

Francesco Santi

LA CHIESA, IL POTERE E I POTERI
NELLE «XL HOMILIAE IN EVANGELIA» DI GREGORIO MAGNO

UN NUOVO CONCETTO DI UNIVERSALITÀ NELLA STORIA

Possiamo comprendere il nesso tra teologia e coscienza storica in Gregorio Magno leggendo le *XL Homiliae in Evangelia* a partire da un'antica e un po' trascurata osservazione sulla prosa gregoriana, formulata da James Murphy, nel suo libro sulla retorica medievale¹. Secondo il Murphy, la *notevole divergenza* che segna la consapevolezza di Gregorio rispetto alla teoria antica del discorso, consiste nel fatto che per primo egli non ritenne di dover cimentarsi con un uditorio costituito come *unità omogenea*, magari organizzata intorno ad una determinata occasione, ma riconobbe e accettò la diversità interna del proprio pubblico, valutando sul piano teorico e assumendo su quello pratico la possibilità di un pubblico misto, considerando che il vero predicatore sa di dover parlare "in magna auditorum amplitudine, iuxta uniuscuiusque qualitatem"². Con questa nota della *Regula pastoralis* si apriva una via nuova nella riflessione sul discorso.

Per quanto Gregorio non abbia poi avuto interesse a sviluppare il nuovo principio sul piano della dottrina, esso è messo in opera nella scrittura delle *XL Homiliae*, dove corrisponde ad un progetto teologico. Qui in maniera particolarmente evidente rispetto a tutte le sue altre opere, Gregorio sa e vuole rivolgersi ad un pubblico formato di persone molto diverse fra loro³. Il *praedicator* si trova di fronte ad un pubblico eterogeneo, variamente connotato sul piano politico e sociale, ed è il suo discorso a costruire una unità, su uno scenario che è aperto sul mondo⁴; la figura del predicator-

1. James J. Murphy, *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da sant'Agostino al Rinascimento*, intr. trad. it. Vincenzo Licitra, Napoli 1983 (Berkeley-Los Angeles 1974), pp. 332-33.

2. Gregorio Magno, *Regula Pastoralis* III, 24, (si legga il brano nell'ed. Floribert Rommel, trad. Charles Morel, comm. Bruno Judic - Eligius Dekkers, Paris 1992, SCH 381-382, p. 426, 101-103).

3. M. Banniard, *Iuxta uniuscuiusque qualitatem. L'écriture médiatrice chez Grégoire le Grand* in *Grégoire le Grand*. Chantilly, Centre Culturel Les Fontaines, Paris 1986, pp. 477-88. Si veda anche Giuseppe Cremascoli, *Homiliae XL in evangelia in Scrittura e storia. Per una lettura delle opere di Gregorio Magno*, Firenze 2005, pp. 107-47, in part. 108. Sull'unione dei popoli nella differenza cfr. anche in *Homiliae in Iezechielem / Omelie su Ezechiele*, cur. V. Recchia, Roma 1992 (Opere di Gregorio Magno III/1-2) da ora *In Hiez.*, in part. I, 10, 34, pp. 324-26.

4. "Ex aliis mundi partibus scitis quam frequenter audivimus (...)" *Homiliae* I, 1-4, pp. 58-62. Molto esplicito *In Hiez.* I, 8, 1-3, pp. 234-36.

re corrisponde così a quella di una nuova *plebs*, un popolo che ha in lui un riferimento⁵. Il fatto ha una grande importanza nel formarsi di un concetto non tradizionale di rappresentanza politica: una comunità nuova si forma in riferimento ad un nuovo attore, che in questa operazione manifesta un'autorità di tipo singolare: proprio perché rivolta alla varietà storica dei suoi eterogenei interlocutori, questa autorità si mostra capace di sovrintendere agli ordinamenti storici, senza volerne ostacolare il funzionamento e l'autonomia.

L'universalità del discorso di Gregorio è possibile perché la *plebs* del nuovo *praedicator* si struttura intorno ad una condizione riconosciuta a tutti coloro che la formano, quella di essere persona, e a ciò è ricondotto qualsiasi altro dato storico. È questa capacità di riferirsi ad una responsabilità e a un diritto specifico della persona (originato in modo autonomo da qualsiasi dato storico, ma capace di agire nella storia) a configurare il *praedicator/princeps* come dotato di un'*autoritas* davvero universale, capace di dargli quella che Gregorio chiamerà la *libertas vocis*, che corrisponde ad una forza di genere diverso rispetto a qualsiasi altra *potestas* storica⁶: un'*autoritas* vigente nella storia, pur rimanendo esterna ai meccanismi di costruzione delle *potestates* storiche, accettandone la varietà come dato di fatto. Le *potestates* riguardano la storia, in cui nascono e muoiono; il discorso del *praedicator* tocca la meta-storia, perché riguarda la persona, che non nasce nella storia ma in essa agisce. Su questo riferimento il *praedicator* costruisce il suo diritto.

La distinzione tra *autoritas* e *potestas* implicata nella strategia del discorso gregoriano non era nuova nella tradizione cristiana. Essa rimandava alla distinzione posta da papa Gelasio († 496), tra la *sacerdotalis auctoritas* e la *imperialis potestas*⁷, ma la sua articolazione nella distinzione tra *autoritas* universale del pontefice romano e *potestas* dei popoli germanici, stabilendo la loro possibile convivenza autonoma, rappresentava una vera e propria cesura rispetto alla tradizione romana. L'*autoritas* imperiale si presentava in modo da giustificare il convergere sul principe di ogni possibile esercizio del potere; questa convergenza faceva dell'Impero l'unica rappresentanza legittima in sé completa, rispetto ad ogni altra dimensione politica. Il riconoscimento costantiniano del cristianesimo non aveva fatto altro che rafforzare questa esigenza ori-

5. La bibliografia sul *praedicator* è vasta (si veda tra le molte cose V. Paronetto *La figura del Praedicator nella Regula Pastoralis di Gregorio Magno* in *Miscellanea Amato Frutaz* Roma 1978, 167-82 e V. Recchia, *Il "praedicator" nel pensiero e nell'azione di Gregorio Magno (Immagini e moduli espressivi)* in «Salesianum» 41 (1979), pp. 333-74). In particolare l'hanno di recente studiata nelle *Homeliae*, Lisania Giordano *Note sul simbolismo del «praedicator» nelle «Omellie sui Vangeli» di Gregorio Magno in Gregorio Magno. Il maestro della comunicazione spirituale e la tradizione gregoriana in Sicilia. Atti del Convegno (Vizzini, 10-11 marzo 1991)* cur. Lisania Giordano, Catania 1991, pp. 157-75 e Edison Robertus Lamarsen Tinambunan, *The Preacher and Preaching according to Gregory the Great: A Commentary on Homilia in Evangelia* 1, 17 Romae 2002, p. 112 (Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe).

6. In Hiez. I, 10, 32, p. 322.

7. Gelasio I, *Epistula 'Famuli vestrae pietatis' ad Anastasium I imp.* (a.d. 494-495) in H. Denzinger - A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Romae 1976 (ed. XXVI), p. 120 n. 347.

ginaria del potere antico⁸, ma con Gregorio la Chiesa latina assume una forma di primato che comporta piena autonomia dalla politica, acquisendo tuttavia una capacità di rappresentanza: un'*auctoritas* nella storia con un riferimento oltre la storia. Le *Homeliae* sui vangeli custodiscono dunque la ragione teologica che sovrintende l'azione politica di Gregorio, come è documentata dal suo *Epistolario*, una ragione teologica che si ricostruisce in rapporto alla sua cultura retorica e al cambiamento che in essa egli opera.

La nuova autorità ha in sé il superamento della stessa nozione di Impero, come l'antichità l'aveva elaborata, affidando al pontefice, primo *praedicator*, un compito di rappresentanza universale, che convive con il riconoscimento di nuovi ordinamenti specifici e particolari, con il riconoscimento della tradizione aristocratica germanica, a prescindere dal suo rapporto con l'Impero. La *plebs* multiforme che si trova di fronte al *praedicator* è pensata come universale, come un insieme di diversità che possono però essere accolte anche in un'identità ulteriore, che Gregorio si candida a rappresentare; in essa non solo possono essere mantenute le specificità culturali di coloro a cui ci si rivolge (il diverso livello di formazione culturale e la diversa posizione sociale), ma la specificità politica: rappresentanze politiche specifiche dei popoli sono considerate in se stesse complete e accettate senza pregiudizio per un messaggio che è rivolto a tutti. Il *praedicator* è *princeps* nel senso che protegge la sua *plebs* promuovendone un interesse ultimo, non gli interessi particolari, senza smentire la possibilità di questa particolarità.

LA FORMA DELLA CHIESA

Il fatto che nelle *Homeliae* Gregorio riesca a tenere presente l'orizzonte del pubblico misto secondo il proposito della *Regula pastoralis*, fa di esse una specie di specchio della sua immagine della Chiesa, del suo ruolo storico e del ruolo storico del papato. Il popolo che il *praedicator* forma è la Chiesa, un'entità storica diversa da quelle finora conosciute, che può accettare di essere intersezione di società e che per questo può non temere le successioni del tempo e la diversità nello spazio: qui avviene la *reconciliatio gentium* che Gregorio vede realizzarsi nei suoi giorni⁹.

Gregorio è ben cosciente dei contenuti della nuova forma di universalità che la Chiesa rappresenta, e nelle *Homeliae* illustra questi contenuti. Ciò non deve far pensare che le *Homeliae* siano un'opera articolata come un trattato. Esse sono piuttosto un *insieme* di testi dedicati ciascuno al commento di una pericope evangelica, che tuttavia raggiunge una sua organicità e un fine unitario. Fin dal prologo Gregorio insiste da un lato a dire che ciascun sermone è legato a situazioni precise, che si tratta di di-

8. La "rivoluzione costantiniana" è la condizione che garantisce questa continuità strutturale nella concezione antica del potere (cfr. Santo Mazzarino, *L'impero romano*, III Roma-Bari 1976 (1962¹), pp. 694-97).

9. Gregorio ricorda che la promessa cristiana di formare un unico gregge si è realizzata con la conversione dei gentili, ma ancora si realizza, "hoc quotidie fieri, fratres, aspicitis: hoc reconciliatis gentibus factum hodie videtis" (*Homeliae* XIV, 3, p. 178). In parallelo *In Hiez.* I, 8, p. 240.

scorsi letti o presentati in colloquio con i fedeli, che hanno un carattere di occasionalità. Nello stesso tempo egli rivendica l'importanza dell'ordine del suo testo: le omelie costituiscono una raccolta sistematica, seguono uno schema che non deve essere alterato, come si raccomanda nell'indirizzo al vescovo Secondino di Taormina¹⁰. Quest'ordine, che è l'ordine dei *diversa tempora* dell'anno liturgico che la Chiesa rispetta, è tanto importante da giustificare il fatto che l'ordine di successione delle pericopi commentate è alterato rispetto a quello della Bibbia. Le esigenze della liturgia sono più forti di quelle dell'esegesi, ovvero la liturgia diviene il vero luogo dell'esegesi e nella liturgia della parola del *praedicator universalis*, la storia e i popoli che in essa agiscono assumono una figura propria.

Il primato della liturgia è necessario perché in essa la Chiesa di Gregorio manifesta se stessa, mostrandosi capace di rappresentare la storia in Dio, attraverso la persona di Cristo, fondamento di ogni persona. Per questo lo schema delle quaranta *Homiliae* è costruito sulla vita di Cristo come modello della vita della Chiesa, in un continuo scambio tra le parti centrate sulla meditazione della storia di Gesù e quelle che hanno per oggetto la storia dei suoi santi. Le prime sette omelie sono così dedicate all'Avvento; le omelie 8-13 sono dedicate al Natale; le omelie 14-20 sono dedicate alla predicazione di Cristo e alla Quaresima (e con esse si conclude il primo libro); le omelie 21-28 sono dedicate alla Pasqua e agli incontri del Risorto; le omelie 29-40 sono dedicate all'Ascensione, alla Pentecoste e alla vita eterna. Questo schema si intreccia con un altro, questa volta trinitario, necessario alla manifestazione della natura divina di Gesù. Le omelie dell'Avvento si riferiscono dunque alla figura del Padre, sono infatti testi dedicati al Figlio ma come inviato nel mondo e quindi riflesso della volontà del Padre, che è il suo capo. Le omelie dedicate al Natale e alla predicazione di Gesù (che si articola nei temi quaresimali), hanno invece come riferimento la figura del Figlio, che incarnandosi ha percorso la *via amaritudinis*. Le ultime venti omelie hanno riferimento all'opera dello Spirito, che due volte viene emesso dal Figlio per costituire la Chiesa, una prima volta quando Gesù è ancora sulla terra e una seconda volta quando è ormai asceso al cielo, costituendo così la Chiesa nei due comandamenti dell'amore di Dio e del prossimo.

Sia il riferimento cristologico sia il riferimento trinitario, vanno posti in rapporto con il problema centrale della raccolta, che è quello ecclesiologico. La prima parte fa della Chiesa una figura di Cristo, in quanto il Figlio la invia nel mondo, come il Padre ha inviato lui: la paternità di Cristo emerge nel comando della missione. La parte centrale spiega quale debba essere la forma della Chiesa, nel suo riferimento alla vita umana e divina del Cristo: il Figlio si riconosce nella forma della Chiesa, la quale a sua volta unisce cielo e terra, stabilendo diversità e unità. Le ultime omelie parlano invece della Chiesa come opera dello Spirito: lo Spirito fa della Chiesa la forma sempre presente del futuro. Nella prima parte ricorrono così i temi della crisi del mondo e della missione evangelizzatrice; nella seconda troviamo quelli della concordia nella *varietas* che forma la Chiesa e della corrispondenza tra la Chiesa e l'ordine del cosmo, con l'amicizia tra uomini e angeli ricostituita grazie alla Natività di Gesù.

10. *Homiliae* prol., p. 56.

Nella terza parte, l'annuncio del domani proietta la Chiesa sulla sua forma futura e mette in evidenza la misericordia di Dio nel ritardare il giudizio e rammenta la giustizia che sprona e attende l'uomo. Qui Gregorio giunge a dire in modo esplicito che in ogni tempo la Chiesa, può essere considerata il *regnum Dei* evocato nella Bibbia, benché in essa convivano giusti e malvagi. La Chiesa è chiamata *regnum Dei* in primo luogo perché per azione dello Spirito essa è il regno di coloro che sono chiamati; in secondo luogo perché in essa, ancora per azione dello Spirito, gli eletti rappresentano già la gloria futura.

Ogni sforzo è orientato allo scopo di creare l'autocoscienza del popolo della Chiesa, sostenuta dalla relazione che si instaura tra il *praedicator* e la realtà di coloro che da lui si sentiranno protetti, perché guidati verso un obiettivo, che realizza la loro persona. Questa relazione ha uno scopo che supera la storia, ma ha anche conseguenze sull'articolarsi del potere pubblico, perché sovrappone ad un vincolo di fedeltà un altro vincolo, cercando di far convivere due piani, diversificandone i caratteri; Gregorio sovrappone ad un'identità un'altra identità, che appunto si articola nel dialogo tra *praedicator* e *plebs*. È un dialogo che prosegue in ogni tempo l'azione del primo *praedicator universalis*, l'apostolo Pietro, e coinvolge il popolo intero della cristianità. Solo il vescovo che succede a Pietro in Roma (e chi con lui è in comunione) può parlare a tutti lo stesso linguaggio, può inviare un unico identico messaggio a tutti, perché il Cristo risorto, che fonda la vita divina nell'intimità di ogni uomo, non ha poi compiuto altra opera storica che inviare Pietro e gli apostoli con lui, assistiti dal suo Spirito: per questo la persona riconosce la loro voce, intorno alla quale si forma un corpo spirituale e collettivo, che ha valenza storica, pur distinguendosi dalle forze politiche che la storia produce nelle sue logiche interne.

LA CRISI DEL POTERE NELL'ORIZZONTE DEL POPOLO CRISTIANO

Possiamo approfondire il tema dell'autocoscienza di coloro che il *praedicator* vuole rappresentare seguendo più da vicino lo svolgimento delle *Homiliae*. Fin dall'inizio del primo discorso di Gregorio non colpisce tanto il pessimismo con cui egli parla della criticità dei suoi tempi, tante volte osservato, ma è l'intesa che cerca di costruire con i suoi interlocutori riferendosi alle evidenze che segnano il presente, rafforzando il loro sguardo sull'attualità, spesso chiamando *fratres* e *fratres carissimi* chi lo ascolta, formando il suo popolo variegato. Più che nei testi che leggiamo (*in codicibus*), sono i fatti che vediamo nel nostro presente (*in nostris temporibus*) – egli dice – ad istruirci sul senso della storia: i popoli insorgono, i nemici attaccano dappertutto e ogni resistenza è impossibile¹¹; dei moltissimi abitanti che popolavano Roma (*ex illa plebe innumera*), "siete rimasti pochi"¹², mentre la terra stessa pare rivoltarsi e appena ieri l'altro (*nudiustertius*) avete visto cadere un fulmine che ha distrutto alberi antichi, incendiando ogni cosa. Dai temporali della scorsa estate tutti capiamo che anche l'ordine

11. *Homiliae* I, 1, p. 58

12. *Homiliae* I, 4, p. 62.

delle stagioni è sovvertito¹³. Questa evocazione del *noi*, questa ricerca di intesa, questa allusione a quanto è appena accaduto di fronte agli occhi dell'interlocutore e questo invito a registrare la cronaca dei fatti contemporanei, attraversano tutta la raccolta e ne stabiliscono il regime letterario. Chi legge le omelie sui Vangeli non ha infatti di fronte soltanto il *praedicator* che agita la sua esortazione, vede anche il suo popolo e su di lui il riflesso di un presente, che potrà apparire come tutti i presenti della storia, ma è messo a fuoco nella sua specificità attraverso riferimenti ad episodi concreti, costituito dall'insieme di eventualità a cui continuamente il predicatore rimanda e che per emergere nella loro attualità sembrano incontrare l'accondiscendente mormorio di un pubblico. Chiunque legga può immedesimarsi nel personaggio dell'ascoltatore, che è presente nel testo e continuamente evocato. Questa dimensione ha un'esplicita significazione verso la fine dell'opera, quando Gregorio pare portare in disparte questo pubblico che ha meticolosamente costruito, quasi accompagnandolo su una collinetta da cui si può osservare il mondo, senza allontanarsene troppo; da qui egli esorta tutti ad osservare gli avvenimenti ("Quasi ex latere respiciatur quidquid in hoc mundo agitur")¹⁴ e da questo luogo in disparte (*ex latere*), li esorta ad assicurarsi nell'eterno, pur restando nel mondo.

Che tutti abbiano la possibilità di constatare e vedere con i loro occhi che il mondo è in crisi e fuori da ogni controllo è anche indirettamente confermato dal fatto che non riescono a rendersi conto di quel che succede solo coloro che invece di guardare fuori per riconoscere il proprio bisogno e il bisogno di salvezza nella storia restano prigionieri dei propri *phantasmata*¹⁵ e del *tumultus cogitationum carnalium*¹⁶, cercando piaceri dove non si possono trovare e contro l'esortazione di Cristo che induce tutti ad arrivare alla luce seguendo la via che egli stesso seguì per noi¹⁷. Gregorio insiste intanto sull'evidenza della situazione: non vale la pena amare ciò che è nulla (appunto *nulla sunt etenim quae transire possunt*)¹⁸ e le *ruinae* rappresentano davvero le *voces mundi*, voci con cui il mondo si dichiara transitorio¹⁹. La crisi è tale che

Ipsis jam et a quibus amatur, amarus est [*scil.* mundus]. Ipsae eius ruinae praedicant quod amandus non est... Facile est ergo nunc, jam cum destructa omnia cernimus, animum nostrum ab ejus dilectione disjungere²⁰.

Il fatto stesso che i *miracula* siano divenuti meno necessari è legato per Gregorio alla mutata condizione del potere storico, che non è più tanto *florens* quanto un tempo. In quella floridezza erano nate le persecuzioni che ora finalmente la Chiesa non subisce e di fronte a quelle persecuzioni, nella circostanza della giovinezza della fede, i miracoli erano necessari alla predicazione. Nel tempo della debolezza e della confu-

13. *Homeliae* I, 5, p. 64.

14. *Homeliae* XXXVI, 11, p. 496.

15. *Homeliae* II, 3, p. 70.

16. *Homeliae* II, 4, p. 70.

17. *Homeliae* II, 8, p. 76.

18. *Homeliae* III, 4, p. 82.

19. *Homeliae* IV, 2, p. 88.

20. Ivi.

sione dei poteri storici, che corrisponde alla pace per la Chiesa sottratta alle persecuzioni, i miracoli non sono più necessari alla evangelizzazione²¹. Con il suo rovinare il mondo parla a tutti, non solo come parlò alla nascita di Gesù, negli elementi della natura che ne annunziarono la venuta, ma anche nei fatti storici²². Crollando, il mondo dà l'ermeneutica inequivocabile di sé stesso e questo misura i poteri storici: la loro attuale debolezza manifesta la loro natura di sempre, segnata dalla parzialità, dalla contingenza²³. È evidente che la *plebs* del *praedicator* non dovrà piangere *de mundi percussionibus*²⁴, ma soprattutto dovrà rendersi conto che in questa crisi essa può compiere il cammino stesso del suo capo spirituale, il Cristo: la *via amaritudinis* può essere ora percorsa da tutti i fedeli²⁵, i quali *per virtutem spiritus* potranno amare un nuovo tipo di martirio²⁶, che nel diverso tempo a loro si offre, che non consiste più nelle persecuzioni, ma nel dover agire, aiutare e sopportare, nei tempi del crollo del mondo.

Il *praedicator* di Gregorio si adopera perché i suoi interlocutori comprendano la comune condizione che persiste nelle vicissitudini; per questo rivolge a tutti l'invito ad osservare con attenzione l'attualità storica (*ex praesenti perpendite*)²⁷, riferendosi di continuo all'esperienza diretta, alla cronaca che pare alla portata di ciascuno, al sentimento del presente che su tutti grava. Egli indica nel visibile una dimensione oltre al visibile, e questa altra dimensione costituisce unità, indica un orizzonte comune di comprensione potenzialmente valido per tutti: di fronte ad un presente dove qualsiasi *potestas* sembra attendere il rinnovamento, l'*auctoritas* del vescovo di Roma resta perfetta. La sua *auctoritas* metastorica lo rende capace di accettare nella storia le varie *potestates* possibili e riconoscendone la transitorietà riconosce il suo carattere singolare, tale da non poter ridursi ad esse, ma anche tale da non poterle sostituire²⁸.

La dimensione del discorso è evidentemente profetica. In Gregorio la profezia (ovvero la capacità di comprendere nella storia un significato che la trascina oltre la storia), sta al posto dei miracoli nel processo di manifestazione della fede; in relazione al

21. *Homeliae* IV, 3, p. 88, ma anche in *Homeliae* XXVII, 3, p. 349, e poi a XXXII, 5, p. 414 e XXXV, 7, p. 474.

22. *Homeliae* X, 2, 138.

23. *Homeliae* XXIII, 3, p. 364. In questo senso anche il brano *In Hiezechibelem* II, VI, 22, p. 172: "Ubi sunt enim Senatus? Ubi iam populus?".

24. *Homeliae* I, 3, p. 60.

25. *Homeliae* III, 3, p. 76.

26. *Homeliae* III, 3, p. 80.

27. *Homiliae* XXIV, 6, p. 306

28. Questi temi rimandano immediatamente a quanto la storiografia ha concluso a proposito della relativa disponibilità di Gregorio nei confronti dei Germani, senza che ciò significasse una rottura con Bisanzio. Oltre a E. H. Fischer *Gregor der Grosse und Byzanz. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Politik* in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung» 36 (1950) 15 e sg., e a Jeffrey Richards *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great* London 1980, pp. x-309 (trad. italiana di Roberto Aiazzi, Firenze 1984, Biblioteca storica Sansoni, in part. a p. 326), si vedano per questo Emilienne Demougeot *Grégoire le Grand et la conversion du roi german au VI^e siècle* in *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS tenu à Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982* cur. Jacques Fontaine - Robert Gillet - Stan-Michel Pellistrandi, Paris 1986, pp. 191-203; Franca Ela Consolino *Il papa e le regine: potere femminile e politica ecclesiastica nell'epistolario di Gregorio Magno in Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incon-*

carisma profetico i cristiani possono riconoscere la transitorietà delle cose del mondo e una persistenza che le attraversa. E questo riconoscimento, proclamato dal *praedicator*, diviene poi compito che in diversa misura riguarda tutti. Così nella sesta omelia dedicata a Giovanni Battista, si sottolinea che egli fu profeta e più che profeta. La dimensione ulteriore del carisma profetico di Giovanni la si comprende considerando che profeta vuol dire messaggero (*nuntius*) e che messaggeri per eccellenza sono gli angeli; l'evangelista suggerisce dunque che Giovanni fu più che profeta per sottolineare la sua somiglianza ai maggiori angeli, ma questo serve a Gregorio per spiegare che gli angeli sono costituiti in una varietà di gradi, dai maggiori fino agli infimi e ciascun cristiano deve essere un angelo ("Sed hujus altitudinem nominis, etiam uos, si vultis potestis mereri"²⁹), per quanto imperfetto e umile. Il riferimento agli angeli non pone un astratto ideale di purezza, ma segnala il compito di ciascun cristiano, che deve essere un *nuntius* di Dio nel tempo presente, "assecondando la grazia dell'ispirazione divina"³⁰.

«AUCTORITAS ECCLESIAE»: RISCHI E POSSIBILITÀ

La crisi del potere storico, come Gregorio vuole mostrarla agli occhi dei suoi ascoltatori, con il conseguente disordine storico e la possibile pace della Chiesa, non comporta conseguenze solo negative, anzi apre una possibilità per la Chiesa, che scopre nuovi compiti. Il primo compito nel quale ciascun cristiano si trova impegnato sarà il buon insegnamento (*elemosyna uerbi*³¹) che consente agli uomini di comprendere il senso della loro situazione storica; a ciò si uniranno il soccorso ai poveri e le opere buone, che confermano la fede. Il *praedicator* giunge così a dare identità al suo popolo, ne abilita l'esperienza nella storia, rendendola una via di accesso alla verità; dà al popolo cristiano un compito, che si insinua nella crisi del mondo, riuscendo a sollevare un orizzonte felice nel quale appare che la crisi del mondo non è necessariamente fine del mondo né crisi della Chiesa.

La pace raggiunta da coloro che credono in Cristo e la dignità raggiunta dall'uomo nell'umanità del Verbo³², non si sottraggono all'impegno nella storia e Gregorio

tro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'Ecole Française de Rome. Roma, 9-12 maggio 1990 I Studi storici II Questioni letterarie e dottrinali Roma 1991, I, pp. 225-49 e, nello stesso volume, Carole Straw *Gregory's Politics: Theory and Practice in Gregorio Magno e il suo tempo* cit., I, 33-45; Claudio Azzara *L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale, secc. VI-VIII* Spoleto 1997 (Testi, studi, strumenti 12).

29. *Homeliae* VI, 6, p. 106: "Se volete, anche a voi è possibile raggiungere l'altezza espressa da questo nome".

30. "Nam unusquisque uestrum in quantum sufficit, in quantum gratiam supernae aspirationis accepit, si a prauitate proximum reuocat, si exhortari ad bene operandum curat, si aeternum regnum uel supplicium erranti denunciat, cum sanctae annunciationis uerba impendit profecto angelus existit": *Homeliae* VI, 6, p. 106.

31. Ivi.

32. *Homeliae* VIII, 2, pp. 122-24: Con l'avvento di Cristo gli uomini sono infatti giunti alla pace e l'universo delle creature spirituali si ricomponе in questa pace, con l'accordo degli uomini e degli angeli fedeli; nell'umanità del Verbo, "Dii etenim uocati sunt homines".

dedica la nona omelia (che prende spunto dalla parabola dei talenti di Matteo XXV 14) alla grande importanza della cura nell'amministrazione dei beni esterni, spiegando che essa non danneggia la vita propriamente spirituale, anzi la merita infine come premio³³. Per questo i compiti pratici, che rappresentano una forma di carità per il prossimo, non devono essere respinti, così come vorrebbero gli *ignavi*³⁴, e la parabola dei talenti serve a dire che colui che amministra e fa fruttare per il bene i cinque sensi (rappresentati nei cinque talenti affidati al servo più attivo), meriterà il premio eterno, come colui che ha ben amministrato i due talenti (e dunque "subtilia de internis intelligunt, mira in exterioribus operantur"³⁵); il buon amministratore dei cinque sensi nel mondo, piegato al servizio dei poveri, avrà poi anche il talento sottratto al servo infedele, il talento dell'intelletto, che da solo non serve a niente.

L'azione storica della Chiesa può divenire potere (e più avanti Gregorio ci informerà che nei suoi anni nessuna azione pubblica veniva oramai svolta senza il concorso dei vescovi)³⁶, ma il potere storico non è male in sé. In talune circostanze esso può divenire male, sia che lo amministri un uomo di Chiesa, sia che lo amministrino uomini dell'Impero e dei Regni. Le figure di Erode da un lato³⁷, dall'altro lato la resistenza della martire Agnese, che è più forte di coloro che la feriscono, dei re armati che la tengono in loro dominio ("Ante armatos reges et praesides ducta stetit, feriente robustior, judicante sublimior")³⁸, e con loro la figura del nobile malvagio Crisaurio³⁹, stanno lì ad attestare come i potenti possano danneggiare il popolo⁴⁰. Nella dodicesima omelia, Gregorio indica anche la spinta principale per la quale il potere storico si trasforma in male: essa è la vanità; il potere infatti, anche quando inizialmente è applicato a compiere buone opere, porta con sé il rischio della vanagloria e rende difficile l'umiltà, per questo "cavendum ne bona opera laudis appetitu vitientur" e Gregorio mette in guardia "ut et bona quae agitis, cum magna cautela timeatis", perché non avvenga che il bene sia compiuto in attesa di una ricompensa che lo esaurisce sulla terra⁴¹.

Bisogna quindi comprendere che cosa distingua nella sostanza la giusta dedizione nell'ordine pratico, dal potere che degenera. Gregorio affronta il problema nelle due successive omelie, la XIII e la XIV. Nella prima egli elenca le condizioni per le quali si può riconoscere il *lumen veritatis in operatione*, nella seconda, e con più efficacia, mostra la condizione storica che attesta con sicurezza la presenza di questo *lumen*. Quanto al primo aspetto, egli osserva come l'esercizio delle buone azioni debba esse-

33. *Homeliae* IX, 1, p. 128.

34. *Homeliae* IX, 3, p. 130.

35. *Homeliae* IX, 1, p. 128. Si veda anche *Homiliae in Hiezechibelem* II, 5, 19, p. 172: «Non enim contemplationis gratia summis datur et minimis non datur (...) aliquando etiam coniugati [hanc] percipiunt».

36. *Homeliae* XVII, 15, p. 216.

37. *Homeliae* X, 3, p. 138: Erode è figura degli ipocriti: egli finge di cercare Gesù, mentre cerca gli strumenti "ne terreno regno priuaretur".

38. *Homeliae* XI, 2, p. 148.

39. *Homeliae* XII, 7, p. 162.

40. *Homeliae* XVII, 4, p. 200.

41. *Homeliae* XII, 1, p. 154.

re accompagnato dalla *munditia castitatis in corpore* (la quale castità a sua volta non può essere considerata una gran virtù se priva di buone opere); con tale *munditia*, lontano dal desiderio di lodi e compiacenze, l'azione si radica nella buona intenzione di servire il Creatore, attendendone il ritorno⁴².

Una distinzione più profonda è posta dalla seconda condizione che rimanda la verifica dell'azione del potere buono alle circostanze più difficili della storia. Qui non si tratta più solo di distinguere tra un potere buono e uno cattivo, si distingue invece un potere che ha senso e giustificazione nella storia, dall'autorità che ha senso anche quando la possibilità stessa della sua azione pare tragicamente contraddetta dagli eventi. Gregorio può spiegare la sua posizione impiegando la parabola del buon pastore e del mercenario che custodisce il gregge per denaro, cioè per un interesse limitato alla terra. La figura del mercenario si applica ai funzionari pubblici, quella del pastore al vescovo, per il fatto che l'autorità storica del pastore resta attiva anche nei momenti di pericolo, al contrario di quanto avviene per il potere dei funzionari, che di fronte al pericolo della vita e alla difficoltà estrema fuggono, cercando di mettersi in salvo⁴³.

La partecipazione cristiana alla storia nei momenti più difficili è segno maggiore dell'amore per la vita eterna, senza troppo timore per una morte, che prima o poi verrà. È una permanenza/resistenza senza ideologia e senza possibilità di conquistare quella storia in cui solo si vuol continuare a vivere da cristiani. I pastori pronti a dare la vita per il loro gregge sono per Gregorio i *rectores* della Chiesa, che così si mostrano dotati di *auctoritas* al confronto dei mercenari che esercitano la loro azione solo in virtù della *potestas*.

Porsi sulla breccia – scrive Gregorio – significa contrastare *libera voce rationis* ... qualsiasi *potestas* che si esprima attraverso forme di ingiustizia: ... noi partecipiamo alla battaglia se ci mettiamo a difendere i fedeli innocenti con l' *auctoritas* della giustizia⁴⁴.

Gregorio torna sulla distinzione tra *auctoritas* e *potestas* nell'Omelia XXVI, per dire che la prima volta che Gesù aveva effuso lo Spirito sugli apostoli, lo aveva fatto mentre ancora era sulla terra (entrando nel cenacolo pure a porte chiuse) e lo aveva fatto per renderli autorevoli sulla terra portandoli a quel *culmen gloriae*, dal quale sarebbero stati obiettivamente capaci di legare e di sciogliere⁴⁵. Si trattava di un onore grande, ma anche di un grande onere, perché il giudice celeste sarà terribile contro coloro che avranno usato quel loro potere spinti "dall'odio o dai favoritismi" e che non sa-

42. *Homeliae* XIII, 1-4, pp. 166-68.

43. *Homeliae* XIV, 2, p. 176. Qui è forse presente un riferimento alla lettera 228 di Agostino al vescovo Onorato di Tiabe (introdotta poi nella conclusione della *Vita Augustini* di Possidio), dedicata all'opportunità che i pastori rimangano vicino al proprio popolo nelle persecuzioni; rinunciando a fuggire il pastore assicura al suo popolo il soccorso spirituale che gli è dovuto. Agostino, *Lettera* 228 al vescovo Onorato di Tiabe (ed. A. Goldbacher, Wien 1911, CSEL LVII, pp. 484-sg.), riportata anche a conclusione della *Vita Augustini* dovuta a Possidio 30, 3-51 (ed. C. Mohrmann - A. R. Bastiaensen, Milano 1975, pp. 213-35).

44. *Homeliae* XIV, 2, p. 177.

45. *Homeliae* XXVI, 5, p. 334.

ranno stati capaci di “giudicare degnamente i loro sudditi” decidendone le cause in base a un interesse personale. L'*auctoritas* della Chiesa ha dunque un'origine e una finalità che le danno un carattere specifico, distinto dalla *potestas* umana: non si esaurisce in questo mondo e non ne teme la violenza perché non viene da questo mondo. Viene dal Cristo, che è risorto per affidarla a Pietro e agli apostoli, dando loro lo Spirito.

DE-DIVINIZZARE IL POTERE

Nel tracciare la distinzione tra *auctoritas* e *potestas* Gregorio mostra la preoccupazione di dedivinizzare il potere umano. Il punto più difficile di questa dedivinizzazione non sta nel distinguere ogni potere umano dalla Chiesa (il che comporta un riconoscimento della politica e una contemporanea presa di distanza); la maggiore difficoltà sta nella definizione delle conseguenze storiche dell'*auctoritas* della Chiesa stessa: per il suo riferimento ad un valore metastorico, essa potrebbe cercare di imporre una condizione sacrale nella storia, abusando della profezia e riducendola alla maschera dell'ideologia. La difficoltà è risolta da Gregorio con un riferimento all'umanità di Gesù come momento originario dell'*auctoritas* della Chiesa. L'*auctoritas* fondata in Cristo conduce al *culmen gloriae* e anche comporta un potere umano dei sacerdoti, ma questo deve per forza assomigliare al potere umano di Gesù. Gesù manifestò il suo potere nella pazienza (omelie XV e XVI)⁴⁶, ma anche nel fatto che egli non temette i potenti, tanto che chi invece si rifiutasse di predicare nei *barbarica tempora*, per paura, incorrerebbe in una colpa gravissima⁴⁷. Questa determinazione e questa pazienza di Gesù si riflettono nell'unione di zelo e mitezza, tanto che i pastori devono preoccuparsi affinché “in fervore districtiois nullo modo relinquatur virtus mansuetudinis”. Ciascun pastore buono deve essere severo e tenace senza perdere la tenerezza⁴⁸. Per pazienza Gesù non discese dalla croce, ma soprattutto (sulla croce e sempre), egli mai usò del suo potere divino per prevalere sulla terra⁴⁹; addirittura si nascose – è sorpreso Gregorio a scoprirlo – per sfuggire a persecutori, lui che avrebbe potuto distruggerli con un cenno (*tacito nutu mentis*), se avesse fatto ricorso alla potenza della sua divinità. Tutto questo i superbi non possono capirlo⁵⁰.

Nelle Omelie dedicate alla resurrezione e all'azione della terza persona della Trinità, Gregorio mostra con ancora maggiore profondità come l'analogia tra l'umanità di Gesù e l'*auctoritas* storica della Chiesa non si esaurisca in un'imitazione esteriore o meramente spirituale. Nelle pagine in cui egli descrive la vittoria di Gesù su Leviathan, il mostro marino, troviamo la ragione ultima per la quale questa vittoria è

46. *Homeliae* XV e XVI.

47. *Homeliae* XVII, 8, p. 206 e 13-14, p. 212.

48. “Cum terrore severitatis custodiri debet virtus mansuetudinis ut et iram mansuetudo condat”: *Homeliae* XVII, 12, p. 210.

49. *Homeliae* XXI, 7, p. 272.

50. *Homeliae* XVIII, 4, p. 229.

fondamento eterno di un'autorità nuova, dando per sempre alle *potestates* storiche un ruolo limitato: l'umanità di Gesù porta nella storia un diritto nuovo, obiettivo e per tutti. Leviathan è il più grande nemico di Cristo e degli uomini. La sua opposizione non consiste soltanto nella persecuzione attiva, ma nella proposta alternativa e ingannatrice, che promette agli uomini sulla terra il potere stesso di Dio, capace di rendere inutile Dio⁵¹; egli è l'Anticristo che annuncia la possibilità di una perfezione immanente, ovvero di una perfezione per l'uomo senza Dio. Per Leviathan, al contrario, l'umanità di Gesù è la maggiore provocazione, perché nel *Deus passibilis* appare evidente come la finitezza e l'imperfezione siano inevitabili, ma possano divenire perfette in Dio. Questa unione di Dio con la finitezza nella storia rovescia il piano di Leviathan ed egli la vuole smentire.

La figura di Leviathan è quella dell'enorme cetaceo che divora l'umanità di Gesù, per mostrare che la debolezza cristica non può prevalere sulla forza che egli offre, rivelando la falsità nel cuore del cristianesimo. Egli deve dimostrare che il Dio che accetta la finitezza gli è inferiore e non può guidare la storia verso la sua trasfigurazione, una volta che lui ha offerto all'uomo la sua possibilità. A sua volta, il Padre ha inviato il Figlio perché può sconfiggere Leviathan proprio con la sua umanità, rivelandosi pienamente in questa forma. Grazie alla sua umanità, Gesù può lasciarsi divorare, ma siccome la sua finitezza e la sua umiltà sono di straordinaria grandezza, per il fatto di essere intimamente legate alla divinità, divorando l'esca rappresentata dall'uomo Gesù, Leviathan rimane prigioniero all'amo della divinità. Proprio quando egli crede di aver mostrato la sua superiorità, con la morte di Gesù, deve constatare che l'estrema disponibilità divina a quella ultima umiliazione costituisce per lui la piena sconfitta, perché in quella disponibilità assoluta il Dio-Figlio risorge, dopo aver dato tutto se stesso, fattosi Dio abbandonato da Dio, per catturare il suo nemico e liberare gli uomini dal suo potere: la ferocia di Leviathan è costretta a manifestare che solo dall'assoluta debolezza può manifestarsi il vero Dio.

L'evento non ha un significato solo mistico. Possiamo interpretare la storia di Leviathan come la storia di una mutazione necessaria della forza e del significato di ogni potere storico. Il potere nella sua dimensione immanente, ha subito con la sconfitta di Leviathan una trasformazione strutturale: una volta che gli uomini hanno immaginato il Dio in Cristo, non più credibile è divenuto quel potere che proponeva la perfezione della vita a coloro che riconoscendolo gli si fossero sottoposti in maniera assoluta, condizionando ad un potere storico la realtà della persona. Ora la sua forza è drasticamente ridimensionata e Gregorio insiste a dire che l'amo-Cristo ha perforato la mascella di Leviathan e ciò consente a coloro che erano sotto il potere della bestia e di lei prigionieri, di sfuggire dai fori e dalle lacerazioni delle mascelle: quei fori sono per gli uomini *via evadendi*⁵². Il potere storico è anticristico quando si finge capace di divinizzare la terra, di renderla perfetta, identificandosi in sostanza con la Chiesa; comportandosi come Dio, ma rifiutando l'assoluta alterità divina.

È evidente che l'*auctoritas* della Chiesa, a sua volta, non potrà risolversi nel mondo e che quindi dovrà accettare i poteri che il mondo produce. Il potere della Chiesa

51. "se divinitatem homini addere spopondit" *Homeliae* XXV, 8, pp. 320-22.

52. *Homeliae* XXV, 9, pp. 322-24.

è simile a quello di Gesù, e per dare la libertà deve attraversare il dolore. Con un'*auctoritas* di questo tipo la Chiesa insegna agli uomini che Dio guida la storia e che ciò costituisce l'ultima istanza, oltre la successione dei poteri. È normale allora che questa *auctoritas* agisca senza dar valore alle cose che accompagnano la vita umana nel benessere, come gli onori, i gradi e i riconoscimenti sociali⁵³. Essa è un'*auctoritas* che opera amando i suoi stessi nemici⁵⁴, per questo deve volgersi alla missione⁵⁵. Liberati da Leviathan, i fedeli di Cristo formano la Chiesa e la Chiesa ha lo stesso potere di colui che l'ha posta nella storia e lo esercita con la stessa modalità. Accettando un potere umano che può anche divorarla, sfuggendo dalle lacerazioni che il tempo – guidato da Dio – produce nel corpo di quel potere.

La pazienza degli apostoli si manifesta anche all'interno di quel *regnum Dei* che è la Chiesa militante. Essi devono accettare pazientemente anche i reprobri: Pietro deve essere paziente, come lo fu Gesù, nel trattenere la rete, piena di ogni genere di pesci, buoni e cattivi⁵⁶. L'*auctoritas* della Chiesa dovrà esplicarsi per tutto il tempo che la misericordia divina vorrà concedere per ritardare il giudizio⁵⁷; quanto Dio concede come dono presente, a cominciare dal pentimento dei pagani⁵⁸, deve essere considerato come un'occasione per guadagnare il tesoro celeste che è rappresentato dalle nozze tra Dio e ogni anima fedele⁵⁹. Al convito di quelle nozze tutti sono invitati: saranno cacciati coloro che non hanno l'abito nuziale (cioè la carità), ma non saranno respinti neanche coloro che portano l'abito in modo imperfetto⁶⁰. Questo sarà il convito eterno, nella dimensione in cui tutto sarà per sempre definito e Lazzaro non potrà bagnare la lingua del ricco dannato nell'Inferno⁶¹.

Intanto, nella Chiesa presente si celebra un altro convito, che pure è segno di quello celeste. Questa disponibilità ad una Chiesa imperfetta è anche ciò che spinge a cercare nuove conversioni. Il progetto di separazione di *auctoritas* e *potestas* ci ha ricondotto così al tema delle conversioni, nella forma che assunsero nel progetto di Gregorio Magno e ora comprendiamo la misura a cui può arrivare il pubblico misto di Gregorio; la *numerositas gentium* chiede un'apertura straordinaria verso coloro che sono ancora pagani, come i romani lo erano al tempo di Gesù⁶²:

53. *Homelie* XXVIII, 2, p. 362.

54. *Homelie* XXVII, 2-3, p. 348 e 8-9, pp. 354-56.

55. "Ecclesia in auctoritate praedicationis excrevit": *Homelie* XXIX, 10, p. 376.

56. *Homelie* XXIV, 3-5, in part. 5, p. 305, ma anche XXXVIII, 8, p. 526: "Terrere autem uos non debet, quod in Ecclesia et multi mali et pauci boni sunt": poco sopra aveva notato "Se siete buoni, in questa vita potrete tranquillamente sopportare i cattivi. Colui che non li sopporta, da questa stessa intolleranza attesta a sé stesso di non essere buono. Non riesce ad essere Abele colui che non è messo alla prova dalla malizia di Caino" (ivi, 7, p. 526). Si osservi il possibile rapporto tra questo testo e una pagina di Francesco d'Assisi, l'*Epistola ad quemdam ministrum* in part. v. 7, in *La letteratura francescana I Francesco e Chiara d'Assisi*, cur. Claudio Leonardi, Milano 2004 (Fondazione Lorenzo Valla. Scrittori Greci e Latini), pp. 76-79, in part. p. 77.

57. *Homelie* XXXI, 5, p. 402.

58. *Homelie* XXXIII, 2-6, pp. 438-46.

59. *Homelie* XXXVI, 9, p. 494: "Vir uniuscujusque fidelis animae Deus est".

60. *Homelie* XXXVIII, 12, p. 532.

61. *Homelie* XL, 9, p. 578-80.

62. *Homelie* XXXVI, 8, p. 492.

ad huc locus vacat in regno, ubi suscipi debeat numerositas gentium. Unde et eidem servo dicitur: Exi in vias et sepes, et compelle intrare, ut impleatur domus mea (...) Cum vero convivas suos colligi ex viis et sepibus praecipit, nimirum agrestem populum colligere, idest gentilem, quaerit⁶³.

Dando concretezza ad un insegnamento di Agostino e riconoscendolo come attuale nel suo tempo⁶⁴, Gregorio ricorda che ogni apostolo si presenterà con il popolo che con la sua predicazione ha convertito (e Gregorio fa l'elenco delle missioni apostoliche: Pietro ha i giudei; Paolo il mondo; Andrea l'Acacia; Giovanni l'Asia; Tommaso l'India "in conspectum sui regis conversa"); i pastori d'oggi porteranno un loro popolo? Nell'Omelia XVII è esplicito l'ammonimento che gravissime pene colpiranno coloro che non si presenteranno nel giudizio con un loro gregge⁶⁵. Questa descrizione dello stile di azione e delle finalità dei *praedicatores*, cioè dei principi del popolo cristiano, illustra il carattere dell'*auctoritas* della Chiesa, dandone la fenomenologia. Per Gregorio è evidente che, per *occulta consilia Dei*, l'evangelizzazione avviene per successivi allargamenti verso popoli nuovi⁶⁶: noi eravamo pagani e Dio ci ha scelto in luogo dei giudei⁶⁷, ora nuovi pagani sono scelti e verso di loro dobbiamo essere ambasciatori: il Signore stesso ci indica i *bona gentilitatis* e mostra come la Chiesa cresca nella capacità della *conversa gentilitas* di offrire il proprio stesso sangue per lui⁶⁸. Questo significa che la Chiesa ha una *auctoritas* che le consente di accettare *potestates* nuove e imprevedute, accettando l'eventualità di una nuova storia, come un nuovo capitolo della storia della salvezza.

Presentando la sua *plebs universalis*, trovandola rappresentata in una *auctoritas* capace di riconoscere diverse possibili *potestates*, Gregorio traccia una figura di Dio: il suo tempo, il tempo che vede il superamento del potere imperiale (e la sua tendenza a far coincidere autorità universale e potere storico), manifesta che Dio è il vero arbitro della storia. Il popolo che a lui si riferisce, non può che avere a capo i profeti, capaci di leggere il senso del passato, del presente e del futuro, ascoltando il *carmen in nocte*⁶⁹, la dolce voce divina nel tempo, e registrandone l'immagine. Alla figura divina corrisponde dunque una figura dell'eccellenza umana, come anche una funzione per la scrittura.

63. *Homeliae* XXXVI, 8, p. 492.

64. Tra vari luoghi possibili in Agostino si veda *De bono coniugali*, IX, 9 (ed. I. Zycha, Wien 1900, CSEL 41, pp. 200-201).

65. *Homeliae* XVII, 17, p. 218.

66. *Homeliae* IV, 1, p. 88.

67. *Homeliae* XXXIII, 5, p. 428.

68. *Homeliae* XXXIII, 5, p. 430: "Sed Redemptor noster facta ejusdem mulieris quasi *bona gentilitatis* enumerat".

69. In *Hiez.* I, 9, 32, p. 294, ma anche II, 10,5, pp. 270-72.

ABSTRACT

Within Gregory the Great's theological and linguistic innovations, the literary analysis of *XL Homeliae in Evangelia* allows us to propose a hypothesis about his conception of power. On the one hand this conception consists in the recognition of a possible *dissemination* of royal power (in this way, Gregory can legitimate a new political order, totally different from that of the late-antique world); on the other hand, it suggests the idea of an independent Church from the political power, though the ecclesiastical institution could play a mediating role. This power conception opens a season of self-consciousness in the Latin Church, with different, sometimes opposite, practical effects.

Francesco Santi
Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale
frsanti@conmet.it

