo racconto dell'esperienza della libertà. In questo senso Pascasio indica una possibilità e una differenza nel monachesimo carolingio: la differenza dall'ideologia; la possibilità della mistica.

1. B. Mc Ginn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, II. *The Growth of Mysticism*, New York 1994, che leggo nella traduzione italiana *Storia della mistica cristiana in Occidente*, II. *Lo sviluppo (VI-XII secolo)*, Genova 2003, pp. 179-220, dedica un capitolo alla mistica tra Gregorio e Giovanni Scoto, che non mi pare tuttavia mutare il quadro storiografico.

2. Per un'informazione generale su Pascasio si vedano R. Grégoire, *Paschase Radbert (Saint)* in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. XII, Paris 1983, coll. 295-301; H. Peltier, *Paschase Radbert, abbé de Corbie. Contribution à l'étude de la vie monastique et de la pensée chrétienne aux temps carolingiens*, Amiens 1938; Id., *Radbert, Paschase*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XIII, 2, Paris 1937, coll. 1628-39; D. Ganz, *Corbie in the Carolingian Renaissance*, Sigmaringen 1990 (Beihefte der Francia 20); F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine du moyen âge*, I. *De Cassiodore à la fin de la Renaissance carolingienne*, 2. *L'époque carolingienne*, trad. H. Rochais, Paris 1991, pp. 125-34.

3. G. Vinay, *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no*, Napoli 1978 (Esperienze 42), p. 273; nuova edizione, Napoli, 2003, p. 245.

4. *Vita Adalhardi* (BHL 58-9) in PL 120, coll. 1507C-556C. L'edizione di riferimento dell'ecloga finale è dovuta a Ludwig Traube, Berlin 1886 (MGH PLAC III), pp. 45-51.

5. *Epitaphium Arsenii seu Vita Walae* (BHL 8761) si legge nell'edizione curata da Ernst Dümmler, *Radbert's Epitaphium Arsenii*, in *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Philosophisch-historische Klasse 2, Berlin 1900, pp. 18-98 (anche in PL 120, coll. 1559D-1650B). Dei due libri che compongono l'opera si ritiene che il primo sia stato scritto subito dopo la morte di Wala, quindi nell'835, e il secondo dopo le dimissioni di Pascasio dalla carica di abate, quindi dopo l'851. Per un commento dell'*Epitaphium* si vedano C. Verri, *Il libro primo dell'Epi-*

taphium Arsenii di Pascasio Radberto, in «Bullentino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», 103 (2000-1), pp. 33-131 e D. Ganz, *The «Epitaphium Arsenii» and Opposition to Louis the Pious in Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford 1990, pp. 537-50, che data il testo all'856; cfr. Grègoire, *Paschase* cit., p. 296.

6. Peltier, *Paschase* cit., p. 93.

7. H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Le quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959-1964, che leggo nella traduzione italiana *Egesi medievale. I quattro sensi della scrittura*, Roma 1972, vol. I, pp. 358-75.

8. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1941 (si veda ora Oxford 19833), che leggo nella traduzione italiana *La Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972, in part. pp. 139-41, 145.

9. C. Leonardi, *C'è una teologia monastica nel Medioevo?* in *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze 2004 (Millennio Medievale 40), pp. 443-65 (la prima edizione del saggio è del 1993); in part. pp. 462-3.

10. Vinay, *Alto Medioevo latino* cit., pp. 192 e 229 (seconda edizione pp. 172 e 203).

11. Il brano si legge in MGH Epp. 6. Epp. Karolini aevi 4. Variorum 5, p. 137; cfr. Vinay, *Alto Medioevo latino* cit., p. 275 (seconda edizione p. 247).

12. Ibidem.

13. G. Vinay, *Pretesti della memoria per un maestro*, Milano-Napoli 1967, p. 13 (rist. anast. Spoleto 1993).

14. Pascasio Radberto, *De corpore et sanguine Domini*, ed. B. Paulus, Turnhout 1969 (CCCM 16), pp. 1-131 (ma vedi anche PL 120, coll. 1263D-1350D, secondo l'edizione di E. Martène, 1733). Sull'edizione Paulus si veda anche J.-P. Bouhot, in «Revue d'histoire ecclésiastique», 66 (1971), p. 582. Il *De corpore* fu richiesto da Warin, primo abate di Corvey, tra 831 e 833, per la catechesi dei monaci. Per le circostanze storiche della composizione del *De corpore* cfr. Peltier, *Radbert* cit., coll. 1630, ma anche M.-Á. Navarro Girón, *La carne de Cristo. El mistero eucarístico a la luz de la controversia entre Pascasio Radberto, Ratramno, Rabano Mauro y Godescalco*, Madrid 1989 (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Serie I. Estudios 44). Per una presentazione generale della problematica teologica di sfondo si vedano il capitolo sulla teologia carolingia in B. Mondin, *Storia della Teologia*, Bologna 1996, p. 21; G. d'Onofrio, *Discussioni teologiche nel regno di Carlo il Calvo*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, Casale Monferrato 1996, vol. I, pp. 197-242, in particolare pp. 201-3; C. M. Chazelle, *Exegesis in the Ninth-Century Eucharist Controversy*, in *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout 2003 (Medieval Church Studies 3), pp. 167-87 e Id., *The Crucified God in the Carolingian Era. Theology and Art of Christ's Passion*, Cambridge 2001.

15. Rabano, *Epistola III, Ad Egilem Prumiensem abbatem. De corpore et sanguine Domini adversus Ratpertum*, ed. J. Mabillon, *Act. SS. ord. S. Bened.*, t. VI, ora in PL 112, coll. 1512B-3C).

16. La prima edizione del *De corpore* è molto diffusa ed è quella attaccata da Godescalco, ma una seconda fu dedicata a Carlo il Calvo nell'844 (Paris, BnF, lat. 2855, ff. 1v-62v, verosimilmente l'esemplare offerto al sovrano). L'opera ebbe ancora una terza edizione nell'875, trasmessa in una ventina di manoscritti, e poi una quarta. (Cfr. in sintesi anche quanto nota Brunhölzl, *Histoire de la littérature* cit., p. 293). Per la posteriore fortuna dell'opera si ricordi anche che un compilatore della fine del sec. X, estraendo una serie di brani dal *De corpore*, rubricati come agostiniani nel suo esemplare, ricavò un fortunato *Sermo sancti Augustini de sacramento altaris*. Cfr. J.-P. Bouhot,



TEOLOGIA E MISTICA NEL MONACHESIMO CAROLINGIO

Extraits du De Corpore et Sanguine Domini de Pascale Radbert sous le nom d'Augustin in «Recherches augustiniennes et patristiques», 12 (1977), pp. 119-73.

17. Pascasio Radberto, *Epistola ad Fredegardum*, ed. cit., pp. 135-43 (cfr. PL 120, coll. 1351A-66A); Gregoire, *Paschase* cit., coll. 298.

18. Pascasio Radberto, *Expositio in Matheo evangelista*, ed. B. Paulus, Turnhout 1984 (CCCM 56, 56A, 56B), da cui citeremo (= *Expositio in Matheo evangelista*). Di buona qualità era anche l'antica edizione dovuta a Jacques Sirmond s.j., Paris 1618, accolta poi in PL 120.

19. Si veda per un quadro della questione W. Otten, *Between Augustinian Sign and Carolingian Reality. The Presence of Ambrose and Augustine in the Eucharistic Debate between Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie* in «Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis», 80 (2000), pp. 127-56.

20. Jules Michelet sostenne che i Padri avevano intravisto, ma mai fino a Pascasio si era argomentato in forma così precisa e sicura a proposito della presenza reale (*Histoire de France*, Paris 1876, vol. I, p. 238). Più propriamente si è notato che Pascasio è il primo ad aver scritto una monografia scientifica sull'eucaristia (M. Lepin, *L'idée du Sacrifice de la Messe, d'après les théologiens, depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris 1926, p. 6, citato dal Peltier, *Radbert* cit., col. 1633).

21. Pascasio è per altro, tra gli intellettuali carolingi, l'unico per il quale si verifica una conoscenza del *De hebdomadibus* di Boezio, per cui cfr. C. Micaelli, *Pascasio Radberto e Boezio: filosofia e teologia in età tardo-carolingia*, in «Orpheus», 28 (2007), pp. 162-85, in particolare p. 183.

22. Pascasio Radberto, *Expositio in Matheo evangelista*, IX, p. 939 (su Matteo 19, 6).

23. Si noti – per inciso – che l'espressione «Peccati quippe, non naturae ultor est Deus», così calzante al nostro proposito, si legge nel *Libellus de nativitate Mariae in Libri de Nativitate Mariae II Libellus de Nativitate sanctae Mariae. Textus et commentarius*, cur. R. Beyers, Turnhout 1997 (CCSA 10), pp. 268-333, in particolare p. 285, lin. 9. L'attribuzione a Radberto di questa piccola opera – che ha per fonte l'apocrifo noto come Pseudo Matteo – non sembra però più sostenibile. Cyrille Lambot aveva cercato di dimostrarla a partire da una lettera di Incmaro di Reims degli anni 868-869 (Gand, BU 239) (Cfr. C. Lambot, *L'homélie du pseudo-Jérôme sur l'Assomption et l'évangile de la Nativité de Marie, d'après une Lettre inédite d'Incmar*, in «Revue Bénédictine» 46 [1934], pp. 265-82). Rita Beyers, introducendo la nuova edizione del *Libellus* sopra citata e facendo il punto della questione (in particolare alle pp. 28-33) mostra che le argomentazioni di Lambot non sono sufficienti; la lettera di Incmaro, letta insieme al manoscritto Reims 1395 (che trasmette un testimone dello Pseudo Matteo predisposto nello *scriptorium* di Reims durante l'episcopato di Incmaro) potrebbe anzi portare alla conclusione che il *Libellus* dovette essere redatto dopo gli anni di composizione della lettera e dunque dopo la morte di Radberto. Le proteste di Ratramno di Corbie contro Pascasio Radberto indicherebbero soltanto che egli, oltre al *De assumptione* pseudo geronimiano (composto da Pascasio nell'835-36 per Teodrada e per sua figlia Emma), è anche autore della corrispondenza che in certi rami della tradizione accompagna lo Pseudo-Matteo. Beyers ritiene invece non precisabile ulteriormente autore e contesto di composizione del *Libellus*, databile a suo avviso «dans la fourchette chronologique qui va de la fin du VIII^e siècle au début du XI^e siècle» (p. 28). Tutta la questione può essere qui solo accennata.

24. Pascasio Radberto, *De partu virginis*, ed. E. A. Matter, Turnhout 1985 (CCCM 56C).



25. Sulla dimensione autobiografica in Pascasio Radberto si veda M. B. de Jong, *Becoming Jeremiah: Pascasius Radbertus on Wala, Himself and Others*, in *Ego Trouble. Authors and Their Identities in the Early Middle Ages*, ed. R. Corradini - M. Gillis - R. McKitterick - I. van Renswoude, Wien, 2010 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien. Forschungen zur Geschichte des Mittelalters 15), pp. 185-96.

26. Pascasio Radberto, *Expositio in Matheo evangelista*, p. 6. Il brano mi pare da ricordare: «Nec ideo profecto compilerator veterum appellandus, quando, ut Tullius refert ipse rex eloquentiae, quemdam Eleusinum est imitatus, qui ex omnibus Crotoniensium virginibus quinque delegit pulchriores, quas statuit coram oculis, dum Helenae imaginem illis petentibus mirabile opus pingeret: ut quod uni earum minus esset pulchritudinis, ex his decorosius quidquid singillatim in se pulchrius exprimerent, totum picturae suae coloribus conferret: ita praefatus orator insignis, sicut in suo testatur opere, ex omnibus qui ante se fuerunt philosophis, coram se constituens, delegit unde rhetoricae artis formaret mirabile documentum, quod usque hodie laudatur ab omnibus, et prodest illius peritiae sectatoribus».

27. Lo nota anche il Brunhölzl, *Histoire de la littérature* cit., p. 126.

28. Pascasio Radberto, *Expositio in Matheo evangelista*, XII, pp. 1383-7.

29. Ibid., XII, p. 1383, ll. 3790-91.

30. Ibid., XII, p. 1385, ll. 3844.

31. Ibid., XII, p. 1385, ll. 3846, 3850-1, 3846-7.

32. Ibid., XII, p. 1385, ll. 3860-1.

33. Ibid., XII, p. 1386, ll. 3875-6.

34. Ibid., XII, p. 1386, ll. 3879-80.

35. Ibid., XII, p. 1386, ll. 3885-8: «Non enim derelictus est ut non esset Deus cum Deo et in Deum sed derelictus est venire, usque ad crucem, usque ad flagella et sputa usque ad spineam coronam et usque ad diversas contumelias».

36. Ibid., XII, p. 1386, ll. 3892-94.

37. Ibid., XII, p. 1387, l. 3913.

38. Ibid., XII, p. 1387, ll. 3914-17.

39. Ibid., XII, p. 1387, ll. 3926-8.

40. Ibid., XII, p. 1387, ll. 3930-2.

41. I Deug Su, *Agiografia e potere in età carolingia*, in *Un ponte fra le culture. Studi medievalistici di e per I Deug Su*, Firenze 2009 (Millennio Medievale 81), pp. 425-78 (la prima edizione del saggio è del 1978), si veda in particolare p. 474.

42. Pascasio Radberto, *Vita Adalhardi*, n. 81, PL 120, col. 1548B.

43. Ibid., n. 82, col. 1549A.

44. Ibid., nn. 84-85, coll. 1550A-1B. L'impiego che Pascasio propone del racconto di Orfeo nella versione boeziana è singolare e un po' complicato: il canto sincero suscitato dall'amore e dal dolore è straordinario e conduce Orfeo alla felicità, superando la regina degli inferi che gli restituisce la sposa; ma il canto d'amore e di dolore dei monaci di Corbie per Adalardo li rende ancora più felici (*feliciores sumus nos*), perché apre loro la strada per raggiungere il loro amato che è unito a Cristo, l'unico che non *ficte* ma realmente è ritornato dagli inferi, mostrando pienamente in che senso *amor maxima lex sibi est*. Si noti qui anche qualche richiamo al Cantico dei cantici.

45. Ibid., col. 1549B.

46. Ibid., col. 1549A-B. Anche più avanti il tema dell'amore materno è ripreso, con riferimenti al Cantico dei Cantici: «Quod donec fiat, donec optata veniat dies, haereat lingua mea faucibus meis, si tui non meminero, pater Adalharde, si non te



TEOLOGIA E MISTICA NEL MONACHESIMO CAROLINGIO

proposuero in principio recordationum mearum; alioquin obliviscatur me dextera, nisi nomen tuum laudesque pandam. Credo, mi charorum charissime, quod prius maternus amor perire possit, quam nos te non diligere; quia etsi illa suorum obliviscitur, nos tui nunquam obliti erimus. Sed dum saecula manent, et nox cum die partitur vices, fama praedicabitur de te semper sanctissimae vitae, nosque tua nunquam immunes erimus a laude. Tu autem, quaesumus, trahe nos hinc post te, curramus in odorem unguentorum tuorum; quia meliora sunt ubera tua vino, fragrantia unguentis optimis. Recti enim te diligunt: et ideo quaerimus, quousque perveniamus ubi pascis, ubi cubas; scimus namque quod in meridie» (ibid., coll. 1549D-50A). È da notare che nel prologo al Commento di Geremia troviamo un parallelo tra le Lamentazioni e il Cantico, i due momenti più alti della poesia biblica, rappresentativi dei due versanti dell'amore divino.

47. Brunhölzl, *Histoire de la littérature* cit., p. 142.

48. Agio di Corvey, *Vita et obitus Hathumodae primae abbatissae Gandersheimensis*, ed. J. G. H. Pertz, Hannover 1841 (MGH SS 4), pp. 165-75.

49. Vinay, *Alto Medioevo latino* cit., p. 554 (seconda edizione p. 498). Osservo che si è notato uno spiccato interesse per Terenzio nell'*Epitaphium Arsenii* di Pascasio: M. B. de Jong, «Heed that saying of Terence»: *On the Use of Terence in Radbert's «Epitaphium Arsenii»*, in *Carolingian Scholarship and Martianus Capella. Ninth-Century Commentary Traditions on «De nuptiis» in Context*, Turnhout, 2011 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 12), pp. 273-300.



