

## GIORGIO CRACCO

### Le avventure di un testo-chiave di Gregorio Magno (tra gerarchie di Dio e gerarchie della storia)

A un «Incontro» tra filologi e storici della letteratura della Tarda Antichità (il quarto di un ciclo dedicato al ‘Calamo della memoria’), porto, pur da medievista di un certo profilo quale mi trovo ad essere (peraltro non estraneo alle *partes Philologorum*)<sup>1</sup>, un breve testo (solo 3 righe) attorno al quale ricucire non artificiosamente, e quindi ai fini di un reale progresso conoscitivo, i due temi proposti all’attenzione in questa tornata: il riuso dei testi e il mestiere letterario. Si tratta del passo di una lettera del *Registrum* di Gregorio Magno, la V, 44 (1 giugno 595), diretta a Giovanni *episcopus* di Costantinopoli per ammonirlo a non attribuirsi la qualifica di *uniuersalis*, che nelle edizioni correnti suona così<sup>2</sup>:

Certe Petrus, apostolorum primus, membrum sanctae et uniuersalis ecclesiae est; Paulus, Andreas, Iohannes quid aliud quam singularum sunt plebium capita? Et tamen sub uno capite omnes membra.

Poco conta, nella fattispecie, che si tratti di un testo per così dire ‘ufficiale’, uscito dalla cancelleria del vescovo di Roma, e quindi facilmente mediato, anche sul piano della scrittura formale: è certo che molte, per non dire la stragrande maggioranza, delle 857 lettere ascritte a Gregorio Magno portano davvero il segno inconfondibile di questo ‘autore’ (una qualifica, quest’ultima, complessa se riferita a quell’epoca e a prodotti gregoriani, come si vedrà), nel senso che si possono assumere come ‘messaggi personali’<sup>3</sup> a lui sicuramente riconducibili. Non per nulla è facile trovarne traccia, talvolta con le stesse parole (potremmo darne non poche prove), in passi di opere, a Gregorio sicuramente attribuite o attribuibili, che nulla hanno a che fare, anche per diversità di genere, con il *Registrum* (è nota la sua propensione all’autocitazione, ossia al riuso frequente se non sistematico di frasi e di *exempla* particolarmente significativi).

---

<sup>1</sup> Per dare un’idea, ai Colleghi e Amici filologi, di questo profilo, mi permetto di rinviare alla mia bibliografia raccolta di recente in Cracco 2009, XV-XXIX. Ringrazio per l’invito a questo «Incontro» Lucio Cristante, al quale mi lega un’antica amicizia maturata a Padova quando si fu ospiti, insieme con altri Colleghi, di ‘Casa Pio X’.

<sup>2</sup> Seguo qui l’edizione del *Corpus Christianorum* 140, a cura di D.Norberg (1982), che in questo caso non si discosta in nulla da quella di P.Ewald - L.Hartmann dei *Monumenta Germaniae Historica: Gregorii I Papae Registrum Epistularum*, Berolini 1957<sup>2</sup>, I 338-343, partic. 340-341. Citerò sempre da questa seconda, che continuo a preferire.

<sup>3</sup> Rinvio solo all’*Introduction* di Minard 1991, 52ss.

Il fatto è che, pur non trascurando, anche sul piano delle modalità scritte, le tradizioni cancelleresche dell'episcopato di Roma<sup>4</sup>, l'avvento di Gregorio Magno produsse una sua rivoluzione anche sul piano della comunicazione ufficiale, che fu investita da un progetto di ricupero totale di un linguaggio peculiare: quello che, come mostreremo, rinvia, con un'insistenza forse mai vista, alle Sacre Scritture. E ciò tanto più nel caso della lettera in questione, che riguarda il ruolo di Pietro nella storia e nel contesto delle Chiese cristiane, ossia un tema di per sé scottante e discusso già dai primi secoli<sup>5</sup>, specie in rapporto a rotture e scismi, e fino a oggi<sup>6</sup>; e comunque, ciò che qui più conta, ben familiare a Gregorio Magno, che più volte l'affrontò. Sicché, alla fine, sarebbe del tutto azzardato non ascrivere quella lettera direttamente a lui.

Del resto, per il passo della lettera che qui interessa, nessuno ha mai posto il problema dell'attribuzione: per quanti l'hanno considerato si tratta di un testo sicuramente gregoriano, salvo poi darne letture divergenti. Letture – e ora entriamo nel merito – che nel caso in oggetto non dipendono affatto da una diversa formulazione del passo sulla base delle opzioni offerte dalla tradizione manoscritta (in effetti, *sub iudice* risulta un solo termine, l'*est*, peraltro secondo me non decisivo), bensì da un diversa scansione del passo medesimo, segnata dalla punteggiatura, che quindi diventa decisiva per l'interpretazione.

La lettura dominante, quella recepita tanto nei *Monumenta Germaniae Historica* quanto nel *Corpus Christianorum* ad opera di accreditati editori, non dubita di dover isolare e privilegiare la figura di Pietro, attribuendogli tanto la qualifica di *apostolorum primus*, quanto quella di *membrum sanctae et uniuersalis ecclesiae*. Di qui l'introduzione di un punto e virgola dopo questo duplice titolo, che rassicura subito circa la peculiarità e supremazia della posizione dello stesso Pietro rispetto agli altri apostoli (una supremazia sottolineata dall'avverbio iniziale, *certe*, che in tal modo sembra riferirsi solo a Pietro e al suo ruolo). Mentre, di conseguenza, gli altri apostoli – e si tratta di Paolo, di Andrea e di Giovanni – risultano tutti allineati in posizione secondaria se non subordinata (rispetto a Pietro), con la funzione di 'capi di comunità loca-

---

<sup>4</sup> Si devono richiamare in merito: Norberg 1986, 489-497 (con la distinzione tra le lettere *de rebus terrenis*, più facilmente delegate alla cancelleria, e quelle *de animarum salute*, che riservava a sé); Pitz 1990; Markus 2001, 232-242 (questi due ultimi lavori considerano un Gregorio tutto immerso nella tradizione della romanità).

<sup>5</sup> Cf. ad esempio Alzati 2001, 159-175.

<sup>6</sup> Solo due documenti di attualità: *Il primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede*, Roma 1998: si tratta di un estratto dal volume *Il Primato del Successore di Pietro*. «Atti del Simposio teologico (Roma, dicembre 1996)», Roma 1998; *The Role of the Bishop of Rome in the Communion of the Church in the First Millennium*, testo approntato dal «Joint Coordinating Committee for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church (Aghios Nikolaos, Crete, Greece, September 27 - October 2008)» (<http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1341841>).

li' che tutti li accomuna<sup>7</sup>. Un ruolo, tra l'altro, quello di *plebium capita*, che, plausibile per Andrea e Giovanni come vedremo, non può riguardare assolutamente Paolo.

Non a caso, a fronte di questa lettura che a Pietro garantisce un'evidente superiorità, uno studioso, che scriveva subito dopo la chiusura del Concilio Vaticano II, ne ha tratto motivo per parlare tranquillamente di un Gregorio che pensava in termini di primato romano e conferiva quindi a Pietro il titolo di "primo papa" sulla cattedra di Roma; e di Pietro si sentiva ovvio successore<sup>8</sup>.

L'unico studioso che avvertì il bisogno di staccarsi da una lettura siffatta fu Claude Dagens, poi fattosi notare per una sua acuta e innovatrice monografia sulla figura di Gregorio Magno<sup>9</sup>. Il suo approccio al passo citato si raccomanda anzi per una duplice novità: intanto cassa, sulla base di una tradizione testuale del tutto minoritaria (peraltro segnalata nell'apparato critico delle edizioni correnti), l'*est* riferito a Pietro; e poi mette, al posto del consueto punto e virgola che doveva separare Pietro dagli altri apostoli, una semplice virgola. E ciò con lo scopo di collocare paratatticamente tutti gli apostoli, e quindi anche Pietro (sempre qualificato, tuttavia, come *apostolorum primus* e *membrum sanctae et uniuersalis ecclesiae*), su uno stesso e unico piano; e di attribuire ai medesimi (compreso ancora Pietro) la stessa e unica funzione che tutti indistintamente comprende e qualifica: quella di 'capi di comunità locali'.

Senonché Dagens (come risulta dal suo contributo)<sup>10</sup> rivoluzionò la punteggiatura del passo non certo per mettere in dubbio o negare il primato di Pietro, come aveva fatto a suo tempo Calvino nelle sue *Istituzioni* (dimostrando così una certa stima per Gregorio Magno)<sup>11</sup> – un primato che per lo stesso Dagens resta intoccabile e che anzi

---

<sup>7</sup> La lettura degli editori è recepita, ovviamente, anche dalle traduzioni. Quella corrente in italiano suona così: «Certo Pietro, primo fra gli apostoli, è membro della santa e universale Chiesa; Paolo, Andrea, Giovanni che altro sono se non i capi delle singole comunità? E tuttavia sono tutti membra sotto un solo capo»: *Lettere (IV-VII)*, a cura di V.Recchia, Roma 1996 (Opere di Gregorio Magno V/2), 216-217.

<sup>8</sup> Serenthà 1967, 529-568, partic. 536ss., 545ss. Sembra ovvio collocare questo contributo nel quadro del dibattito sorto, dopo il Vaticano II, intorno alla Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* che definiva, al capitolo III, la costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare dell'episcopato in termini che sembravano scalfire in qualche modo il primato papale. Ma provvide una celebre *Nota esplicativa previa* a ristabilire la tradizione affermando con decisione: «Il parallelismo fra Pietro e gli altri Apostoli da una parte, e il Sommo Pontefice e i Vescovi dall'altra non implica la trasmissione della potestà straordinaria degli Apostoli ai loro successori, né, com'è chiaro, 'uguaglianza' (*aequalitatem*) tra il Capo e le membra del Collegio, ma solo proporzionalità (*proportionalitatem*) fra la prima relazione (Pietro-Apostoli) e l'altra (Papa-Vescovi). Perciò la Commissione ha deciso di scrivere nel n. 22 non 'medesimo' (*eodem*), ma 'pari' modo» (cito da *I documenti del Concilio Vaticano II*, Roma 1966<sup>3</sup>, 82ss., 146-147). Tuttavia L.Serenthà è tornato successivamente sulla sua posizione, come vedremo oltre.

<sup>9</sup> Dagens 1977.

<sup>10</sup> Dagens 1975, 457-475; Id. 1981, 243-252.

<sup>11</sup> J. Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne*, IV, VII, 21, Nouvelle édition critique par G.Baum, E.Cumitz et E.Reuss, Brunsvic 1866, II, coll. 707-708. La trad. it. di G.Tourn, Torino 1971, 1338 introduce, non si capisce perché, il nome di Giacomo al posto di Paolo.

vanterebbe non a caso precedenti radici «romane» (precedenti, s'intende, rispetto a Gregorio) –, bensì per suggerire una valenza comunitaria e condivisa dello stesso primato: almeno sul piano della pastoraltà. Ovvero: fatto salvo, in linea di principio, il primato di Pietro – e ciò sulla linea, si noti, di pontefici predecessori come Damaso, Leone e Gelasio –, Gregorio Magno si sarebbe distinto per dare di esso, da pastore qual era (egli era pur sempre l' 'autore' della celeberrima *Regula pastoralis*)<sup>12</sup>, una versione collegiale e fraterna; sicché, sul piano della funzione pastorale, riemergerebbe l'uguaglianza tra i quattro apostoli invece impossibile e negata sul piano istituzionale (Pietro resta canonicamente preposto e quindi superiore agli altri tre). E poi, per non lasciar dubbi in merito, Dagens precisa: «Non sono i patriarcati d'Oriente che rivendicano privilegi; è Roma, è il papa in persona che glieli riconosce, sottolineando la natura comunitaria del primato di Pietro» (superfluo aggiungere che una frase così dà per ovvia la realtà di un papato romano giuridicamente superiore ai patriarcati)<sup>13</sup>. Il che non mi ha trovato propriamente d'accordo, per il fatto che, con questa conclusione, Dagens vanifica la novità della sua lettura<sup>14</sup>, cioè il fatto di esser giunto a collocare sullo stesso piano tutti gli apostoli citati.

E una critica analoga debbo rivolgere al già citato Serenthà che, quasi in contemporanea con Dagens, ritornò sul passo in questione con l'intento di sottolineare il molto che in Gregorio Magno «effettivamente risale alla volontà di Cristo»: infatti, pur apprezzando, sulla scorta di precedenti studiosi, «la forza e la chiarezza» con cui difese la cattolicità di ogni Chiesa contro il patriarca orientale, fino a farlo modello di un papato da intendersi (sulle orme di Hans Küng) «nello spirito evangelico ed ecumenico» – di qui una sua traduzione del passo in questione che allinea sullo stesso piano tutti e quattro gli apostoli come «capi di singoli popoli» –, poi s'arrestava di fronte allo scoglio del primato romano che, a suo giudizio, lo stesso Gregorio, in vari passi del *Registrum*, avrebbe sicuramente confermato<sup>15</sup>.

Invece, a mio avviso, l'idea di parificare tutti e quattro gli apostoli merita di essere salvata e ripresa, ove il testo lo consenta, senza riguardi per il suddetto 'scoglio', ossia senza voler riaffermare a tutti i costi l'idea del primato romano. Di qui la mia proposta, risalente a pochi anni fa, di reinterpretare diversamente il passo in questione, nel senso di non arrestarsi all'*apostolorum primus* di Pietro bensì di intravedere, al di là di esso, la volontà di parificare tutti e quattro gli apostoli, ivi compreso Pietro,

<sup>12</sup> Opera fin troppo celebrata di Gregorio Magno in ragione, io credo, della sua 'normalità'. In realtà conta in essa il nocciolo personalissimo e quasi rivoluzionario contenuto nella *Sinodica*: cf. Cracco 2007, 31-58.

<sup>13</sup> Dagens 1975, 467-468.

<sup>14</sup> Cracco 2007, 51-53.

<sup>15</sup> Serenthà 1980. Si tratta di un volume dove riprende anche l'articolo cit. *supra*, nt. 8, sulla base di una premessa che riscopre l'originalità di Gregorio Magno anche in tema di primato e di collegialità nella linea di H.Küng (p. 5, 7-9). La traduzione del passo gregoriano è alle pp. 65-67.

entro una categoria unica: quella di essere tutti, fatte salve le rispettive diversità, ugualmente membra soggette all'unico capo che è Cristo<sup>16</sup>.

Un'interpretazione, questa, che ben si armonizza con il contesto della lettera contenente il passo in oggetto, tutto incentrato sull'unità e insieme sulla collegialità senza riserve, oltre che coniugarsi perfettamente con la concezione ecclesiologicala, valida anche sul piano giurisdizionale, che fu tipica di Gregorio Magno e che altrove, in altri contributi, ho già ribadito: una concezione, sempre prioritariamente fondata sulla *caritas* e sulla *fraternitas* tra tutti i vescovi, che mai implica un primato romano universale (un primato emerso, come dovrebbe essere a tutti noto, solo dopo più di un millennio di storia cristiana, nel 1075, con il *Dictatus Papae* di Gregorio VII) e mai oltrepassa il quadro, voluto da Dio e più che mai operante a quel tempo, della Pentarchia patriarcale<sup>17</sup>.

Non ho motivi ora per recedere dalla critica fatta a Dagens. Ma l'occasione di questo «Incontro» incentrato sul riuso dei testi e sul mestiere letterario mi sollecita, sempre riguardo al passo evidenziato, a ulteriori approfondimenti e anche a rettifiche interpretative di non scarso rilievo.

2. Riuso dei testi: se ne può parlare, e in quali termini, a proposito di Gregorio Magno? Parlo di riuso di testi nel senso fatto proprio, ad esempio, da Giancarlo Mazzoli che ha aperto questo «Incontro» con un intervento sulle *Presenze di Seneca nell'In Rufinum* di Claudiano; dove si studia il riutilizzo di un autore pagano di grande autorità come Seneca da parte di un letterato cristiano di corte, parecchio «libresco», che scriveva qualche secolo dopo al servizio del potere di turno, quello di Stilicone<sup>18</sup>.

Ora, sia detto subito, invano si cercherebbe nelle opere di Gregorio Magno memoria o valorizzazione esplicita di autori pagani con conseguente riuso di qualche loro passo. Il che non significa che non li conoscesse e in qualche maniera non ne fosse influenzato. La più grande opera di Gregorio Magno, i *Moralia in Iob* (35 libri), è certamente tributaria, e non solo come genere, di una tradizione pagana risalente quanto meno a Seneca e a Plutarco<sup>19</sup>.

Un discorso diverso, ma non troppo, si può fare per la ricezione di autori cristiani, specie per Agostino, indicato spesso, pur con le dovute distinzioni, come il suo maggior riferimento<sup>20</sup>: autori che Gregorio Magno ben conosceva e anche, ovviamente, utilizzò, ma non con la larghezza che ci si attenderebbe. Ad esempio, nel corso dell'intero *Registrum*, ben rari risultano i richiami proprio ad Agostino, per

---

<sup>16</sup> Cracco 2007, 53.

<sup>17</sup> Cracco 2007, 54-57.

<sup>18</sup> Cf. il contributo di G. Mazzoli in questo volume.

<sup>19</sup> Rinvio a Cracco 2004, 171-198, partic. 181-184.

<sup>20</sup> Dagens 1977, 271-273 (con acute distinzioni); Leyser 2010, 67-78, partic. 68.

non parlare di altri Padri come Girolamo e Ambrogio<sup>21</sup>. Nei *Dialogi* poi, l'opera che cominciò a comporre verso l'autunno del 593 (prescindiamo da chi insiste nell'attribuirlo a un fantomatico «Dialogist» del tardo VII secolo)<sup>22</sup>, gli autori cristiani quasi spariscono: Gregorio Magno, come avverte Adalbert de Vogüé, «ne se réfère presque jamais à des écrits antérieures»<sup>23</sup> (con esclusione della Bibbia).

Eppure, a voler fissare l'*arrière-plan de l'oeuvre*, di riferimenti a scritti cristiani precedenti se ne scoprono in quantità, a partire dall'*Historia religiosa* di Teodoreto di Ciro come mi venne da segnalare molti anni fa<sup>24</sup> (e in seguito l'idea di un robusto *Background* mediterraneo a monte dei *Dialogi* è diventata di dominio comune)<sup>25</sup>. Ma Gregorio, appunto, non li cita. E il silenzio, a mio avviso, non significa affatto oblio o ignoranza dei testi, presuntuoso e assurdo rifiuto dalla cosiddetta letteratura di genere, bensì opzione cosciente per altri testi, che sono quelli delle Scritture. Nel Proemio ai *Dialogi* si avverte infatti esplicitamente che le gesta taumaturgiche dei Padri italici (*De miraculis Patrum Italicorum* è infatti il titolo vero dell'opera) saranno narrate sull'esempio dei *Vangeli* di Marco e Luca, che furono scritti *non uisu sed auditu*<sup>26</sup>.

Pochi sono rimasti impressionati da questa voluta e anche insolita ascendenza (l'ho trovata solo, come precedente, nella succitata *Historia religiosa* di Teodoreto di Ciro), che ovviamente non riguarda tanto l'attendibilità delle *Vitae*, quanto, e soprattutto, il loro senso complessivo. Gregorio Magno è conscio di comporre con i *Dialogi* un nuovo 'Vangelo', un'aretologia ulteriore, dove, al posto dell'unico protagonista Cristo, agiscono decine di protagonisti: i *uiri Dei* sentiti e descritti come altrettanti 'Cristi' (non per caso l'opera consta di quattro libri: come i quattro *Vangeli*)<sup>27</sup>. Per i *Dialogi* si può dunque dire che i veri testi riusati da Gregorio Magno sono quelli del *Nuovo Testamento*, con preferenza per i *Vangeli* di Matteo e di Giovanni, nonché per gli *Atti degli Apostoli* e per le *Lettere paoline*<sup>28</sup>.

Se poi entriamo nel contenuto dei *Dialogi*, si scopre subito quale idea aveva Gregorio Magno dell'autore ideale cui personalmente conformarsi: non già colui che si forma e si nutre per anni, per tutta la vita, della cultura di scuola (*liberalibus litterarum studiis*), bensì colui che, dopo averla respinta *in toto* come un veleno micidiale, diventa poi, non si sa come, portatore e portavoce di Dio, suo "profeta". Non per nulla il suo eroe maggiore è Benedetto da Norcia, che, una volta rifiutate le scuole di Roma (*retraxit pedem*), divenne, grazie allo Spirito che lo istruiva dentro

<sup>21</sup> Basta controllare in proposito l'*Index nominum* dell'edizione dei *Monumenta*, s.v.

<sup>22</sup> Clark 2003, con i rinvii ai precedenti lavori dello stesso Autore.

<sup>23</sup> de Vogüé 1978, 110ss.

<sup>24</sup> Cracco 1977, 163-202, partic. 193-202.

<sup>25</sup> Petersen 1984, 151-188 (e si dovrebbe citare tutta una successiva letteratura).

<sup>26</sup> *Dialogi*, Proemio 10 (segua l'ed. a cura di A. de Vogüé, Paris 1979, in *SC* 260, II, p. 16).

<sup>27</sup> Cf. Cracco Ruggini 1985, 255-263.

<sup>28</sup> Si veda l'elenco delle citazioni dalle *Scritture* nell'edizione dei *Dialogi*, III, 285ss. (*SC* 265).

(*intrinsicus*), *capax Dei*, un operatore di miracoli, un nuovo Cristo; per non parlare di Equizio, uno zotico vagabondo che non riusciva a non parlare di Dio (*De Deo tacere non possum*), e da Dio misteriosamente fu costituito a «profeta» (e Gregorio Magno a rammaricarsi: *noi qui prophetae non sumus*)<sup>29</sup>.

Si può dire, dunque, che nei *Dialogi* Gregorio Magno riusa solo testi risalenti a Dio che parla, e narra di personaggi di cui solo la Parola di Dio può descrivere la *Vita*. E negli stessi anni, che sono quelli di inizio del pontificato, Gregorio Magno produsse un'altra opera per la quale, scontata la diversità di genere, si può cogliere la stessa esclusiva volontà, da parte dell'autore, di far posto unicamente alla Parola di Dio. Parlo delle *Homiliae in Euangelia*. Anche se l'omiletica aveva già una sua storia letteraria<sup>30</sup>, è ben raro che Gregorio Magno si riferisca a qualche autore precedente; egli opta invece per un'immersione totale nelle Scritture: nell'*Antico Testamento*, con preferenza insistita per i *Profeti*; e nel *Nuovo*, con preferenza assoluta per i *Vangeli* di Luca e Giovanni e per le *Lettere* di Paolo<sup>31</sup>. Pertanto, come accade anche nei *Dialogi*, ciò che viene in primo piano e costituisce anche il fascino delle *Omilie* è la stessa Parola di Dio, quasi che Gesù fosse tornato a predicare all'umanità di Roma così come aveva predicato per le strade della Palestina: con la stessa capacità di toccare il cuore della gente, con la stessa solidarietà verso tutti, specie verso gli ultimi, perché, vi si diceva con l'emotiva espressione di Giovanni, «Voi siete miei amici»<sup>32</sup>. Il che non si può assolutamente dire (occorre notarlo) delle *Homiliae in Hiezechihelam Prophetam*, che sono un trattato didascalico sulla profezia non certo 'profetico' (non è un gioco di parole), fra l'altro tributario di Ambrogio e Agostino, qui espressamente richiamati<sup>33</sup>.

Ho evocato con rilievo i *Dialogi* e le *Omilie sui Vangeli* perché entrambe queste opere rappresentano un passaggio forte, quasi brusco nella produzione letteraria di Gregorio Magno: dall'esegesi (*expositionis studium*) all'omiletica e all'agiografia. Generi questi, spiegò, in cui poteva trovar posto e produrre effetti anche la narrazione dei miracoli (*memoria uirtutum*): difatti, *ad amorem caelestis patriae plus exempla quam praedicamenta succedunt*<sup>34</sup>. E del resto, nel primo quinquennio del suo pontificato, che sappiamo costellato di catastrofi di ogni tipo (peste, guerra, fame,

<sup>29</sup> *Dialogi*, II, *Proemio*; I 4,7,19 (II, p. 126; 44, 56)

<sup>30</sup> Solo due citazioni: Olivar 1991; Monaci Castagno 1987.

<sup>31</sup> Si veda l'Indice delle citazioni bibliche in Gregorio Magno, *Omilie sui Vangeli Regola pastorale*, a cura di G. Cremascoli, Torino 1968, 643-657.

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 270 (Gv 15,14).

<sup>33</sup> Ecco cosa scrive nella dedica al vescovo Mariniano: *Tua itaque dilectio has tibi ad legendum mitti poposcerat, sed ualde incongruum credidi ut aquam despicalem hauriret quem constat de beatorum patrum Ambrosii atque Augustini torrentibus profunda ac perspicua fluentia assidue bibere*. L'intento di Gregorio è quello di *tempora et modos aperire prophetiae: Homiliae in Hiezechihelam Prophetam*, I, ed. M. Adriaen, in CC 142, Turnholt 1971, 3,5.

<sup>34</sup> *Dialogi*, *Proemio* 9 (II, p. 16).

massacri), così da far pensare di continuo alla fine del mondo – Gregorio Magno ne parla più volte, anche nel *Registrum* e nella stessa lettera V 44: *Filioli, nouissima hora est* –<sup>35</sup>, di miracoli, in quanto interventi risolutori di Dio e di ‘uomini di Dio’, si avvertiva un acuto bisogno.

Ma Gregorio Magno non era né il primo né l’unico a passare dall’esegesi ai miracoli, e a ‘vedere’ e testimoniare i miracoli. Altri, e ben prima di lui, erano già entrati in ‘crisi di trasmissione’ (come oggi si dice), ossia s’erano trovati a ‘interrompere’ la cultura ereditata per fondare una cultura nuova<sup>36</sup>. In merito, nel corso di questo «Incontro», Gianfranco Agosti ha portato testi parecchio significativi in quanto tutti concordi nel denunciare la ‘nebbia’ o la ‘bruma’ che spesso proviene dai libri degli uomini, anche da quelli di Omero (i libri scritti da chi non ha fede), e quindi nel proporre in loro vece i ‘libri divini’; gli unici a «togliere l’oscurità dagli occhi dell’anima», a far vedere gli uomini di Dio e i loro miracoli; e insomma a far sì che si possa (ecco il segno della cultura nuova) «riconoscere un Dio da un uomo»<sup>37</sup>.

Che Gregorio, in quei primi anni di pontificato, fosse divenuto a sua volta artefice di una cultura nuova, nutrita solo di ‘libri divini’; che contasse sulla Parola di Dio e sugli uomini capaci di testimoniarla (anche con i miracoli) per dare al mondo sconvolto dalle catastrofi una speranza non vana, non richiede conferme ulteriori. E così facendo egli mostrava di aver ben poco in comune con i Maestri del sapere tradizionale del suo secolo, che pure gli furono familiari: ad esempio con Cassiodoro, lo scrittore convinto di poter conciliare romanità e cristianesimo; con lo stesso Gregorio di Tours, che ancora confidava, seppure con cedimenti, in un futuro costruito dai poteri del mondo (non a caso scrisse una *Historia Francorum*); per non parlare degli autori che aveva conosciuto a Costantinopoli, come Agazia, scrittore solo in apparenza cristiano; come il vescovo Giovanni (lo stesso che pretendeva il titolo di «universale»), un intellettuale di formazione ellenizzante che in fatto di resurrezione mai avrebbe detto come disse e anzi proclamò con forza Gregorio: «Con questo corpo risorgeremo»<sup>38</sup>.

Leggendo le opere di questi come di altri scrittori tardoantichi fino ai tempi di Gregorio, si nota facilmente quanto essi attinsero largamente dagli scrittori del passato con le loro ‘brume’ e ‘nebbie’, ossia quanto non si trattennero affatto dal riuso dei testi. Ma Gregorio Magno no; per lui non si può dire lo stesso: perché si distinse invece in opere cruciali per una scelta tanto diversa quanto radicale, ossia per aver voluto guardare solo ai «libri divini»; e non soltanto quando predicava al

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 341. La frase citata è di Gv 2, 18.

<sup>36</sup> Hervieu-Léger 2003, 49ss.

<sup>37</sup> Cf. il contributo in questo volume.

<sup>38</sup> Rinvio a Cracco c.s.

popolo di Roma o raccontava i miracoli dei *uiri Dei*, ma anche quando parlava delle gerarchie della Chiesa, e precisava il ruolo di Pietro in rapporto ad altri apostoli, come nel passo della lettera che stiamo esplorando.

3. Veniamo ora all'altro tema di questo «Incontro»: il mestiere letterario. D'istinto verrebbe da dire che neppure questo tema, come quello del riuso dei testi, s'attaglia sempre e comunque a Gregorio Magno. E questo anche se spesso e volentieri questi viene omologato, pur con uno stile tutto suo («l'écriture médiatrice»), dentro le tradizioni letterarie della tarda latinità<sup>39</sup>. Il fatto è che, specie a partire dal 590, Gregorio si trovò a fare un ben altro e ingombrante 'mestiere', quello di vescovo di Roma (non per nulla resistette a lungo prima di rassegnarsi ad accettarlo). In effetti egli, che già prima della nomina s'era segnalato come autore di scritti esegetici – quando, tra il 579 e il 586 circa, si trovò a fungere, per quasi un settennio, da apocrisario del pontefice di Roma a Costantinopoli (risale ad allora, appunto, una prima stesura dei *Moralia in Iob*) –, autore rimase anche dopo, nonostante il peso della carica; ma con modalità del tutto nuove. Parlo non tanto del fatto, già sopra segnalato, che cambiò genere passando dall'esegesi biblica all'omiletica e all'agiografia, quanto della sua conseguente metamorfosi proprio come autore. Mi spiego adducendo alcuni dati spesso trascurati.

Innanzitutto, troppo facilmente si continua a dire che Gregorio 'scrisse' questa o quell'opera. In realtà, anche perché travolto da emergenze schiaccianti connesse con la sua carica, egli ebbe sempre meno tempo e modo per scrivere. Apprendiamo così, anche da sue esplicite dichiarazioni, che più spesso egli, più che scrivere, parlava, colloquiava, dettava lettere, predicava al popolo (per quanto la voce e la salute glielo permisero), commentava a voce (*me loquente*) i testi sacri in presenza di collaboratori, sentiti come 'figli', che si affrettavano a mettere per iscritto le sue parole: parole di un Maestro, anche rubate, perché, nella Roma di allora, Maestri come lui non ne esistevano punto e ciò che usciva dalla sua bocca andava tutto salvato e mostrato come un tesoro prezioso. Conosciamo i nomi di alcuni di questi figli zelanti: ad esempio Paterio, che antologizzò certi suoi 'detti' o 'scritti'<sup>40</sup>; Pietro, che figura come interlocutore nei *Dialogi* (oltre che diventarne poi – e non si sa con quanti e quali interventi – 'editore'); Bonifacio, che scriveva lettere per suo incarico; Claudio, che mise per iscritto i commenti biblici concepiti da Gregorio dopo il 595, tra cui l'*In Librum I Regum*, ma suscitando, specie in rapporto a quest'ultimo, una sua ferma protesta: s'era infatti permesso di «permutarli» *ualde inutilius* (ma come si permetteva di cambiare o semplicemente di «adattare» la Parola di Dio?)<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Banniard 1986, 477-488.

<sup>40</sup> Wilmart 1927, 81-104.

<sup>41</sup> Cracco Ruggini - Cracco 2009, 223-258, partic. 244-249.

Ecco, dunque, un primo dato: da pontefice Gregorio scrisse ben poco; furono i suoi discepoli a scrivere per lui, e perfino a diffondere in copia, anche senza permesso, le sue opere. Spesso con disagio e frequenti interventi correttivi e frenanti da parte del vero autore. Il quale a un certo punto, nel gennaio del 602 – ed era già tardi: morì solo due anni dopo, nel 604 –, perse la pazienza e tassativamente vietò la diffusione dei suoi ‘detti’: *Neque enim uolo, dum in hac carne sum, si qua dixisse me contigit, ea facile hominibus innotesci*<sup>42</sup>.

Per giunta (ecco un secondo dato), troppo facilmente le opere di Gregorio vengono collocate tutte sullo stesso piano, enfatizzando al massimo ora questa ora quella in rapporto ai mutevoli interessi della storiografia, ma comunque nel presupposto che l’Autore resti sempre lui, Gregorio, e non cambi mai. Circa mezzo secolo fa, ad esempio, negli anni a ridosso del Concilio, quando emerse il bisogno di favorire un approccio diretto dei Cattolici alle Scritture, parve utile privilegiare il Gregorio dei *Moralia*, ossia colui che si nutriva insistentemente della Parola di Dio, il grande esegeta, che avrebbe influenzato a fondo l’esegesi medievale: *Moyen Âge grégorien*, scrisse De Lubac<sup>43</sup>. In seguito, dopo il Concilio, prevalse invece il Gregorio dei *Dialogi*, ma più spesso per il bisogno di demitizzarlo (i *uiri Dei*, con i loro miracoli, mal si prestavano al ‘dialogo’ con il mondo ‘moderno’), finché qualcuno pensò, come si è detto, che quest’opera, dato il suo livello ritenuto miserabile, proprio non poteva appartenere a Gregorio Magno<sup>44</sup>.

Letture diverse, dunque, legittimamente diverse, di questo autore; ma quasi mai è accaduto che le varie opere siano state debitamente storicizzate alla luce delle varie congiunture che in esse si riflettono. Non parlo solo degli eventi esterni, ma anche dei diversi ruoli ricoperti dall’autore: dapprima di aristocratico deluso che cercava il ritiro e il silenzio monastico; poi di uomo di Chiesa inviato, in quanto personaggio influente a livello mediterraneo, a Costantinopoli in missione diplomatica presso l’imperatore; quindi di vescovo della stessa Chiesa, ossia di *leader* spirituale e per molti versi anche temporale dell’Occidente. E bisogna tener conto anche dei cambiamenti clamorosi che intervennero di conseguenza nella sua storia personale: da romano-cristiano per tradizione di famiglia – si potrebbe dire ‘costantiniano’ –, potente e ben radicato nel mondo, a credente tormentato, solo incline a ritirarsi in solitudine; e poi vescovo della Chiesa di Roma, e quindi costretto ad affrontare il mondo con l’idea ben presto maturata che per affrontarlo non servivano più il potere e la cultura degli uomini (armi del tutto spuntate): meglio, infinitamente meglio, il potere e la cultura di Dio; sicché a Dio e alla sua Parola tutto si affidò.

---

<sup>42</sup> *Registrum* XII 6 (II, p. 976).

<sup>43</sup> de Lubac 1959, 537-548.

<sup>44</sup> Cf. *supra*, nt. 22.

Dunque, ogni opera di Gregorio va letta alla luce di un contesto mutevole – anche drammaticamente mutevole –, dove l'autore, lungi dal poter vivere, come gli intellettuali-possidenti dell'epoca, nell'*otium* ritirato e protetto della sua *uilla*, si scopriva navigante sempre in balia del mare in tempesta, squassato dalle onde e sul punto di finire sommerso (l'immagine è sua), riuscendo a intravedere solo di rado e come per miracolo il porto della salvezza<sup>45</sup>. Appunto, il “miracolo” che diventa speranza ultima, ancora estrema cui aggrapparsi nell'imminenza del naufragio. Ovvero, esaurite le risorse umane, non restava che guardare a Dio e affidarsi alla sua Parola. Solo deriva psicologica o anche una spinta potente per reinventarsi come autore?

La risposta può venire mettendo a confronto le stesse opere di Gregorio. Ecco, ad esempio, come si chiudono i *Moralia*, composti prima dell'elezione a pontefice (anche se ripresi e corretti fin verso la fine della vita): l'autore chiede al lettore – *captatio* topica – di pregare per lui Dio-giudice, e di lavare con le sue lacrime ciò che, sempre in lui, ha trovato di «sordido». Qui, indubabilmente, Gregorio si professa autore fra gli autori, il letterato che, prima di licenziare l'opera da lui personalmente scritta e di cui si sente responsabile, si rimette, conscio dei propri limiti e «impurità», alla benevolenza dei lettori. Parla insomma, anche sul piano dello stile<sup>46</sup>, da autore di questo mondo, che ha bisogno del consenso o del plauso del mondo; Dio è lontano.

Ed ecco, invece, come si chiudono i 6 libri del *Commento al I libro dei Re*, l'opera più profetica (ho proposto di reintitolarla *Regula prophetica*, per distinguerla nettamente dalla *Regula pastoralis*): «Poiché, *Deo auctore*, ho portato a buon fine, come mi ero proposto, il commento al libro dei Re, bisogna pregare lo Spirito sommo e onnipotente perché, dopo aver parlato attraverso chi ha voluto, ispiri l'amore per la virtù tanto a chi l'ha messo per iscritto quanto a chi lo legge». Qui, chiaramente, Gregorio si defila del tutto come autore: no, il *Commento* in questione lui neppure l'aveva materialmente vergato; l'aveva solo dettato a uno scrivano; e le parole che conteneva non erano sue, da lui personalmente concepite, bensì di Dio stesso che, attraverso lo Spirito, le aveva poste sulle sue labbra: un Dio, dunque, non solo vicino ma addirittura tutt'uno con lui, al punto da sentirsene portavoce, anzi «profeta». E non era la prima volta: già nelle *Homiliae in Euangelia* aveva parlato di Dio onnipotente che attraverso di lui parlava alle orecchie degli ascoltatori (*per me in uestris auribus loquitur*)<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Si veda il *Prol.* ai *Dialogi*: *Ecce etenim nunc magni maris fluctibus quatuor atque in naui mentis tempestatis ualidae procellis inlidor, et cum prioris uitae recolo, quasi post tergum ductis oculis uiso litore suspiro. Quodque adhuc est grauius, dum immensis fluctibus turbatus feror, uix iam portum ualeo uidere quem reliqui* (II, p. 12). Cf. anche *Registrum* V 53a, a Leandro (I, p. 354): *cuncta sollicitate fugiens, portum monasterii petii et relictis quae mundi sunt, ut frustra tunc credidi, ex huius uitae naufragio nudus euasi*.

<sup>46</sup> Fontaine 1986, 499-509.

<sup>47</sup> Cracco Ruggini - Cracco 2009, 247-249: con tutti i rinvii ai testi citati.

Gregorio, dunque, pressato e angosciato dagli eventi, finisce non tanto per reinventarsi come autore, quanto per annullarsi come tale: non era più lui a comporre certe opere, bensì Dio stesso che parlava in lui. Insomma, il vero autore delle *Omilie* e del *Commento* non è più Gregorio, ma Dio stesso. E Dio decideva non solo il messaggio da consegnare allo scritto, ma anche il portavoce che doveva diffonderlo. Un portavoce che non poteva essere un intellettuale (come oggi diremmo), un autore del secolo<sup>48</sup>, bensì un illetterato, un non-autore, insomma uno «stolto»; e anzi nulla impediva a Dio, ove avesse voluto (qui Gregorio candidamente provocava), di far discendere la sua verità *etiam per ora iumentorum*.

Ne derivò dunque che Gregorio, divenuto lo ‘stolto’ di turno, lo strumento vilissimo scelto da Dio per rivelarsi, fece un’ulteriore metamorfosi: da *litteratus* a *illitteratus* (per usare l’antinomia di Herbert Grundmann)<sup>49</sup>, ossia a *idiota*; con conseguente rigetto della lingua che aveva sempre parlato e scritto, quella che seguiva le «regole di Donato», ma incapace, abissalmente incapace, di recepire i *uerba caelestis oraculi*. Di colpo d’ora in poi la sua lingua sarebbe stata ben altra, tutta ispirata e “parlata” dall’alto: la lingua di Dio<sup>50</sup>.

Gregorio che parla la lingua di Dio, che anzi era come costretto a parlarla: «Parlerò, parlerò, anche se la Parola di Dio dovesse ricadere a mia condanna», gridò una volta interrompendo un proprio *sermo* che stava sviluppando secondo la consueta oratoria da pulpito<sup>51</sup>. Era il segno del nuovo ‘mestiere’ che a Gregorio Magno accadde di fare: non più di letterato di Chiesa, bensì di profeta. Un ‘mestiere’ che molto ci riguarda anche perché organicamente connesso con il tema del potere che stiamo esplorando. Ben si sa infatti che il tramonto del profetismo tipico delle origini cristiane dipese non solo dalla ‘definizione del canone neotestamentario’, ma anche dall’avvento di un episcopato monarchico al posto di quello collegiale<sup>52</sup>. E invece, con Gregorio, il profetismo ricompare, e con esso, quindi, l’apertura all’episcopato collegiale, come più oltre vedremo.

---

<sup>48</sup> Forse per questo, e secondo me a ragione, qualcuno fa cominciare la storia degli ‘intellettuali’ in Occidente a partire dal XII secolo: Le Goff 1959, 5ss. (diversa, invece, anche perché tutta schiacciata sulla prospettiva del potere, la posizione di Tabacco 1981, 7-46, partic. 8ss.). Del resto, è nel XII secolo, dopo la «lunga pausa» tra 600 e 1100 già lamentata da Auerbach 1960, 85-97, 232-239) che rinasce anche l’idea dell’autore orgoglioso del suo ruolo, autonomo e superiore rispetto alla tradizione in quanto ‘nano montato sulle spalle di giganti’, che perciò sta più in alto e vede più lontano (Cavallo 2003, 461-477). Resta pertanto da valorizzare più a fondo la posizione di Gregorio Magno che, annullandosi come autore e ‘intellettuale’ del mondo, tutto giudica dalle altezze di Dio.

<sup>49</sup> Grundmann 1958, 1-65.

<sup>50</sup> *Registrum* V 53a (I, p. 355, 357). Si tratta di una lettera *fratri Leandro coepiscopo*.

<sup>51</sup> *Homiliae in Hiezechihelam prophetam*, I 11,5 (p. 171): *Dicam, dicam, ut uerbi Dei gladius etiam per memetipsum ad configendum cor proximi transeat. Dicam, dicam, ut etiam contra me sermo Dei sonet per me.*

<sup>52</sup> Rinaldi 2007, 101-122, partic. 112.

Profeta, dunque, non più autore. Almeno per certe opere, Gregorio depose realmente la sua veste di esegeta, di letterato di Chiesa, per assumere quella, del tutto nuova, di inviato di Dio e suo ‘profeta’. Anche se poi, in questa nuova veste, fu tutt’altro che compreso e riconosciuto: già alla sua morte, come racconta il biografo tardo, si registrò, da parte del clero, un tentativo di *damnatio memoriae*; e avrebbero dato alle fiamme le sue opere se Pietro, uno dei suoi ‘figli’, non fosse intervenuto assicurando di aver visto con i suoi occhi la colomba dello Spirito posarsi su di lui mentre le componeva<sup>53</sup>. Neppure avrà, il Gregorio profeta, eredi in una Chiesa come quella d’Occidente destinata a strutturarsi in istituzione con carismi propri ed esclusivi (semmai, dopo secoli, suo erede fu Francesco d’Assisi, un profeta, laico come tutti i profeti, che spuntò dal basso, altrettanto estraneo al sapere degli uomini e perfino alla teologia, che parlava la stessa lingua di Dio: *ipse Altissimus reuelauit mihi*, scrisse nel suo *Testamento*)<sup>54</sup>.

Però al suo tempo non un erede, ma un omologo lo ebbe; e fu Maometto, un altro «sacerdote» come lui (per usare l’espressione aspra ma insieme ammirativa di Ferdinand Gregorovius, il primo a capire l’affinità tra i due)<sup>55</sup>, che lontano, nella penisola arabica, qualche anno dopo la sua morte, si fece, ancor più radicalmente, portavoce e profeta di Dio, e scrisse e parlò con il *Corano* (parola che significa ‘recitazione’) la lingua di Dio<sup>56</sup>. Segno di quali clamorosi movimenti investirono allora, tanto in Occidente quanto in Oriente, la grande tradizione abramitica; e con una differenza già evidente: Maometto prevedeva un solo e ultimo profeta e «inviato», se stesso; Gregorio ne prevede tanti: tutti i *uiri Dei* che vedeva operanti nella storia e che erano in grado, tutti, di parlare la lingua di Dio. E da allora e fino a oggi il mondo non fu più lo stesso.

Sennonché tutto questo ormai eccede il nostro tema. Ci basta aver mostrato, attraverso la duplice via del riuso dei testi e del mestiere letterario, quale autore complesso e innovatore fu Gregorio Magno quando dettava, proprio negli anni in cui più si sentiva ‘profeta’ e ‘uomo di Dio’, il passo della lettera da cui siamo partiti.

---

<sup>53</sup> Si tratta della *Vita* in 4 libri di Giovanni Diacono, scritta nella seconda metà del IX secolo (IV 69-70, in *PL* 75, coll. 221-223), dove si aggiunge che gli avversari di Gregorio pensarono di dare alle fiamme i suoi libri, e riuscirono anche a bruciarne alcuni (*quosdam*) prima che Pietro riuscisse a fermarli dicendo fra l’altro: «È inutile bruciarli. Gli *exemplaria* di questi libri già corrono per il mondo; quindi, bruciandoli, voi non riuscirete a estirpare la *memoria* del loro autore».

<sup>54</sup> Saint François d’Assise, *Écrits*, par Th.Desbonnets et al., Paris 1983 (*SC* 285), 206. Si veda anche la *Regula non bullata*, 3 (*ibidem*, p. 128), che in italiano suona così: gli stessi chierici «possano avere soltanto i libri necessari per adempiere al loro ufficio. Anche ai laici che sanno leggere il salterio sia concesso di averlo; agli altri invece che non sanno leggere non sia concesso di avere alcun libro» (*Fonti francescane*, Padova 1980, 102).

<sup>55</sup> Gregorovius 1973, I, 306ss.

<sup>56</sup> Mi limito a rinviare, per le acute osservazioni anche in fatto di lingua, a Pallavicini 2010, *passim*.

4. Ritorniamo dunque al ruolo degli apostoli, che sappiamo essere, nell'ordine, Pietro, Paolo, Andrea e Giovanni. Prima questione: perché proprio quei quattro? Voglio dire: se Pietro e Paolo erano nomi per così dire obbligati data la loro assoluta rilevanza nella tradizione e nella storia cristiana (oltre che della Chiesa di Roma), perché poi accompagnarli con Andrea e Giovanni? Gregorio Magno avrebbe potuto benissimo rifarsi, invece che a loro, ad esempio a Marco, il discepolo di Pietro protovescovo in Alessandria (un patriarcato che gli fu carissimo), e anche a Giacomo, certamente tra i prediletti di Gesù, cui rivolse domande «in disparte» sul monte degli Ulivi insieme con Pietro, Giovanni e Andrea, oltre che riconosciuto da Paolo come 'colonna' insieme con Pietro e Giovanni<sup>57</sup> (la sua fama di evangelizzatore giunto ai confini del mondo, al *finis terrae*, si radicherà tuttavia ben dopo l'età di Gregorio).

Si può dare una prima risposta adducendo un documento iconografico: Gregorio Magno, quei quattro apostoli, poté forse vederli rappresentati insieme anche in certi affreschi delle catacombe di Roma. Infatti, in quelle di S. Tecla (sulla via Ostiense, vicino alla basilica di S. Paolo fuori le Mura), sul soffitto affrescato di un cubicolo compare, di recente riscoperto, un 'quadro' straordinario che si può così descrivere: al centro si staglia l'immagine del Buon Pastore, mentre nei quattro clipei angolari emergono le fattezze di altrettanti apostoli, identificabili con Pietro, Paolo, Andrea e Giovanni. Ovvero, questi quattro apostoli, e solo questi quattro, furono scelti dall'ignoto artista, – che oggi si crede del tardo IV secolo, ma con nozioni facilmente risalenti alle origini cristiane – per far corona, come le quattro colonne portanti di un edificio (tutte ugualmente necessarie e funzionali), al Buon Pastore<sup>58</sup>.

Ho detto, non a caso, «risalenti alle origini cristiane»; che altro infatti potevano voler rappresentare – l'artista o il vescovo o la famiglia o la comunità committente –, al fine di istruire ed edificare credenti che in quel vano convenivano (si tratta di un mausoleo sotterraneo prossimo al *martyrion* di S. Paolo), se non quanto proveniva dai testi sacri e in particolare dal *Nuovo Testamento*? In effetti, non è arduo riscontrare che la scelta di quei quattro apostoli per far corona al Buon Pastore ha per matrice testi precisi: innanzitutto, il *Vangelo* di Giovanni, nel quale si mettono in scena, con chiarezza, e più e meglio che negli altri sinottici, le gerarchie originarie da cui si diparti la religione di Cristo.

Tutto comincia, in questo *Vangelo*, con Giovanni il Battezzatore, colui che aprì la strada all'avvento del Messia: non solo perché lo preannunciò, ma ancor più perché dirottò a lui due suoi propri discepoli, Andrea e Giovanni (l'evangelista, quest'ultimo, peraltro non nominato, di cui stiamo parlando), indicando loro Gesù con queste parole: «Ecco l'Agnello di Dio». Può quindi benissimo discendere dal *Vangelo* di

---

<sup>57</sup> *Mc* 13,3; *Gal* 2,9.

<sup>58</sup> Cf. Bisconti 2010, 185-230 (un grazie vivissimo a Fabrizio Bisconti che, su gentile segnalazione di Vincenzo Fiocchi Nicolai, mi ha inviato il volume).

Giovanni l'idea, fatta propria dall'ignoto artista delle catacombe o da chi per lui, di scegliere tra gli apostoli Andrea e Giovanni per far da compagni a Pietro e a Paolo.

La fonte giovannea può parimenti essere all'origine della sobria percezione del ruolo di Pietro da parte dello stesso artista. Un ruolo che, in quanto pari a quello degli altri tre apostoli (tutti, dai quattro angoli, sottolineano allo stesso modo la centralità del Buon Pastore), non suggerisce alcuna speciale primazia dello stesso Pietro. Precisamente come si può desumere dal *Vangelo* di Giovanni: dove, a ben guardare, Pietro non appare affatto come il primo apostolo che seguì Gesù. Primi a comparire, in ordine di tempo, sono Andrea e Giovanni; e toccò al primo di questi due, Andrea, una volta messi al seguito di Gesù, condurgli e presentargli suo fratello di nome Simone. Al quale lo stesso Gesù, dopo averlo «veduto», impose il nome di Cefa (che in aramaico vuol dire 'pietra').

E del resto Giovanni, testimone oculare di questo esordio, neppure prefigura, sulla scorta del nome Cefa coniato da Gesù, come fece Matteo (Marco e Luca esplicitamente non ne parlano), la futura primazia di Pietro. Tant'è vero che egli colloca addirittura in 'appendice' al suo *Vangelo* (ammesso che questa 'appendice' sia tutta sua), dopo aver narrato di Gesù risuscitato da morte che compare per la terza volta ai discepoli, l'episodio del conferimento a Pietro non tanto di un primato sugli apostoli quanto del compito di «pascere le sue pecorelle». E tra queste – particolare non secondario – non era assolutamente da comprendere proprio lui, Giovanni, il «discepolo prediletto», del quale lo stesso Pietro – questo il comando di Gesù – non si doveva assolutamente occupare<sup>59</sup>.

E poi, nella suddetta 'appendice', dove risulta che Pietro fu l'apostolo cui Cristo affidò l'autorità sulla Chiesa dei credenti? L'espressione usata, «Pasci le mie pecorelle», rinvia a tutt'altro che a un primato d'autorità; semmai, vista la triplice domanda che la precede e la motiva – «Mi ami tu?» –, rinvia a un primato d'amore. E certi papi della storia – sia detto *en passant* – si sentirono investiti a fondo da questa domanda di Gesù: come, poco più di mezzo secolo fa, Giovanni XXIII, le cui ultime parole, pronunciate sul letto di morte davanti al mondo, furono quelle della risposta di Pietro allo stesso Gesù: «Signore, tu lo sai che io ti amo»<sup>60</sup>. Insomma, dal *Vangelo* di Giovanni tutto si può evincere sul ruolo di Pietro, ma non un primato d'autorità capace di produrre, senza forzature storiche, il primato di giurisdizione del vescovo di Roma.

Rimane da precisare, sempre nell'affresco, il significato della presenza di Paolo: un significato che, ovviamente, non può risultare dal *Vangelo* giovanneo. Sennonché in questo caso l'ignoto artista delle catacombe di S. Tecla, o chi per lui, non poteva che sfruttare la tradizione connessa con le stesse *Lettere* paoline: una tradizione che

<sup>59</sup> Gv 21,15-23.

<sup>60</sup> E forse furono anche le parole pronunciate, nella sua morte solitaria, da Giovanni Paolo I: cf. Cracco 2010, 443-472, partic. 472.

imponere di far posto a un personaggio che non fu dei Dodici seguaci di Gesù, ma che godette di un prestigio altissimo nelle Chiese dei primi secoli, non diversamente da Pietro. Dalle *Lettere*, oltre che dagli *Atti degli Apostoli*, appariva pienamente quale enorme ruolo, parallelo e non subordinato a quello di Pietro, avesse occupato Paolo nelle origini cristiane. Tant'è vero che il suo messaggio proveniva «non da qualche uomo, ma da Gesù Cristo e da Dio Padre», e che la sua autorità non gli derivava «da uomini né mediante alcun uomo, ma per mandato di Gesù Cristo e di Dio Padre». <sup>61</sup> In altri termini, fin dalle origini cristiane, Paolo non figurava affatto come un personaggio minore o secondario rispetto a Pietro; e ciò in quanto apostolo per antonomasia, pur non essendo stato tra i Dodici, anzi 'apostolo delle genti', «ministro di Gesù per i Gentili», «maestro dei Gentili nella fede e nella verità» <sup>62</sup>, ossia protagonista primo della diffusione del cristianesimo nel mondo. Dunque, nell'affresco in questione, il ritratto di Paolo, accanto a quello di Pietro, e insieme con quelli di Andrea e Giovanni, non poteva assolutamente mancare.

Senonché Gregorio Magno magari non conobbe affatto l'affresco delle catacombe di S. Tecla; oppure, anche conoscendolo, non ne fu per nulla impressionato: la *pictura in ecclesiis* (come ebbe a dire) serviva agli indotti, a quanti *in codicibus legere non ualent* <sup>63</sup>, non certo a lui, che con i codici aveva invece confidenza, specie con i codici della Bibbia. Siamo certi anzi che proprio il *Vangelo* di Giovanni e le *Lettere* di Paolo erano tra i suoi testi preferiti, e che li leggeva e rileggeva al fine di riscoprire in essi l'autentico messaggio di fede che la *Reichskirche* del suo tempo – quella dei vescovi che erano come funzionari dell'Impero – aveva gravemente oscurato (il suo giudizio è netto in questo senso). Intendo dire che Gregorio, nella ricerca di un cristianesimo non più mediato dalla romanità cristiana della tradizione, arrivò a scoprire da solo, attraverso le fonti rivelate, quali fossero le vere 'gerarchie' della Chiesa fondata da Cristo; e queste gerarchie rispondevano indefettibilmente ai nomi di Pietro, di Paolo, di Andrea e di Giovanni.

Andrea, nel *Vangelo* di Giovanni, gli appariva inseparabile dallo stesso Giovanni: sono questi due a venire per primi a Gesù (lo stesso Pietro, come sappiamo, viene 'dopo'); e comunque Andrea resta l'apostolo che anche negli altri *Vangeli* è sempre compreso tra i primi quattro <sup>64</sup>. Quanto a Giovanni, basterà rilevare che anche per Gregorio Magno egli era l'apostolo in cui trovare non solo le parole ma anche il cuore del Maestro. E difatti lo evocava specie nei momenti più alti e commossi della sua esperienza profetica, come quando, ad esempio, per giustificare Scolastica che aveva costretto Benedetto, con un sotterfugio innocente, a restare con lei fuori del monastero per parlare più a lungo di Dio, commenta: *illa plus potuit quae amplius*

<sup>61</sup> *Gal* 1,1.

<sup>62</sup> *Rom* 11,13; 15,16; *1Tm* 2,7.

<sup>63</sup> *Registrum* IX 208, a Sereno vescovo di Marsiglia (II, p. 195).

<sup>64</sup> Gordini 1961, 1094-1099.

*amauit*<sup>65</sup>; o come quando, per dire che anche laddove i santi martiri non sono presenti con il corpo possono egualmente produrre miracoli, ma fanno anzi miracoli ancora più grandi, ripete il passo giovanneo del distacco di Gesù dai suoi discepoli per ascendere al cielo: «Se non vado al Padre, lo Spirito non verrà a voi»<sup>66</sup>. In effetti, tra le non poche definizioni che sono state date di Gregorio Magno – sempre oberate dal pregiudizio che egli sia stato un ‘papa’ come poi sarà, cinque secoli dopo, un Gregorio VII –, ne manca una che gli spetta e lo assimila tanto a Giovanni quanto a Paolo (come subito diremo): quella di ‘gerarca dell’amore’, della *caritas* che tutto vince.

Ma ora si tratta di giustificare, nel passo che conosciamo, che cosa significava, per Gregorio, la presenza in primo piano di Pietro e di Paolo. Quanto a Paolo, Gregorio non solo lo conosceva, ma anche in lui s’immedesimava sentendolo in tutto e per tutto a sé congeniale, fin da quando scriveva i *Moralia*. Lo percepiva anzi, tanto attraverso le *Lettere* quanto attraverso gli *Atti degli Apostoli*, per il suo carattere impetuoso e fervido, come un «cavallo spronato dal cavaliere», pronto a tutto affrontare, rischi per la sua vita e viaggi turbinosi, pur di annunciare il Risorto; e tutto ciò solo per amore: un amore bruciante (*Ipse quippe quam ualida caritate flagrat*). E difatti lo chiama *gentium magister*, riconoscendolo con sconfinata ammirazione come il primo grande missionario della storia cristiana uscito per così dire dal nulla – da *persecutor* a *praedicator* –<sup>67</sup>, come colui che fu capace di portare il Vangelo ben oltre la Palestina, in mezzo ai popoli più diversi: un ruolo che egli, alle prese con i Barbari, ossia con i ‘Gentili’ del suo tempo (dai Longobardi agli Angli), sempre più avvertiva come il cuore e il senso profondo del proprio pontificato<sup>68</sup>.

Ma è soprattutto nella lettera contenente il passo che ci intriga che Gregorio riversa, non a caso, il suo ‘paolinismo’. Per dire che nessuno degli apostoli e dei loro successori doveva innalzarsi sopra gli altri rivendicando titoli primaziali, si richiama precisamente a lui, all’Apostolo, che aveva detto: «Guai a dilacerare il corpo del Signore» introducendo fatue gerarchie; perché solo uno è il Crocifisso, solo in nome di uno si è battezzati; e quest’uno è solo Cristo. Quindi solo Cristo è *caput*, e tutti gli apostoli, a partire da Pietro, sono *membra*; e nessuno di questi *membra* può voler subordinare a sé (*supponere*) gli altri *membra*, erigendosi a *uniuersalis ecclesiae caput*. Come potrebbe costui giustificarsi (la stoccata è diretta nel caso a Giovanni vescovo di Costantinopoli) quando si presenterà al giudizio di Dio? Solo Satana,

<sup>65</sup> *Dialogi* II 33 (II, p. 234): *Quia enim iuxta Iohannis uocem ‘Deus caritas est’, iusto ualde iudicio illa plus potuit quae amplius amauit.*

<sup>66</sup> *Ac si aperte diceretur: ‘Si corpus non subtrahō, quid sit amor Spiritus non ostendo, et nisi me desideritis corporaliter cernere, numquam me discitis spiritualiter amare’*: *Dialogi* II 38 (II, p. 248).

<sup>67</sup> Si tratta di una dimensione ben rilevata anche da Dagens 1977, 267-271, partic. 271 con nt. 67.

<sup>68</sup> *Moralia*, 30,30-31; 31,57 (cf. l’ediz. a cura di A. de Vogüé, in *SC* 525, Paris 2009, 80, 188). Dal *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*, curante CETEDOC, Turhout 1986, risulta che la voce *Paulus* (nella forma nominativa) ha qualcosa come 565 occorrenze.

infatti, che si ribellò a Dio volendo essere simile a Lui, aspirò al *culmen singularitatis*, così da apparire l'unico e il solo che non si doveva piegare a nessuno e che anzi poteva imporsi a tutti (*ut et nulli subesse et solus omnibus praeesse uideretur*)<sup>69</sup>.

Oltretutto, il ruolo immenso, da rifondatore del cristianesimo, che Gregorio attribuisce a Paolo, apre a un'interpretazione nuova, finora non intravista, del passo in questione. Si è sempre dato per ovvio che il titolo di *membrum sanctae et uniuersalis ecclesiae* si riferisse a Pietro e avesse in sostanza la funzione di rinforzare il titolo precedente, quello di *apostolorum primus*; il che oggettivamente accresceva, come si è detto, la distanza tra lo stesso Pietro e gli altri apostoli – Paolo, Andrea e Giovanni –, cumulativamente citati come «capi di singole comunità». Ma si tratta di un errore: a ben riflettere, riferito a Pietro, questo secondo titolo non gli si addice affatto e appare quasi riduttivo rispetto alla qualifica di *apostolorum primus*; mentre, spostato su Paolo, fotografa perfettamente la sua oggettiva funzione di «membro della Chiesa santa e universale»; difatti Dio stesso, come già aveva percepito la prima tradizione cristiana, specie con Ireneo di Lione, gli aveva affidato la missione di convertire i non circumcisi, ossia di portare il Vangelo all'universo mondo, mentre a Pietro aveva affidato la missione di convertire i circumcisi<sup>70</sup>. E comunque è da escludere che a Paolo si attagli la qualifica di «capo di una singola comunità» sullo stesso piano di Andrea e Giovanni: egli non fu mai vescovo, né mai si arrogò l'autorità, che era tipica dei Dodici, di inviare vescovi.

Dunque, sì, Paolo, nel passo della lettera in questione, viene dopo Pietro; ma questo 'dopo' non prefigura, nella prospettiva di Gregorio, gerarchie di sorta, bensì unicamente una diversità di ruolo. Nel passo ognuno dei quattro apostoli è evocato, appunto, per il ruolo specifico e nel contempo esemplare che ebbe nella fondazione e nel progresso del cristianesimo. A maggior ragione Pietro, che Gregorio identifica con la sola espressione di «primo degli apostoli». È tempo dunque di precisare che cosa costui, Pietro, effettivamente rappresentava nella percezione di Gregorio Magno.

La chiave interpretativa, e non solo per il passo in esame, è quella dei *Vangeli*. Ossia, il ruolo di Pietro non è né può essere una 'trovata' della storia, bensì una rivelazione di Dio; fu Dio a dargli «il principato della Chiesa», che vuol dire *nella Chiesa, dentro la Chiesa, non sopra la Chiesa: auctore Deo sanctae Ecclesiae principatum tenens*. Il che non significa allora che a Pietro sia stato conferito il *Jurisdiktionsprimat*<sup>71</sup>, ovve-

<sup>69</sup> Tutte le citazioni derivano sempre dalla lettera V 44 (I, p. 340-341). Merita qui ricordare la diversità, brillantemente espressa da Leyser 2010, 76 del Paolo di Gregorio rispetto al Paolo di Agostino: «Gregory's Paul was not the Paul of Augustine. If "For now we see through a glass darkly" had been Augustine's maxim, "But then we shall see face to face, then we shall know even as we are known" was Gregory's».

<sup>70</sup> Cocchini, 2009, 129-136. Cf. anche Penna 2009, 95-110, partic. 104-110: Paolo, «uomo letteralmente senza frontiere».

<sup>71</sup> Rubo il termine a Pitz 1990, 20.

ro che l'ultima delle tre sedi vescovili legate allo stesso Pietro, quella di Roma (dopo Antiochia e Alessandria), potesse vantare un 'principato' su tutte le altre Chiese. Dio ha voluto che le «chiavi del regno celeste» fossero consegnate non già a Pietro, bensì alla Chiesa di Pietro, di cui Cristo e solo Cristo è il capo: *beati Petri Ecclesia, cui claves coelestis regni commissae sunt*, dice chiaramente Gregorio Magno<sup>72</sup>. E per «Chiesa di Pietro», dal punto di vista dell'esercizio della *potestas*, egli non intendeva altro che la struttura paritaria e condivisa dei patriarcati, che nella sua idea erano di istituzione divina: si è patriarchi, osserva, non già *ex uoluntate hominum*, bensì *ex omnipotentis Dei munere*<sup>73</sup>. E bisogna giungere ben oltre l'età di Gregorio Magno, fin dopo il Mille, perché un vescovo di Roma, Gregorio VII (con lo stesso nome, ma *quantum mutatus ab illo*), proclamasse per la prima volta, rovesciando il senso della lettera di Gregorio Magno al patriarca di Costantinopoli: «Solo il pontefice di Roma ha il diritto di essere chiamato universale»<sup>74</sup>. E oggi, a partire dall'*Annuario Pontificio* del 2006, il titolo di «Patriarca dell'Occidente» che competeva al vescovo di Roma è stato addirittura soppresso<sup>75</sup>.

Quindi, nella gerarchia originaria, voluta da Dio, Pietro era sì il 'primo', ma non l'«unico»: Dio aveva voluto (si ricordi l'*auctore Deo*) che non una sola ma quattro fossero le colonne a sostegno dell'edificio da lui fondato, che è la Chiesa affidata a Pietro. E del resto, che così si debba intendere appare dal senso della stessa lettera cui appartiene il passo che stiamo analizzando: che, come sappiamo, è di denuncia del vescovo di Costantinopoli a causa della sua pretesa di erigersi, con il titolo di 'universale', a 'unico'; e ciò a scapito e a disonore di tutti gli altri vescovi. Segno che Gregorio, alla fine del VI secolo, risuscitava per certi versi, sulla base dei *Vangeli*, l'idea di Chiesa che fu dominante alle origini e fino a tutto il II secolo: quella che non conosceva l'episcopato monarchico<sup>76</sup>.

5. Rimane da precisare, nel passo in questione, il ruolo riservato alle altre due colonne indicate dopo Pietro e Paolo, ossia ad Andrea e a Giovanni: solo il ruolo, ché il senso della loro presenza già è noto dal *Vangelo* di Giovanni dove appunto si indica in loro, oltre che in Pietro e Paolo, la vera gerarchia della Chiesa nascente. Il fatto è che Gregorio, pur restando ancorato alla Rivelazione, privilegia per i due un ruolo che la stessa Rivelazione non segnala, ma che per lui, militante nella Chiesa della storia, diventa prioritario: quello di capi di comunità locali. Il che è spiegabile: egli non viveva al tempo delle origini cristiane; neppure viveva al tempo delle

<sup>72</sup> *Registrum* I 24 (I, p. 34); IV 41 (I, p. 277).

<sup>73</sup> *Registrum* I 25 (I, pp. 38-39).

<sup>74</sup> Sul ruolo di Pietro così come lo concepì Gregorio Magno, sulla sua originalità rispetto alla tradizione e alla posterità, rinvio a Cracco 2007, 34-42 (con tutti i riferimenti).

<sup>75</sup> Cracco 2007, 57-58.

<sup>76</sup> Lampe 1987, partic. 334.

persecuzioni, quando avevano subito il martirio gli stessi Pietro e Paolo. Viveva anzi in anni in cui il cristianesimo era ufficialmente al potere e un clero influente e anche numeroso («il mondo è pieno di sacerdoti») si trovava insediato e rispettato al vertice e nel cuore delle società. Ma che clero era mai questo? I vescovi – è la diagnosi impietosa di Gregorio – si comportavano più da «padroni» che da «padri»; cercavano «ricompense terrene» (come succedeva nelle Chiese franche, macchiate di simonia); erano più spesso «lupi» invece che pastori pronti a dare la vita per il loro gregge<sup>77</sup>. Gregorio sentiva bisogno, al contrario, di testimoni sicuri, di «validi operai», pochi ma buoni, per la vigna del Signore; e chi meglio, come modelli, di Andrea e Giovanni?

È lo stesso Gregorio a tracciarne il profilo: l'uno, Andrea, dopo aver dato esempio di come ci si distacca dal mondo e ci si trasforma dentro per seguire Gesù, fu poi capo della sua comunità fino in fondo, fino a dare la vita, facendosi “martire manifesto” davanti al mondo. L'altro, Giovanni, colui che raccolse le toccanti parole di Gesù in ordine all'annuncio – «Io sono il Buon Pastore» (all'opposto del «mercenario»), che davvero custodisce il suo gregge dall'assalto dei lupi –, fu ugualmente capo della sua comunità fino in fondo, anche se non fu messo a morte: fu però martire *in occulto*, subendo «nello spirito la passione che non ebbe a soffrire nel corpo»<sup>78</sup>. Evidentemente Gregorio, per sollevare la Chiesa del proprio tempo, aveva bisogno tanto di martiri pubblici quanto di martiri nello spirito, ossia di vescovi pronti sia a dare la vita ove necessario (come Andrea che a Patrasso subì il martirio)<sup>79</sup>, sia a sacrificare se stessi fino alla fine (come Giovanni, che si spese per i credenti di Efeso, cui «impondeva le mani, e quelli ricevevano lo Spirito Santo»)<sup>80</sup>.

Dunque, che Gregorio, a proposito di Andrea e Giovanni, abbia scelto di concentrarsi sul loro ruolo di *singularum... plebium capita* (apparentemente riduttivo rispetto allo spessore dei due personaggi), sembra ben più che un espediente dialettico per esorcizzare ogni pretesa di primato: era un modo alto per riproporre, sul modello

<sup>77</sup> Si vedano le denunce che Gregorio Magno fece nelle *Omilie sui Vangeli*, 17, p. 157-175 della trad. cit. (partic. 159-160, 168-169). Sulla grave situazione del clero gallico, che Gregorio Magno affrontò soprattutto nel 595 (proprio quando scriveva la lettera V 44 da cui il passo che stiamo esplorando), cf. Pietri 1991, 109-128.

<sup>78</sup> *Omilie sui Vangeli* 5,1-4 (p. 78-82); 14,1-6 (p. 138-144); 35,7 (p. 365-366).

<sup>79</sup> Cf. *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Atti e leggende*, versione e commento a cura di M. Erbetta, Genova 1978<sup>2</sup> (= 1992), partic. 397, 409ss. (*Virtutes Andreae* di Gregorio di Tours); Gordini 1961, 1097 (sulla base del *Martirologio geronimiano*). Interessante la descrizione che di Andrea offre Bisconti 2010, 215-216, partendo dal ritratto di S. Tecla: «uno dei più irruenti e incolti nell'aspetto», «corruciatto e bohèmien», «il primo a seguire Cristo credendo alla sua divinità e per questo definito *protòklitos*, cioè il primo chiamato», con «un ruolo primaziale tra gli apostoli tanto che le sue reliquie, secondo la tradizione, furono portate da Patrasso, luogo del martirio, a Costantinopoli già nel 356, talché esse divennero il simbolo della Chiesa d'Oriente in conflitto con Roma, che, pure, ne rivendicò il possesso».

<sup>80</sup> *At* 8,14-25; Landucci 1965, 728-790, partic. 762-764.

del Buon Pastore, una Chiesa guidata non già da vescovi-monarchi, bensì da pastori che tutto erano pronti a dare, corpo e anima, da autentici “servi dei servi di Dio” (la qualifica che Gregorio scelse per sé), pur di porsi sulle orme del solo e unico Pastore che è Cristo. Così, con modelli siffatti, accentuava la sua critica al ‘vescovo’ Giovanni di Costantinopoli che pretendeva il titolo di ‘universale’, perché era come se gli dicesse: anche loro, gli apostoli prediletti da Gesù, furono alla fine capi di una ‘singola’ comunità; il massimo titolo cui può aspirare un vero apostolo. E del resto anche lui, Gregorio, cui pure la storia – la storia, si badi, non la Parola di Dio – dava la facoltà di fregiarsi del titolo di ‘universale’<sup>81</sup>, si guardava bene dal dichiararsi tale; gli bastava essere e sentirsi null’altro che il capo di una singola comunità, e servirla come fece Giovanni: da martire *in occulto*.

Credo tuttavia che, insistendo sul ruolo di “capi di singole comunità”, Gregorio riflettesse anche, magari inconsciamente, una svolta in atto proprio nel suo secolo: quando gli apostoli «rentrent dans le rang pour devenir des saints comme les autres», sicché un certo numero di chiese dedicate agli apostoli presero il nome di un vescovo<sup>82</sup>; una svolta che egli stesso aveva in fondo favorito dato l’enorme rilievo che per tutto il suo pontificato (e non solo al suo inizio quando scrisse la *Sinodica* che è all’origine della *Regula pastoralis*) diede al ruolo del vescovo, anzi del pastore.

A questo punto sembra dunque definito il ruolo specifico che Gregorio Magno ha voluto attribuire, sulla base della Parola, a ciascuno dei quattro apostoli: a Pietro, la primazia tra gli apostoli; a Paolo, la ‘predicazione’ di Cristo all’universo mondo; ad Andrea e a Giovanni, la guida di singole comunità cristiane. Ma dove andava a parare questa gerarchia al plurale? Il brano in questione comincia con un *certe* che merita un chiarimento, perché porta dritto al cuore del passo in questione: di che cosa era davvero “certo” Gregorio Magno?

6. Finora, così collocato in apertura del brano, e separato da un punto e virgola introdotto subito dopo le qualifiche riservate a Pietro, il *certe* sembrava riferirsi solo a quest’ultimo; e doveva rinforzare la superiorità dello stesso Pietro: nessuno poteva dubitare che costui fosse il primo degli apostoli e membro della Chiesa santa e universale. Ma una volta introdotta la virgola e messi tutti in fila gli apostoli a partire da Paolo (cui abbiamo rivendicato la qualifica di «membro della Chiesa santa e universale»), sembra evidente che quel *certe* non si ferma più a Pietro, bensì investe, oltre a lui, anche gli altri tre apostoli.

---

<sup>81</sup> *Registrum* V 44 (p. 341): *Numquidnam non, sicut uestra fraternitas nouit, per uenerandum Chalcedonense concilium huius apostolicae sedis antistites, cui Deo disponente deseruio, uniuersales oblato honore uocati sunt? Sed tamen nullus umquam tali uocabolo appellari uoluit, nullus sibi hoc temerarium nomen arripuit, ne, si sibi in pontificatus gradu gloriam singularitatis arriperet, hanc omnibus fratribus denegasse uideretur.*

<sup>82</sup> Picard 1988, 287.

Ecco, dunque, di che cosa è certo, oltre che di Pietro primo degli apostoli, Gregorio Magno: è certo che Paolo è membro della Chiesa santa e universale; che Andrea e Giovanni vanno riconosciuti soprattutto come capi di comunità locali. Anche queste sono certezze (e preferisco distinguerle con l'uso generalizzato del punto e virgola, invece che della virgola). Ma, a parte tutto ciò, ecco la certezza complessiva e più importante che interessa a Gregorio, quella introdotta dal *tamen*: che tutti e quattro gli apostoli, nessuno escluso, sono parimenti membra sotto l'unico capo che è Cristo; o anche, per rifarci al soffitto affrescato nelle catacombe di S. Tecla, che tutti e quattro gli apostoli, nessuno escluso, costituiscono altrettanti pilastri da Dio voluti a sostegno dell'edificio-Chiesa che aveva al suo centro il Buon Pastore.

Guai, del resto, ai pastori (è sempre Gregorio a parlare nella stessa lettera, a supporto del passo in questione) che osavano rivendicare qualche primazia; non sapevano che dacché il mondo era caduto nel dominio di Satana (*Rex superbiae*), essi erano stati invece chiamati a eccellere solo in umiltà? Non capivano che il loro ruolo nulla aveva a che fare con le gerarchie degli uomini? Essi erano infatti – e qui il linguaggio di Gregorio umanamente s'infiamma – come le stelle del cielo (*astra*), che rischiarano la notte del mondo; come le nubi benefiche (*nubes*) che ristorano il terreno arido (con la pioggia dell'esempio e della parola). Come tali, non avevano, insomma, né potevano avere ragione alcuna per impancarsi a Maestri o Padri: Uno solo, dicevano le Scritture, è il Maestro, uno solo il Padre (quello che sta nei cieli); e voi tutti siete fratelli<sup>83</sup>.

7. In conclusione, alla luce dei rilievi sin qui addotti, ci sembra di poter rieditare il passo in questione nella forma seguente (la novità è tutta, come sappiamo, nella punteggiatura):

Certe Petrus apostolorum primus; membrum sanctae et uniuersalis Ecclesiae est Paulus; Andreas, Iohannes, quid aliud quam singularum plebium sunt capita? Et tamen sub uno capite omnes membra.

Il che, tradotto in italiano, può suonare così:

È certo che Pietro è il primo degli apostoli; che Paolo è membro della Chiesa santa e universale; che Andrea <e> Giovanni nient'altro sono che capi di singole comunità; ma che tutti sono in ogni caso membra sotto un unico capo.

E questo capo, l'*uniuersalis scilicet ecclesiae caput* come si precisa nella stessa lettera, è Cristo<sup>84</sup>.

Di queste come di altre analoghe Parole di Dio pronunciate da Gregorio Magno

---

<sup>83</sup> Ho parafrasato fedelmente passi della V 44 (I, partic. p. 342). La citazione è da *Mt* 23,7-8.

<sup>84</sup> *Registrum* V 44 (I, p. 340).

occorre «aver paura» («Gregory was a figure to be feared»)<sup>85</sup>; e lo storico ma anche il filologo hanno l'obbligo di farne almeno memoria: perché, queste Parole, oltre ad aver plasmato la Chiesa di un passato lontano, interpellano anche, con implicito monito, la posterità cattolica.

La quale ancora oggi le ignora nella misura in cui continua a professare un credo opposto e ad arroccarsi a difesa del «primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa»; per cui il papa di Roma è l'unico capo e «ha da solo ogni potere»<sup>86</sup>.

'Solo' è il contrario di *omnes*; 'capo' è ben altro che *membra*. Fino a quando?

---

<sup>85</sup> Così si conclude il contributo di Leyser 2010, 77 «Pope Gregory the Great», 77.

<sup>86</sup> Alludo a un recente documento vaticano sopra citato (nt. 6), e in più a una frase di Giuseppe Siri, contraria all'idea di collegialità, che però in sostanza riflette anche la *Lumen gentium* con la già citata *Nota esplicativa previa* del Vaticano II: Tornielli 2009, 267-280, partic. 277.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Alzati 2001

C.Alzati, *Vescovo di Roma e comunione tra canoni e principio petrino*, in G.De Rosa – G.Cracco (ed.), *Il papato e l'Europa*, Soveria Mannelli 2001, 159-175.

Auerbach 1960

E.Auerbach, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo*, tr. it., Milano 1960 (ed. orig. *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Bern 1958).

Banniard 1986

M.Banniard, *'Iuxta uniuscuiusque qualitatem'. L'écriture médiatrice chez Grégoire le Grand*, in J.Fontaine – R.Gillet – S.Pellistrandi (éd.), *Grégoire le Grand*. «Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Chantilly 15-19 septembre 1982», Paris 1986, 477-488.

Bisconti 2010

F.Bisconti, *Il cubicolo degli Apostoli in S. Tecla: un complesso iconografico tra arte funeraria e decorazione monumentale*, in B.Mazzei (ed.), *Il cubicolo degli Apostoli nelle catacombe romane di S. Tecla. Cronaca di una scoperta*, Città del Vaticano 2010, 185-230.

Cavallo 2003

G.Cavallo, *Un secolo che legge e che scrive: tra Occidente e Bisanzio*, in G.Constable – G.Cracco – H.Keller – D.Quagliani (ed.), *Il secolo XII: la 'Renovatio' dell'Europa cristiana*, Bologna 2003, 461-477.

Clark 2003

F.Clark, *The Gregorian Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*, Boston 2003.

Cocchini 2009

F.Cocchini, *Le "fatiche" su Paolo (I Cor, 15, 10) nella più antica interpretazione cristiana*, in L.Padovese (ed.), *Paolo di Tarso. Archeologia – Storia – Ricezione*, III, Cantalupa 2009, 129-136.

Cracco 1977

G.Cracco, *Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell'Alto Medioevo (per una reinterpretazione dei «Dialogi» di Gregorio Magno)*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», XVII (1977), 163-202.

Cracco 2004

G.Cracco, *Gregorio "morale": la costruzione di una identità*, in *Gregorio Magno nel XIV Centenario della morte*. «Accademia nazionale dei Lincei. Roma 22-25 ottobre 2003», Roma 2004, 171-198.

Cracco 2007

G.Cracco, *Vangelo e strutture ecclesiali in Gregorio Magno (a partire dalla Sinodica)*, in G.G.Ricci (ed.), *Gregorio Magno e la Sardegna*. «Atti del Convegno Internazionale di Studio, Sassari, 15-16 aprile 2005», Firenze 2007, 31-58.

Cracco 2009

G.Cracco, *Tra Venezia e Terraferma. Per la storia del Veneto regione del mondo*, Studi raccolti con la collaborazione di F.Scarmoncin e D.Scotto, Roma 2009.

Cracco 2010

G.Cracco, *Modelli di papi e idee sul papato negli scritti di Albino Luciani*, in G.Vian (ed.), *Albino Luciani dal Veneto al mondo*. «Atti del convegno di studi nel xxx della morte di Giovanni Paolo I (Canale d'Agordo - Vicenza - Venezia, 24-26 settembre 2008)», Roma 2010, 443-472.

Cracco c.s

G.Cracco *Un conflitto dentro il cristianesimo. L'apporto di Gregorio Magno alla storia religiosa dell'Occidente*, in *Pagani e Cristiani in dialogo. Tempi e limiti della cristianizzazione dell'impero romano (IV-VI secolo d. C.)*. «Atti del Convegno internazionale, Bose, 20-22 ottobre 2008» (in corso di stampa).

Cracco Ruggini 1985

L.Cracco Ruggini, *Gregorio Magno, Agostino e i quattro Vangeli*, in *Miscellanea di studi agostiniani in onore di P. Agostino Trapé, OSA*, «Augustinianum», XXV (1985), 255-263.

Cracco Ruggini – Cracco 2009

L.Cracco Ruggini – G.Cracco, *Gregorio Magno e i 'Libri dei Re'*, in Ph.Rousseau – M.Papoutsakis (ed.), *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Farnham England-Burlington (Usa) 2009, 223-258.

Dagens 1975

C.Dagens, *L'Église universelle et le monde oriental chez Grégoire le Grand*, «Istina» XX (1975), 457-475.

Dagens 1977

C.Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris 1977.

Dagens 1981

C.Dagens, *Grégoire le Grand et le monde oriental*, «Rivista di storia e letteratura religiosa», XVII (1981), 243-252.

de Lubac 1959

H.de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I 2, Paris 1959, 537-548.

de Vogüé 1978

Grégoire le Grand, *Dialogues*, par A. de Vogüé, Paris 1978 (SC 251); 1979 (SC 260); 1980 (SC 256).

de Vogüé 2009

Grégoire le Grand, *Morales sur job*, par A. de Vogüé, Paris 2009 (SC 525).

Fontaine 1986

J.Fontaine, *Augustin, Grégoire et Isidore: Esquisse d'une recherche sur le style des Moralia in Iob*, in J.Fontaine – R.Gillet – S.Pellistrandi (éd.), *Grégoire le Grand*. «Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Chantilly 15-19 septembre 1982», Paris 1986, 499-509.

Gordini 1961

G.D.Gordini, *Andrea apostolo*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1961, I, coll. 1094-1099.

Gregorovius 1973

F.Gregorovius, *Storia della città di Roma nel Medioevo*, tr. it., Torino 1973.

Grundmann 1958

H.Grundmann, *Litteratus-illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, «Archiv für Kirchengeschichte», XL (1958), 1-65.

Hervieu-Léger 2003

D.Hervieu-Léger, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, tr. it., Bologna 2003 (ed. orig. *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris 1999)

Lampe 1987

P.Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen 1987.

Landucci 1965

P.C.Landucci, *Giovanni evangelista*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1965, coll. 728-790.

Le Goff 1959

J.Le Goff, *Genio del medioevo*, tr. it. Milano 1959 (ed. orig. *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris 1957).

Leyser 2010

C.Leyser, *Pope Gregory the Great: Ego-trouble or identity politics?*, in R.Corradini et al., (hrsg.), *Ego-trouble. Authors and their identities in the early Middle Ages*, Wien 2010, 67-78.

Markus 2001

R.A.Markus, *Gregorio Magno e il suo mondo*, trad. it., Milano 2001 (ed. orig. *Gregory the Great and his world*, Cambridge 1997).

Minard 1991

Grégoire le Grand, *Registre des lettres*, I\*, (Livres 1 et 2), par P.Minard, Paris 1991 (SC 370).

Monaci Castagno 1987

A.Monaci Castagno, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987.

Norberg 1986

D.Norberg, *Style personnel et style administratif dans Le 'Registrum epistularum' de saint Grégoire le Grand*, in J.Fontaine – R.Gillet – S.Pellistrandi (éd.), *Grégoire le Grand. «Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Chantilly 15-19 septembre 1982»*, Paris 1986, 489-497.

Olivar 1991

A.Olivar, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991.

Pallavicini 2010

Y.Pallavicini, *La sura di Maria. Traduzione e Commento del capitolo XIX del Corano*, Brescia 2010.

Penna 2009

R.Penna, *La missione di Paolo nel quadro delle origini cristiane: antefatti e novità*, in «Atti del Simposio paolino», «La Chiesa nel tempo», Suppl. al nr. 2, XXV (2009), 95-110.

Petersen 1984

J.M.Petersen, *The Dialogues of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background*, Toronto 1984.

Picard 1988

J.-Ch.Picard, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au Xe siècle*, Rome 1988.

Pietri 1991

L.Pietri, *Grégoire le Grand et la Gaule: le projet pour la Réforme de l'Église gauloise*, in *Gregorio Magno e il suo tempo*, «XIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École française de Rome, Roma, 9-12 maggio 1990», Roma 1991, 109-128.

Pitz 1990

E.Pitz, *Papstreskripte im frühen Mittelalter. Diplomatische und rechtsgeschichtliche Studien zum Brief-Corpus Gregors des Grossen*, Sigmaringen 1990.

Rinaldi 2007

G.Rinaldi, *Profetismo e profeti cristiani nel giudizio dei pagani*, in A.Carfora – E.Cattaneo (ed.) *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Trapani 2007, 101-122.

Serenthà 1967

L.Serenthà, *La figura di San Pietro rievocata da S. Gregorio Magno*, «La Scuola Cattolica», XCV (1967), 529-568.

Serenthà 1980

L.Serenthà, *Servi di tutti. Papa e vescovi a servizio della Chiesa secondo s. Gregorio Magno*, Torino 1980.

Tabacco 1981

G.Tabacco, *Gli intellettuali del Medioevo nel giuoco delle istituzioni e delle preponderanze sociali*, in C.Vivanti (ed.), *Storia d'Italia Annali 4, Intellettuali e potere*, Torino 1981, 7-46.

Tornielli 2009

A.Tornielli, *Siri e gli inizi del Concilio Vaticano II*, in O.Gheda (ed.), *Siri. La Chiesa, l'Italia*, Genova-Milano 2009, 267-280.

Wilmart 1927

A.Wilmart, *Le Recueil Grégorien de Paterius et le fragments wisigothiques de Paris*, «Revue Bénédictine», XXXIX (1927), 81-104.