

Actas del
IX Congreso Internacional
de la Asociación Hispánica
de Literatura Medieval

(A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001)

III

Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica
de Literatura Medieval, 2005.

© Carmen Parrilla
© Mercedes Pampín
© Toxosoutos, S.L.

Primera edición, septiembre 2005

© Toxosoutos, S.L.
Chan de Maroñas, 2
Obre - 15217 Noia (A Coruña)
Tfno.: 981 823855
Fax.: 981 821690
Correo electrónico: editorial@toxosoutos.com
Local en la red: www.toxosoutos.com

I.S.B.N. obra conjunta: 84-96259-72-2
I.S.B.N. volumen: 84-96259-75-7
Depósito legal: C-2072-2005

Impreso por Gráficas Sementeira, S.A. - Noia
Reservados todos los derechos

“Opus imperfectum”: la “Cena Cypriani” secondo Rabano Mauro

Francesco Mosetti Casaretto

*Sive ergo manducatis sive bibitis
vel aliud quid facitis
omnia in gloriam Dei facite
(I Cor 10.31)*

Fra il Settembre dell’855 e il 4 Febbraio dell’856, giorno della sua morte, Rabano Mauro si ricorda dell’esistenza della *Cena Cypriani*¹. Dall’847, lui è l’anziano arcivescovo di Magonza, che si è lasciato alle spalle venticinque anni di abbaziato a Fulda, ma che ha conservato tutta intatta la severa passione del *praeceptor*; dal IV o dal V sec. d.C.², invece, lei è una dissacrante parodia della Bibbia in forma cenatoria, “un’orgia trieretica”, composta

¹ Tutte le citazioni della *Cena Cypriani* (d’ora in poi *CC*), della rielaborazione di Rabano Mauro (d’ora in poi *CH*) e dell’epistola dedicatoria a Lotario II (d’ora in poi *CHE*) si riferiscono sempre alle edizioni presenti in *Studien zur “Cena Cypriani” und zu deren Rezeption*, ed. C. Modesto, Gunter Narr Verlag, Tübingen 1992. Poiché l’Editore riprende a ogni pagina la numerazione delle righe, il numero prima del punto si riferisce alla pagina dell’edizione, mentre quello o quelli successivi, alla riga del testo. La precedente edizione della *CH* si deve alle cure di H. Hagen. “Eine Nachahmung von Cyprian’s Gastmahl durch Hrabanus Maurus”, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 27 (1883), pp. 164-187 (cfr. in particolare le pp. 166-179); una traduzione italiana commentata del testo è apparsa per le cure di F. Mosetti Casaretto-E. Rosati, *Rabano Mauro-Giovanni Immonide. La “Cena di Cipriano”*, Edizioni dell’Orso, Alessandria, 2002. Le precedenti edizioni della *CC* sono in “Iohannis diaconi versiculi de Cena Cypriani”, ed. K. Strecker, MGH, *Poetae Latini avi Carolini*, IV 2, rist. anast. Monumenta Germaniae Historica, München, 1978, pp. 857-900 (include anche la *CC*); “Cæna, Cypriano falso inscripta”, PL IV, coll. 925-932. Una traduzione italiana della *CC* (con l’ed. cit. dello Strecker a fronte) è recentemente apparsa per le cure di A. Fontana, *Anonymus. Cæna Cypriani*, Servitium, Sotto il Monte (Bergamo), 1999.

² “Die *Cena Cypriani* ist in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts (nach 360) entstanden, wobei Entstehungsort und Verfasser ungeklärt sind” (cfr. Modesto, ed. cit., p. 120; ma cfr. anche p. 77: “Wahrscheinlichkeit darauf hin, daß der Terminus ante quem nicht wesentlich über das Jahr 400 hinaus angesetzt werden darf”).

non-si-sa-da-chi, allo scopo di mettere “in burletta Dio padre e la celeste sua corte tutta quanta”³.

Nessun incontro letterario nel Medioevo potrebbe sembrare più paradossale. Rabano Mauro, l’“ecclesiastico molto rigido e ortodosso”⁴, si trastulla con il riso scoronizzante della *Cena Cypriani*, che con Tascio Cecilio Cipriano (205 ca.-258)⁵ non ha nulla da spartire, se non la malcelata intenzione di voler irridere il martire cartaginese assieme al suo credo⁶. Debolezza senile di un monaco *in limine mortis* esausto della propria taciturna austerità? No. Personaggi come Rabano sono granitici, tutti d’un pezzo, sopravvivono in vita a se stessi, restando nell’integrità della propria maschera fino alla fine, senza cedimenti. Se l’Arcivescovo si occupa della *Cena* è perché questo “morceau bizarre”⁷, in qualche modo, gli è compatibile.

Nel Settembre dell’855 Lotario II, poco più che ventenne, sale al trono di Lotaringia. Rabano è allievo di Alcuino e sente il dovere morale di affiancarsi al re, di illuminarne la coscienza, di farne un Davide cristiano; per di più in un’epoca, in cui l’*unanimitas* del *princeps unus* si declina al perfetto, come una cosa passata⁸, e lo scuro freddo della discordia *inter pares*⁹ avvolge un

³ E. Novati, *Studi critici e letterari*, Torino, 1889, pp. 180-181.

⁴ M. Bachtin, *Tvorcestvo Fransua Rable i narodnaja kultura srednevekov’ja i Renessansa*, Izdatel’stvo, s. l. 1965, *L’opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, trad. it. a cura di M. Romano, Einaudi, Torino, 1995, p. 316.

⁵ Sul personaggio, cfr. B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg-Basel-Wien 1931, *Patrologia*, trad. it., Marietti, s. l. 1997, pp. 176-185. “La *Cena Cypriani* fu presto aggregata, con altri *spuria*, al *corpus* delle opere di Cipriano e compare in molti testimoni all’interno di questa sterminata e variegata tradizione, spesso nella zona terminale delle raccolte” (C. M. Monti, “La *Cena Cypriani* interpolata in un codice di Gerusalemme”, *Italia Medioevale e Umanistica*, 36 (1993), p. 235). Cfr. anche Modesto, *op. cit.*, p. 79.

⁶ Cfr. F. Mosetti Casaretto, “Cipriano e il suo doppio: Giovanni Immonide di fronte al problema attributivo della *Cena*”, *Wiener Studien*, 115 (2002), pp. 225-259.

⁷ P. Labriolle, *Histoire de la Littérature latine chrétienne*, Paris, 1947, p. 246.

⁸ *Princeps unus erat, populusque subitus unus, / Lex simul et iudex totas ornaverat urbes, / Pax cives tenuit, virtus exterruit hostes* (Florus Lugdunensis, *Querela de divisione imperii*, 42-44, ed. di E. Dümmler, MGH, *Poetae Latini aevi Carolini*, II, p. 561).

⁹ Sulla quale, cfr. H. Fichtenau, *Das karolingische Imperium*, Zürich, 1949, *L’impero carolingio*, trad. it. a cura di M. Themelly, Laterza, Roma-Bari, 1986³, pp. 250 e ss.

intero mondo destinato alla polverizzazione. Per nulla appesantito dalla propria vecchiezza, l'ottantenne maestro di Fulda si mette dunque al servizio del giovane sovrano e gli dedica due opere: l'ortodosso *De anima*¹⁰ e, sorprendentemente, l'eterodossa *Cena Cypriani*¹¹. Lo spirito e la carne, si direbbe, il diavolo e l'acqua santa. Ma cosa rappresenta, per Rabano, quest'“opus stultum lectuque indignum”?¹²

Eccone, in breve, la trama:

Cana di Galilea. Un re, di nome Gioele, dà una festa di nozze, alla quale partecipa una folla di eroi e di non-eroi della storia della Salvezza. Siano essi di estrazione canonica o apocrifia, non importa: vengono tutti ugualmente profanati (cfr. I Cor 10) dal partecipare a una *cena* romana in piena regola: *gustus, ferculum primum, secundum e tertium, commissatio*¹³, cui aggiungere le immancabili dissolutezze di rito. A un certo punto, il pasto finisce; ma per ogni cristiano, che si rispetti, la “cena” è sempre una ed è l'“ultima”: in quanto tale, prevede un consequenziale “dopo-cena” di sangue, che una parodia del cristianesimo non poteva assolutamente perdersi. Così, prendendo a pretesto la metafora apocalittica di Dio, che minaccia di irrompere nella storia come un ladro nella notte (Mt 24.42-44; Lc 12.39-40; I Th 5.2; II Pt 3.10; Apc 3.3, 16.15), il ladro veterotestamentario Acan (o Acar) diventa, per proprietà transitiva, *alter-Christus*. Eletto capro espiatorio di una misteriosa serie di furti avvenuti il giorno prima in casa del re, Acan è messo a morte: ma poiché tutto, nella *Cena Cypriani*, è biblico e, al tempo stesso, è para-biblico (cioè, condensato e implosione di ogni esegesi), la mosaica lapidazione, cui Giosuè lo aveva destinato nell'Antico Testamento (cfr. Ios 7.1-26), qui si contamina e si svolge sulla falsariga della *Passio Christi* (CC 34.15-20).

¹⁰ Cfr. Modesto, *op. cit.*, p. 163.

¹¹ Cfr. Modesto, *op. cit.*, pp. 122-175.

¹² C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesie antiquae*, Lipsiæ, 1722, p. 274.

¹³ Cfr. W. Deonna et M. Renard, *Croyances et superstitions de table dans la Rome antique*, Bruxelles 1961, *A tavola con i Romani. Superstizioni e credenze conviviali*, trad. it. a cura di M. Fratnik, Pratiche Editrice, Parma, 1994, pp. 102-103.

Blasfemo? Sì, senza dubbio; ma più del sacrilegio, qui conta l'incredulità, ovvero il *lapsus*, che giace dietro le quinte del testo. Non a caso, l'ultima immagine della *Cena Cypriani* è l'icona biblica per antonomasia dell'*infidelitas*: Sara, che, alle Querce di Mambre, ride della profezia di Dio e non crede al miracolo della propria grottesca fertilità (Gn 18.9-15). Chiunque fosse, l'anonimo della *Cena Cypriani* ha un rapporto culturale con la storia sacra, non un rapporto culturale, cioè di fede.

Per Rabano Mauro, ovviamente, è diverso. Per lui “la Bibbia è tutto, ci si mette dentro tutto”¹⁴; e la *Cena Cypriani* –pur con tutta la blasfemia, che si porta dietro– resta una di quelle opere, “che si occupano esclusivamente o prevalentemente della Bibbia facendone il fulcro della propria ragione letteraria”¹⁵. Tanto basta. Il suo interesse di monaco benedettino è tutto lì, appagato dal “sistema immaginativo”, dall’“universo mitologico”¹⁶ dell’opera. Poco importa la profanazione comica della Scrittura, la storia sacra trasformata in bersaglio ludico, le tipologie bibliche concentrate per servire all’irrisione, secondo un processo molto vicino all’impronta parossistica della caricatura¹⁷. Quanto esorbita dall’ortodossia fa certo parte della zona d’ombra della *Cena*, del suo lato effimero o, peggio, del suo errore; ma per Rabano non è motivo sufficiente per cestinare tutto e passare ad altro. *Limae labor*: si può sempre rimediare tagliando, integrando, sostituendo, ricostruendo; alla fine, si può *convertire* il progetto originale all’uso di una differente strategia.

Ecco, dentro al pragmatismo di Rabano, dentro lo schema della sua ferrea volontà catechetica, dentro l’urgenza di riformare

¹⁴ G. Vinay, *Peccato che non leggessero Lucrezio*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto, 1989, p. 71.

¹⁵ F. Stella, *La poesia carolingia a tema biblico*, Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo-Società Internazionale di Studi sul Medioevo Latino, Spoleto-Firenze, 1993, p. 17.

¹⁶ N. Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, s. l. 1981, *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura*, trad. it. a cura di G. Rizzoni, Einaudi, Torino, 1986, p. 3.

¹⁷ Per un approccio al caricaturale, cfr. H. Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, in *Revue de Paris* (1899), *Il riso. Saggio sul significato del comico*, trad. it. a cura di A. Cervesato e C. Gallo, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 18 e ss.

un'opera, che sembrava sfidare il proibizionismo monastico *contra risum* a partire dal suo stesso perimetro culturale, nasce la plasticità e la permeabilità proverbiale della *Cena Cypriani* (cioè il suo non-essere-più-testo, ma interpolazione continua, mera pasta da fucina, sempre ri-utilizzabile, ri-plasmabile, re-inventabile). In questa prospettiva poligenetica, nel Medioevo latino non c'è autentica durevolezza della *Cena* in sé e per sé (durano gli immutabili Virgilio, Orazio, Ovidio; a volte imitati, ma mai ri-scritti), ma durevolezza dell'ispirazione, che prevede la *Cena* come testo; dello spunto, che esprime la *Cena* come dettato. È un'altra cosa. Ma andiamo oltre.

Domino excellentissimo atque serenissimo regi Lothario ultimus vestrae sublimitatis alumpnus Maurus. Cupienti mihi vestre dignitati aliquid scribere, quod delectabile foret et acumen sensus vestri acueret, occurrit mihi Cena Cypriani, in qua multorum memoria continetur [...] Hec vero vestre serenitati relegenda sive audienda et grata fore credo ad iocunditatem et utilia propter multarum memoriam rerum.¹⁸

[A Sua Eccellenza Serenissima Lotario, nobile sovrano, da parte di Mauro, l'ultimo fra i figli di Vostra Altezza. Desiderando scrivere qualcosa, che si addicesse alla Vostra dignità, fosse piacevole e stimolasse la perspicacia della Vostra intelligenza, mi venne in mente la *Cena di Cipriano*, nella quale si conserva memoria di molte cose [...]. Sono certo che Vostra Eccellenza Serenissima considererà gradito rileggerne o ascoltarne i contenuti perché divertente e utile a esercitare la memoria].

Rabano non mente, né a sé, né agli altri. Lo dice in modo chiaro nell'epistola dedicatoria¹⁹, che invia (assieme alla *Cena nuptialis*) a re Lotario II. Quel gioco d'incastri non è suo, proviene indistintamente da un confuso passato, al quale non si ha voglia di chiedere nulla, né "perché", né "per come". Basta ereditare. Del resto, per la *forma mentis* di un Medioevo, che non ha il confine esclusivo della proprietà letteraria e che spesso

¹⁸ CHE 132.1-19.

¹⁹ Cfr. Modesto, *op. cit.*, pp. 132-135; edd. precedenti in E. Dümmler, MGH, *Epistolae*, V, Monumenta Germaniae Historica, Berolini, 1826, p. 506 e Hagen, *art. cit.*, pp. 165-166; trad. it. comm. in Fontana, *op. cit.*, pp. 10-11, n. 15.

ritaglia il proprio spazio poetico nella collettività di una superfetazione testuale sempre aperta, questo è già molto. Sotto l'incubo dell'*autoritas*, nell'età di mezzo le parole sono fluidi, masse solubili a viscosità controllata: si estraggono o si allungano, si mescolano o si separano, si intorbidano o si chiariscono, secondo le linee progettuali di una pratica compositiva sostanzialmente alchemica e importata dall'esegesi. Scrittori di dosaggio e di binario, gli esegeti come Rabano sono abituati a cimentarsi con lo spazio del foglio seguendo un armamento d'inchiostro già steso.

Ma cosa attira l'attenzione dell'Arcivescovo qui e non altrove? C'è una forza intrinseca, magnetica, in queste righe, che va oltre il riso *sic et simpliciter*. Lui lo ha capito subito, la *Cena* è pedagogia allo stato grezzo, per questo va salvata e rimessa in circolazione: perché la sua struttura analogica –con tutta quella scena mentale, che l'ipotetico lettore / uditore dovrà pure disegnarsi nella mente se vuole dare uno spazio e un gesto all'affabulazione– aiuta a scolpire indelebilmente la memoria di figure sacre. In pratica, sotto la pressione del suo didatticismo, l'Arcivescovo di Magonza diventa il volano medievale della *Cena Cypriani*; dopo di lui, Giovanni Immonide²⁰, Azelino di Reims²¹ e l'Anonimo di Arras²² si accorgeranno che esiste un *plot*, nella letteratura latina d'ispirazione cristiana, chiamato *Cena Cypriani* e che può essere riscritto. Solo dopo di lui. Eppure, Rabano

²⁰ Cfr. Modesto, *op. cit.*, pp. 180-199; l'ed. precedente in Strecker, *op. cit.*, pp. 872-898; studio della tradizione manoscritta in C. M. Monti, "Per la *Cena* di Giovanni Immonide", in *Medioevo e latinità in memoria di Ezio Franceschini*, Vita e Pensiero, Milano, 1993, pp. 277-302.

²¹ Cfr. Modesto, *op. cit.*, pp. 200-201; l'ed. precedente in E. Du Ménil, *Poésies populaires latines du Moyen Age*, Paris 1847, rist. anast. Arnaldo Forni Editore, Bologna, 1969, pp. 93-102; nuova ed. trad. ingl. comm. in M. Bayless, *Parody in the Middle Ages. The Latin Tradition*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996, pp. 230-258. Cfr. anche Francesco Mosetti, *Azelino di Reims e il fantasma della "Cena"*, *Studi Medievali*, 45 (2004), pp. 1-42.

²² Cfr. Modesto, *op. cit.*, pp. 244-279. Cfr. anche Francesco Mosetti, *Intorno alle corna della "Cena" di Arras*, in corso di stampa per gli *Atti del IV Congreso Internacional de Latin Medieval (Santiago de Compostela, 12-15 de septiembre de 2002)*.

uccide la Cena come testo nel momento stesso, in cui la divulga come altro-da-sé.

L'approccio non poteva essere più strumentalizzante. Rabano Mauro non si ricorda della *Cena* –che non vede come identità letteraria compiuta, da rispettare anche riscrivendo– ma delle sue fonti. Legge il re Gioele come una carnevalesca maschera jahvista²³ e allora gli cambia il nome nel più serio e ieratico Abbateo (*Abba-theos*), composto greco-aramaico (due delle lingue della Scrittura!), che vuol dire “Padre-Dio”; intuisce che la cornice dell’opera (CC 14.1-4) è un mito interpolato da più testi biblici e allora isola l’allusione alla parabola evangelica del “banchetto” di Mt 22.1-14 e di Lc 14.16-24, eliminando ogni distraente contaminazione con le “nozze di Cana” (Io 2.1-11) e il paradosso del bagno purificatore nel Giordano (Mt 3.4-6, 13-16; Mc 1.4-11; Lc 3.3, 21-22; Io 1.24-34)²⁴; riconosce il valore “tematico” insito nella citazione di Cana, *topos* biblico del “convito nuziale”²⁵ e allora cambia il titolo del componimento, che diventa, appunto, il più esplicito *Cena nuptialis*. Da esegeta di razza, qual è, Rabano sa che la sceneggiatura della *Cena* cerca un’ideale coerenza nelle figure teleologiche del cristianesimo: l’allegoria nuziale di Cristo-“Sposo” (Io 3.29), l’Incarnazione come “festa di nozze”²⁶, il “banchetto edenico” (Is 25.6-8; Mt 8.11-12; Lc 13.23-30), la “festa di nozze” a tempo indefinito, che si svolgerà –per i soli beati–²⁷ nella Gerusalemme celeste (Apc 19.7-9, 21.2); etc.

²³ Cfr. F. Mosetti Casaretto, “Contaminazioni escatologiche di cornice per un modulo letterario: dalla metafora al testo, dal banchetto alla *Cena di Cipriano*”, *Studi Medievali*, 43 (2002), pp. 593-595.

²⁴ In quest’ultimo caso, resta solo il riferimento a un generico lavaggio purificatore d’uso al tempo (Mc 7.3-4): cfr. CH 134.15.

²⁵ Sul quale cfr. J. Dupont cur., *La parabola degli invitati al banchetto. Dagli evangelisti a Gesù*, Paideia, Brescia, 1978.

²⁶ Cfr. Mt 9.14-15. Cfr. anche Mc 2.18-20, Lc 5.33-35 e Gregorius Magnus, *Homiliae XL in evangelia*, II 38.3 (H. A. Hurter ed. - G. Cremscoli cur., Città Nuova, Roma, 1994, p. 520).

²⁷ Cfr. Lc 12.35-37 e Apc 3.20.

Spolverata, lucidata, inscatolata e venduta non più come mobile scherzo, ma come solido gioco educativo, la cornice della *Cena* rabaniana diventa ferma e nitida come la pagina di un libro di testo. Ma dov'è il manuale, dov'è la scolarità disponibile nel sacrilego convito di Cipriano? Nel *puzzle* a incastri prestabiliti e nella ginnastica mentale necessaria per ricomporre il disegno: ogni commensale partecipa al dentro una bolla narratologica, la sua microstoria biblica. Siede, si nutre, beve, indossa frammenti analogici del proprio specifico cammino di Salvezza, portandoseli dietro come un ricordo tipico. Gli ospiti di Gioele prendono posto a tavola? Eva si siede sulla foglia di fico (CC 14.12), Abele sul secchio per la mungitura (CC 14.13), Noè sull'arca (CC 14.14), Mosè sulle tavole della legge (CC 14.17), Gesù sul pozzo di Giacobbe (CC 16.2), Zaccheo sul sicomoro (CC 16.2), Susanna nell'orto (CC 16.5); Assalonne fra le fronde (CC 16.6); Pietro in cattedra (CC 16.7) e così via, per tutto il testo, per ogni situazione del testo. Si tratti di vino, di vesti cenatorie, di porzioni di carne o di pesce, tutti i nodi fondamentali, che intessono la trama della storia sacra, scorrono in sequenza come elenco di associazioni dedicate, senza soluzione di continuità; come lista perpetua di punti interrogativi²⁸, che sviluppano un'affabulazione intertestuale, fatta solo di echi e di allusioni.

Rabano si ferma qui, resta qui, non va oltre. È un intelletto pragmatico e il suo punto di vista da *magister* è chiaro: per essere letta in modo coerente, la *Cena* chiede al suo lettore lo sforzo mentale di ricordarsi la storia sacra ovvero, di rammentare singoli particolari narrativi, senza i quali, la lettura di quest'opera diventa "intollerabile"²⁹. Certo, si tratta solo dell'idea costitutiva del testo,

²⁸ Cfr. D. Parker, "Lo strano caso del polipo del faraone e altre questioni connesse", in *Saggi su Il nome della rosa*, a cura di R. Giovannoli, Bompiani, Milano, 1999, pp. 413-415.

²⁹ "Tale è la prosaica secchezza del testo —più spoglio ancora di ornamenti, se possibile, della sua fonte—, tale la sua antiletterarietà, tale il suo carattere piattamente elencatorio, che una lettura o tanto più un ascolto di esso doveva riuscire intollerabile millecen'tanni fa quanto oggi" (G. Orlandi, "Rielaborazioni medievali della *Cena Cypriani*", in *L'eredità classica nel Medioevo: il linguaggio comico. Atti del III Convegno di Studio del Centro di Studi sul Teatro Medievale e Rinascimentale (Viterbo, 26-28 Maggio 1978)*, Agnesotti, Viterbo, 1979, p. 26; cfr. anche p. 22).

non del suo scopo³⁰; ma dobbiamo rassegnarci. Quattrocento o seicento anni dopo, per Rabano questo scheletro associativo ed analogico è l'unico vero motivo di interesse: perché tutto questo suggerire senza dire, tutta questa enigmistica reticenza, sa di "cruciverba a schema libero", si sia esperti bibliisti o, soprattutto, si voglia diventarlo³¹. Ammutolita come composizione letteraria, la *Cena Cypriani* rinasce allora nell'Alto Medioevo carolingio come *exercitium*.

Non c'è da stupirsi. Rabano non è mai stato un creativo, ma un intelligente epitomatore. Se lui si ferma qui –agli ingredienti enciclopedici del testo, dai quale, invece, il suo più brillante predecessore traeva ben altra "vivanda"–³² fa esattamente quello che ci aspettiamo. Del resto, quando prende in mano quest'opera, Rabano prende in mano ciò, che per lui equivale a un reperto. Non sa cos'è; sa solo come è fatto, il che è diverso. Il pubblico originale è ormai estinto, l'Arcivescovo non sa nulla o quasi di parodie basate sulla convivialità romana;³³ la sua lettura è già un'operazione ermeneutico-ricostruttiva, senza, tuttavia, essere storica. Per interpretare il testo, egli "ricorre ai codici che ha a disposizione"³⁴, non a *tutti* i codici impiegati dall'autore³⁵; per riscriverlo, pensa all'*utilitas* del rovello istruttivo, alle ellissi figurative e alla loro forte, quanto innegabile, potenzialità

³⁰ Cfr. U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano, 1995, p. 38.

³¹ F. Bertini, "La *Cena Cypriani*", in *Il cibo culturale. Dal cibo alla cultura, dalla cultura al cibo*, a cura di A. Guerri, ECIg, Genova, 1999, p. 375; v. anche F. Bertini, "Giovanni Immonde e la cultura a Roma nel secolo IX", in *Roma nell'Alto Medioevo*, II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2001, p. 919.

³² Dantes Alagherii, *Convivium*, I 1.14, ed. de F. Brambilla Ageno, Firenze, 1995, p. 6, riga 63.

³³ Cfr. anche Modesto, *op. cit.*, p. 166.

³⁴ C. Segre, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Einaudi, Torino, 1985, p. 132.

³⁵ Cfr. A. J. Gurevič, *Kategorii srednevekovoj kul'tury*, Iskusstvo, Moskva, 1972; *Le categorie della cultura medievale*, trad. it. a cura di C. Castelli, Einaudi, Torino, 1983, p. 5; H. R. Jauss, *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976*, W. Fink Verlag, München, 1977, *Alterità e modernità della letteratura medievale*, trad. it. a cura di M. G. Saibene Andreotti e R. Venuti, Bollati Boringhieri, Torino, 1989, pp. 307-308; P. Zumthor, *Parler du Moyen Age*, Paris, 1980, *Leggere il medio evo*, trad. it. a cura di A. Tiby, Il Mulino, Bologna, 1981, pp. 66-75; etc.

catechetica. Così, a metà inoltrata del IX sec., questa non è più la bizzarra rappresentazione di una trasgressiva *crapula* escatologica³⁶, ma il quadro variopinto di un eccezionale convito, che, tra Adamo e Cristo, imbandisce cibo per la mente.

Nella lettera a Lotario II ci sono tutte le istruzioni per l'uso dell'oggetto ricondizionato. La *Cena* va letta e riletta;³⁷ va meditata con le labbra, rimasticata, attivando quella "memoria muscolare delle parole pronunciate", quella "memoria uditiva delle parole ascoltate", che realizza la didassi monastica "della reminiscenza, cioè il ricordo spontaneo di citazioni e di allusioni che si richiamano l'una con l'altra, senza alcuno sforzo".³⁸

Uscita dal mondo tardo-antico come una lubrica parodia della Scrittura, la *Cena* fa il suo ingresso nel mondo carolingio come un'ortodossa cassa di risonanza mnestica,³⁹ portatrice convertita di quella Bibbia, che –primitivamente– voleva irridere.

L'*opus imperfectum* è tutto qui. Nella violenza di un rimaneggiamento, che matura nella propria alterità, più che nell'alterità del testo; nella fretta di una strumentalizzazione, che non è priva di sottili incoerenze, nasce e muore come paradigma adattato; nelle intenzioni di una catechesi, per la quale il desiderio di insegnare la Scrittura diventa più forte della volontà di creare un testo autonomo e compiuto di soggetto scritturale.

Ogni rielaborazione è un adattamento semiotico: alla propria enciclopedia, alla propria storicità. Ma qui Rabano va oltre. Con lui, l'*intentio lectoris*⁴⁰ giunge all'"appropriazione individuale di

³⁶ Benedictus Casinensis, *Regula*, 39,8 (S. Pricoco cur., Milano, 1995, p. 210).

³⁷ *Hec vero vestre serenitati relegenda sive audienda et grata fore credo ad iocunditatem et utilia propter multarum memoriam rerum* (CHE 132.17-18).

³⁸ J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1957; *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, trad. it. a cura del "Centro di Documentazione", Istituto per le scienze religiose (Bologna), Sansoni, Firenze, 1983, pp. 94-95.

³⁹ Cfr. T. Ricklin, "Imaginibus vero quasi litteris rerum recordatio continetur. Versuch einer Situierung der *Cena Cypriani*" in *Peregrina curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus. Zu Ehren von Dirk Van Damme*, a cura di A. Kessler, T. Ricklin e G. Würst, Universitätsverlag Freiburg-Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1994, p. 227: "Die *Cena Cypriani* ist auf den *thesaurus memoriae* angewiesen, wie die Saiten des Musikinstruments auf den Resonanzkörper".

⁴⁰ Cfr. Eco, *op. cit.*, pp. 32-33.

ciò che si sta leggendo”,⁴¹ alla rifunzionalizzazione del già scritto. La sua *Cena* è fatta per un ricevente, che usa il componimento come un manuale: per imparare, per assumerne le conoscenze, mentre ripercorre librescamente a ritroso tutte le quattrocentoventisette allusioni⁴² degli enunciati testuali.

A differenza di Giovanni Immonide, che vent’anni dopo asseconderà e ri-attualizzerà lo spirito del testo, Rabano *usa* la *Cena* ed è consapevole di farlo. Per lui, “sapere a memoria è sapere”;⁴³ per sapere a memoria si ricorre alla mnemotecnica; la *Cena Cypriani* non è nient’altro, che mnemo-strategia o, meglio, è uno stratagemma per l’apprendimento. Insomma, *questo testo* è un *altro testo*, aggiustato, piegato *per servire a un altro scopo* e in nessun caso potrà essere considerato ermeneutico per il componimento originario. Se, davvero, “Leggere, come mangiare, è un’attività predatoria”,⁴⁴ Rabano qui si comporta da predatore letterario.

E il riso? Cosa fare di quel vieto riso,⁴⁵ così destabilizzante, carnealesco, irriverente, che pure appartiene al componimento come un patrimonio genetico e ne intride lo spirito, realizzando la completa detronizzazione della storia sacra? Rabano ha una certezza: *risus dissolvit sapientem*,⁴⁶ ma *Hilaritas [...] in catechizandi officio plurimum valet*; ovvero, l’*hilaritas* è componente indispensabile della catechesi.⁴⁷ La trasformazione essenziale, il passaggio di stato è tutto lì. Dal gassoso al solido. Basta sterilizzare la parodia, spuntarne la frizzante acidità, versando il *ludus*

⁴¹ N. Frye, *Words with Power*, Harvest, San Diego, New York-London 1992, *Il potere delle parole. Nuovi studi su Bibbia e letteratura*, trad. it. a cura di E. Zoratti, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze), 1994, p. 136.

⁴² Modesto, *op. cit.*, p. 121.

⁴³ P. Riché, *Écoles et enseignement dans le haut Moyen Âge*, Éditions Aubier Montaigne, Paris, 1979; *Le scuole e l’insegnamento nell’occidente cristiano dalla fine del V secolo alla metà dell’XI secolo*, trad. it. a cura di N. Messina, Jouvence, Roma, 1984, p. 226.

⁴⁴ Frye, *Words with Power*, *op. cit.*, p. 136.

⁴⁵ Cfr. J. Le Goff, *I riti, il tempo, il riso. Cinque saggi di storia medievale*, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 141-174.

⁴⁶ Alcuinus Eboracensis, *Commentaria super Ecclesisten*, vers. 7.3-5 (PL 100, coll. 693D-694B).

⁴⁷ *Hilaritas [Ô] in catechizandi officio plurimum valet* (Hrabanus Maurus, *De ecclesiastica disciplina*, I, PL 112, col. 1197A).

derisorio nel più magro sorriso dell'ortodossia. Cristo non avrà mai riso, ma Dio ama l'uomo ilare (II Cor 9.7: *Hilarem enim datorem diligit Deus*); e lo ama ancor di più quando finalizza la propria ilarità al magistero apostolico, all'*euntes ergo docete omnes gentes* (Mt 28.19-20; cfr. anche Mc 16.15), nella consapevolezza del *quomodo rudes catechizandi sint*.⁴⁸ Insomma, il "peccato di far ridere" si trasforma nella virtù del sorriso.⁴⁹ Non c'è dubbio: per Rabano, la storia della *Cena* è tutt'altro che da "dormire in piedi".⁵⁰

A queste punto, prese le misure al rimaneggiamento rabaniano, qual è la sua coerenza? Quella della teologia. Ce lo dice quella *nuzialità cenatoria* (*Cena nuptialis*), che corrisponde a una precisa allegoria escatologica:⁵¹ quella dello spozalizio di Cristo con la storia e quella della redenzione dell'uomo dalla colpa originale.

Ad nuptias venerunt, id est Christo crediderunt.⁵² Come avviene esegeticamente per la Bibbia, così anche per la *Cena nuptialis* il baricentro coagulante, alla fine, è uno solo: l'Incarnazione, autentico asse salvifico, vero principio omogeneizzante, *casus occursi* dell'Alfa e dell'Omega, cui, per la teologia monastica, tutto si allinea nella storia e nella metastoria.⁵³ Per il monaco Rabano, l'obiettivo didattico è sempre quello, bisogna mostrare "che i fatti del V[ecchio] T[estamento] sono una preparazione a Cristo, il quale manifesta all'uomo in pienezza l'amore di Dio".⁵⁴

⁴⁸ Cfr. Hrabanus Maurus, *De ecclesiastica disciplina*, I (PL 112, col. 1193D).

⁴⁹ Cfr. C. Casagrande, "Il peccato di far ridere. Derisione, turpiloquio, stultiloquio, scurrilità nei testi teologici e pastorali del secolo XII", in *Il sorriso dello spirito. Riso e comicità nella cultura religiosa dell'Occidente*, a cura di R. Alessandrini e M. Borsari, Banca popolare dell'Emilia Romagna, Modena, 2000, pp. 77-105.

⁵⁰ Cfr. G. Vinay, *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no*, Guida, Napoli, 1978, p. 338.

⁵¹ Non vale del tutto per Rabano, a parer nostro, l'opinione di Bachtin, secondo cui "il banchetto della festa legittimava [...] il gioco con gli oggetti sacri" (Bachtin, *op. cit.*, p. 316).

⁵² Augustinus Aurelius, *Questiones in Evangelia*, I 31 (ed. A. Mutzenbecher, Brepols, Turnholt, 1980, CCSL 44B, p. 25).

⁵³ Cfr. Leclercq, *op. cit.*, pp. 105-106.

⁵⁴ L. La Rosa, *La formazione cristiana del Medioevo*, Elle Di Ci, Torino 1998, p. 102. Cfr. Hrabanus Maurus, *De ecclesiastica disciplina*, I (PL 112, col. 1194D): *Omnisque Scriptura divina quae ante scripta est ad praenuntiandum adventum Domini, et quidquid postea mandatum est literis et divina auctoritate firmatum est, Christum narrat et dilectione movet*. Più in generale, vedi Hrabanus Maurus, *De ecclesiastica disciplina*, I (PL 112, col. 1193D-1195A).

Guardiamo l'*explicit*. Come la *Cena Cypriani*, così anche la *Cena* di Rabano si conclude con un “dopo-cena” di sangue, ma non è più la stessa cosa. Ad essere sacrificato, ora non è il ladro Acan (o Acar), imbrattatura di Cristo, ma l’innocente Barteo (*Bar-theos*, i. e. “Figlio-Dio”), il figlio del re-Dio. Un autentico *alter-Christus* neoplatonico, dunque, che muore della morte di Cristo, in croce.⁵⁵ Ecco il testo:

Videns itaque rex tantam multitudinem deperire, consideransque non aliter eos evadere posse, nisi filius eius unigenitus, qui ab omnibus expectabatur, pro omnibus moriretur, parcens multitudini, ipsum innocentem pro omnibus mori instituit.⁵⁶

Sembra il *Cur Deus homo*⁵⁷ prima di Anselmo. Scegliendo Barteo come vittima, Rabano fa del furto *in domo regis* una sorta di icona allegorica del peccato originale,⁵⁸ che deve e può essere risolto dal *novus Adam* (cfr. Rm 5.12-20; I Cor 15.21-22, 45). Abbateo, dunque, non è più lo scoronizzato e veterotestamentario Gioele-Jhwh, posto a governare una Rivelazione d’“attori d’intrecci ridicoli”;⁵⁹ ma il neotestamentario Dio-Amore (I Io 4.8, 16), il “Dio misericordioso, che, desiderando liberare gli uomini, mandò il suo Figlio unigenito perché tutti, attraverso di

⁵⁵ Cfr. Modesto, *op. cit.*, p. 166. Sulle problematicità prodotte dalla coesistenza, nella *CH*, di Barteo e di Cristo, cfr. Orlandi, art. cit., pp. 26-28; Bayless, *op. cit.*, pp. 39-40; Bertini, *Giovanni Immonide*, *op. cit.*, p. 911; etc.

⁵⁶ *CH* 156.1-6.

⁵⁷ “Anselmo avvia l’argomentazione muovendo dal peccato originale [...] L’uomo è tenuto alla soddisfazione di un’offesa che è infinita, ma non è in grado di darla; Dio lo potrebbe, ma non è Dio che la deve dare. Di qui la necessità del Cristo, di una persona che sia nella condizione insieme di poterla dare (Dio) e di doverla dare (l’uomo). E il Dio-uomo, il Cristo, la può dare solo con la propria morte [...] La cristologia di Anselmo è per questo in relazione alla sua stessa concezione unitarista di Dio: implica un Dio giusto e un Figlio vittima, una qualche scissione tra l’eguaglianza delle persone trinitarie nella loro vita intima e le persone trinitarie nella loro relazione con la creazione” (C. Leonardi (cur.), *Il Cristo, III: Testi teologici e spirituali in lingua latina da Agostino ad Anselmo di Canterbury*, Fondazione Lorenzo Valla, s. l., 1989, p. 497). Cfr. Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus homo*, I 11-25 (PL 158, coll. 376-400).

⁵⁸ Cfr. Bayless, *op. cit.*, p. 39.

⁵⁹ M. Oldoni, *Culture del medioevo. Dotta, popolare, orale*, Donzelli Editore, Roma, 1999, p. 59.

Lui, avessero accesso alla vita eterna”.⁶⁰ Alla base della *Cena nuptialis* c’è la parafrasi di un amore –una *dilectio*, una *caritas*, *duo praecepta*– che per il pensiero monastico rappresentava il fine ultimo, l’oggetto essenziale di qualsiasi catechesi. Perché arrivare a quell’amore equivaleva ricevere un battesimo spirituale: *omnis qui diligit, ex Deo natus est*.⁶¹ Lo aveva scritto, a chiare lettere, l’Arcivescovo, quando spiegava al suo ipotetico lettore come catechizzare i *rudes*: “Questo amore sia per te come un modello, al quale riferire tutto ciò che dici; e qualunque cosa narri, narrala così: perché colui al quale parli, ascoltando creda, credendo speri, sperando ami”.⁶²

La *Cena nuptialis*, allora, assume caratteri di completa rivoluzione della *Cena Cypriani*, la fisionomia del suo gemello dotto e speculare. *Sive ergo manducatis sive bibitis vel aliud quid facitis / omnia in gloriam Dei facite* (I Cor 10.31). La parodia si trasforma nel più regolarizzato respiro di un’*hilaritas* calibrata; l’equivoca e ammiccante *Cena Cypriani*, quel suo costruire “a mosaico” un ambiente virtuale e allusivo al contempo, sono quasi del tutto abbandonati; l’unico, mescidante, *tempus ridendi* (Ecl 3.4), torna ad essere il binario *tempus legis e tempus gratiae*, cronologia escatologica bipartita, cui l’esegesi monastica ordina la Bibbia.⁶³ Insomma, la polverizzazione mimica della storia sacra, i vincoli allentati della storia della Salvezza, palpabili nel componimento originale, qui si rinserrano, si riconfermano.

Forse, per questo la *Cena* di Rabano non termina più con il riso scomposto di Sara (cfr. CC 34.28), ma con l’unanime espressione di un triplice giubilo: *Benefactum! benefactum!*

⁶⁰ *Deus misericors, [qui], volens homines liberare [Ö] misit unigenitum Filium suum [Ö] ut [Ö] in eum omnes vitam aeternam ingrederentur* (Hrabanus Maurus, *De ecclesiastica disciplina*, I, PL 112, col. 1214C-D). Cfr. I Io 4.7-21.

⁶¹ Pascasius Radbertus, *De fide, spe et charitate*, III 2.1 (PL 120, col. 1462A); III 2.3 (col. 1464B).

⁶² *Hac ergo dilectione tibi, lector, tanquam signo proposito quo referas omnia quae dicis, quidquid narras ita narra: ut ille cui loqueris audiendo credat, credendo speret, sperando amet* (Hrabanus Maurus, *De ecclesiastica disciplina*, I, PL 112, col. 1195A).

⁶³ Cfr. Leclercq, *op. cit.*, p. 105.

benefactum! (CH 21.15). Non è carnevalesco cinismo, come forse saremmo portati a pensare, è s. Paolo: *Pascha nostrum immolatus est Christus / itaque epulemur* (I Cor 5.7-8).

Questa non è più parodia, è il “grado zero del riflesso teologico”⁶⁴ fatto ilare catechesi, è la Bibbia liofilizzata in bustine, ad assorbimento graduale e anallergico, con buona pace di Lotario II e della terrena sua corte tutta quanta.

Opus imperfectum sul piano narratologico, la *Cena nuptialis* viene assorbita dalla perfezione della sua stessa nuzialità; da quell’asservimento fabulatorio alla *dilectio*, che è *finis praecepti et plenitudo legis*.⁶⁵

⁶⁴ F. Stella, *Poesia e teologia. L’Occidente latino tra IV e VIII secolo*, Jaca Book, Milano, 2001, p. 43.

⁶⁵ Cfr. Hrabanus Maurus, *De ecclesiastica disciplina*, I (PL 112, col. 1194C).