

POVERTÀ E RICCHEZZA DEI CRISTIANI NEL GIUDIZIO DEI PAGANI

Nelle pagine che seguono intendo ricordare una serie di giudizi che gli osservatori pagani ebbero a formulare relativamente agli aspetti economici del cristianesimo antico, vuoi nei suoi presupposti scritturistici e dottrinali, vuoi nelle ricadute pratiche della sua azione missionaria e nella sempre più efficace organizzazione delle comunità. Tali giudizi vanno considerati come la punta di un iceberg poiché la letteratura pagana che trattò di cristianesimo è sopravvissuta allo stato frammentario grazie alle citazioni contenute in libri di cristiani che si proponevano di combatterla. Anche nel nostro caso possiamo affermare due verità lapalissiane: la storia sono i vincitori a scriverla e pertanto se, per avventura, ci fosse restituito il punto di vista degli 'sconfitti', la nostra conoscenza di un fenomeno, specialmente se complesso, aumenterebbe notevolmente non solo per la maggior quantità di informazioni ma anche per il diverso punto di vista che esso rappresenterebbe.

1. Punto di partenza: gli atteggiamenti attestati nella Scrittura

La storia del conflitto tra "paganesimo e cristianesimo", anche per l'aspetto che stiamo trattando, si configura come uno scontro tra due visioni del mondo radicalmente opposte. Da un lato quella classica, che affonda le sue radici nella riflessione filosofica greca ed ellenistica, dall'altro quella giudaica, poi codificata nel vasto *corpus* scritturistico da noi denominato *a posteriori* Antico Testamento¹. Quest'ultima visione sostanzialmente si ripropose, quanto a contenuti valori e problemi fondamentali, nel movimento cristiano che del giudaismo costituì dapprima una delle tante gemmazioni fino a costituirsi, in tempi e luoghi diversi, quale istituzione autonoma².

¹ Naturalmente ai fini della ricerca storica ha scarso valore la dicotomia tra scritti 'canonici' ed 'extracanonici' che riflette un criterio culturale e religioso.

² Non entro qui nella *vexata quaestio* dei tempi e dei modi di separazione tra la comunità dei credenti in Gesù e il *mainstream* giudaico; alcuni cenni di riflessione in G. Rinaldi, *Cristianesimi nell'antichità. Sviluppi storici e contesti geografici*, Chieti-Roma 2008, 345-351. Grava sul dibattito la secolare lacerazione tra cristiani e giudei che induce a considerare le due entità quali corpi estranei. Per gli attenti osservatori pagani, il cui punto di vista qui ci interessa recuperare, il cristianesimo si basava sui medesimi concetti cardine del giudaismo, e ne condivideva testi e lessico.

È pertanto indispensabile sintetizzare, sia pur in brevissime battute, le considerazioni che del dittico povertà/ricchezza si ebbero nell'Israele antico e, conseguentemente, nel *corpus* neotestamentario. Diciamo subito che ai nostri fini due sono gli aspetti da cogliere: 1. La particolare considerazione del povero; 2. La creazione molto per tempo nelle comunità gesuane di una originale economia di carità.

1.1. La più antica visione escatologica degli ebrei considerava l'oltretomba, detto *sheol*, un luogo senza luce, sensazione e vitalità. Di conseguenza riteneva che la giustizia di Dio si attuasse soltanto nell'arco di questa esistenza terrena. Premi e castighi non avrebbero potuto essere rimandati in un aldilà compensatorio ma avrebbero dovuto essere comminati vita natural durante. Si guardava così al benessere e alla ricchezza come al segno della benedizione divina che coronava e immediatamente caratterizzava l'esistenza del giusto. Eppure era innegabile la presenza d'infinte eccezioni a questa regola: quante volte si vedeva l'empio prosperare e il giusto patire! È il problema posto dal libro di Giobbe la cui conclusione intende confermare la persuasione antica poiché il protagonista, al termine dei suoi travagli, avrebbe visto ulteriormente accresciute le sue ricchezze.

Questa semplicistica teodicea non era però tale da soddisfare animi più sensibili e tempi più evoluti. La corrente apocalittica, con la sua dottrina dei due eoni, riconosceva che un torrente di malvagità pervadeva uomini e istituzioni del "presente secolo" e rimandava all'eterno futuro, al Regno di Dio, lo stabilimento di una giustizia in virtù della quale l'uomo probo, ora sofferente, sarebbe stato remunerato e il povero, ora schiacciato, avrebbe avuto tutto il benessere che meritava. Posto che la presente dispensazione "giace nel maligno" ci si attendeva un radicale ribaltamento nel mondo a venire. E ciò riguardava anche la dialettica povertà / ricchezza. Ponendosi da questo punto di vista d'attesa del Regno di Dio, Gesù poteva proclamare proprio nell'esordio del suo Sermone sul monte che beati sarebbero stati i poveri perché a loro sarebbe appartenuto il regno dei cieli³.

Anche al di là di certo radicalismo degli apocalittici, la pietà giudaica fu pervasa da un'attenzione verso il povero del quale tutelava alcuni diritti essenziali. La povertà in quanto deliberata scelta, inoltre, qui come in infinite altre esperienze religiose, fu intesa come lo spogliarsi di quella cura del mondo e dei suoi orpelli che avrebbe corroborato l'esercizio di una ricerca più intensa della comunione con Dio. I carmi del Servo sofferente del Deuterocanone attestano la forza di questo modello che diventa una parabola del popolo d'Israele. Giovanni Battista ostentò nel deserto vitto e vestimento da vero povero al fine di costituirsi araldo dell'imminente Regno di Dio. A

³ Mt. 5,3; non è il caso qui di entrare nei complessi problemi esegetici posti dalla specificazione "in ispirito".

Qumran lo
piere un più

È alla lu
materia di
degli apoca
rigidament
zare la pric
di ogni pro
i seguenti l
suscitato pe

a. l'epis

b. l'esor

Lc. 11,41;

c. l'esor

d. la rin

e. la rin

f. l'affer

Mc. 14,7; G

Questa

vistosa di e

quale si att

chiesa sem

Nel mo

simile prin

parente. L

⁴ In part
(Mt. 19,21; A
et traditions
del *Querolus*
la cruna di u
6,16 (SCh 14
ai paragrafi
traditions 7,

⁵ Vi si rit

⁶ Probat
di una *quae*

⁷ Una c
traditions 7

⁸ L'eseg
Visonà, *Pov*
acus. Il cris
1986, 3-78 a'

Qumran lo spogliarsi dei beni personali fu ingrediente d'obbligo per compiere un più intenso percorso di ricerca del divino.

È alla luce di tutto ciò che dobbiamo leggere i tanti proclami di Gesù in materia di povertà e rinuncia, i quali attestano la sua afferenza al mondo degli apocalittici, e la sua volontà che certamente non fu quella di normare rigidamente in materia di proprietà e possesso dei beni, quanto di enfatizzare la priorità assoluta del Regno di Dio e la caducità, al suo confronto, di ogni provvisorio e caduco possesso materiale. Ricordiamo brevemente i seguenti brani evangelici i quali, in vario grado, come vedremo, hanno suscitato perplessità e critiche da parte dei pagani:

- a. l'episodio del giovane ricco⁴: *Mt.* 19,16-30; *Mc.* 10,17-31; *Lc.* 18,18-30;
- b. l'esortazione ai farisei di realizzare la purezza dando tutto ai poveri: *Lc.* 11,41;
- c. l'esortazione ai discepoli di vender tutto e dare in elemosina⁵: *Lc.* 12,33;
- d. la rinuncia totale anche al genitore per essere discepoli⁶: *Lc.* 14,26;22;
- e. la rinuncia ai beni come condizione di discepolato: *Lc.* 14,33;
- f. l'affermazione di Gesù "i poveri li avrete sempre con voi"⁷: *Mt.* 26,10-11; *Mc.* 14,7; *Gv.* 12,8.

Questa spiritualità della rinuncia⁸, collegata a una filigrana più o meno vistosa di encratismo, riemerse con forza nel fenomeno del monachesimo il quale si atteggiò così a reazione contro la secolarizzazione che interessò la chiesa sempre più a far data dalla svolta costantiniana.

Nel mondo delle filosofie ellenistiche possiamo riscontare qualcosa di simile principalmente con i cinici, ma si tratta di una somiglianza solo apparente. La povertà in sé stessa nella visione filosofico religiosa del tardo el-

⁴ In particolare: il vender tutto e dare ai poveri per acquisire un tesoro nei cieli (*Mt.* 19,21; *Mc.* 10,21; *Lc.* 18,22) è citato da *Mac. Mgn., apocr.* 3,5 (ed. R. Goulet, *Textes et traditions* 7, Paris 2003, 80-82), cf. più sotto al paragrafo 7.2; forse vi allude l'autore del *Querolus*, cf. al paragrafo 7.7. Il riferimento al cammello che non può passare per la cruna di un ago (*Mt.* 19,24; *Mc.* 10,24-25; *Lc.* 18,24-25) è presente in Celso ap. Or., *CC.* 6,16 (SCh 147, 216) come citazione precisa, e 7,18 (SCh 150, 52-54), come allusione; cf. ai paragrafi 2.4 e 2.5. Nell'anonimo di *Mac. Mgn., apocr.* 3,5 (ed. R. Goulet, *Textes et traditions* 7, Paris 2003, 80) come precisa citazione, cf. al paragrafo 7.2.

⁵ Vi si riferisce Iul., *Gal. fr.* 100 Masaracchia, cf. al paragrafo 4.2.

⁶ Probabile citazione letterale in *Mac. Mgn., apocr.* 2, cf. al paragrafo 7.5. Oggetto di una *quaestio* dell'Ambrosiaster, cf. più sotto alla nota 224.

⁷ Una citazione letterale in *Mac. Mgn., apocr.* 3,7 (ed. R. Goulet, *Textes et traditions* 7, Paris 2003, 84), cf. più sotto alla nota 210.

⁸ L'esegesi cristiana di questi brani evangelici è doviziosamente studiata da G. Visonà, *Povertà, sequela, carità. Orientanti nel cristianesimo dei primi secoli*, in *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del 'giovane ricco'*, Milano 1986, 3-78 al quale rimando.

lenismo non costituì un valore ma fu considerata soltanto un corredo della consapevolezza tutta intellettuale di quanto maggiori e più pregiate fossero le acquisizioni della sapienza. In sintesi estrema: la povertà predicata da Gesù aveva senso in vista di un ribaltamento di valori determinato dall'imminente Regno di Dio, quella prospettiva dai filosofi valeva in quanto acquisizione intellettuale, cioè strumento utile a orientarsi tra beni umani di diversa preziosità⁹.

1.2. Ad onta dei precetti sulla povertà radicale le stesse pagine dei vangeli ci attestano tuttavia l'esistenza di una sia pur embrionale organizzazione economica atta a sostenere la missione di Gesù e dei dodici; sembra che ne siano state pilastro quelle pie donne d'agiata condizione che con i loro beni "assistevano Gesù ed i suoi"¹⁰. *Gv.* 12,6 attesta l'esistenza di una cassa comune (γλωσσόκομον) tenuta da Giuda Iscariota¹¹. Lo stesso Gesù prevedeva per i suoi inviati un essenziale sostegno al loro mantenimento¹². Paolo ha proceduto in questa direzione attribuendo a Gesù l'affermazione secondo la quale "quelli che annunciano l'evangelo vivano del vangelo"¹³, anche se, quando gli fu possibile, egli stesso praticò la sua arte¹⁴. In realtà Paolo prese le distanze dalla radicalità della rinuncia gesuana e, rivolgendosi a un udi-

⁹ Clem., *q. d. s.* 11 (Sch 537, 128-130) con acutezza coglie questa profonda differenza d'atteggiamento quando afferma che rinunciare alle ricchezze e distribuirle ai poveri non è cosa nuova nella storia dell'umanità poiché prima di Gesù non pochi l'avevano praticata, ma «Per meglio dedicarsi allo studio delle lettere e a dottrine morte, o per ottenere una inutile fama e gloria effimera». Egli cita gli esempi di Atenagora, Democrito, Cratere.

¹⁰ *Lc.* 8,3, il quale tra queste ricorda una Giovanna, moglie di Cuza, ἐπίτροπος di Erode; cf. anche *Mc.* 15,41 e *Mt.* 27,55.

¹¹ Questo Giuda, del quale viene detto che attingeva truffaldinamente da tale cassa, può considerarsi il primo "ecclesiastico" infedele che si è arricchito con beni sottratti ai credenti.

¹² Cf. *Lc.* 10,7-8; nella prospettiva gesuana il missionario avrebbe dovuto dipendere dal sostegno di chi l'ospitava: *Mt.* 10,9-10; *Mc.* 6,8-9; *Lc.* 9,3. Naturalmente non sempre i missionari sarebbero andati incontro ad accoglienza favorevole.

¹³ Cf. *1 Cor.* 9,14. Nel versetto precedente egli equipara il ministero cristiano al sacerdozio giudaico che procurava sostegno a chi vi si consacrava; un'equiparazione, questa, che avrà gran fortuna nella letteratura patristica. Interessante la lettura di *1 Cor.* 9,5 di E. Cattaneo, *Il sostentamento nella chiesa nei primi secoli*, in *Rassegna di teologia* 34 (1993), 676 secondo la quale la *adelfên gynaike* con la quale Paolo rivendica il diritto d'accompagnarsi sarebbe una credente la quale disponeva di mezzi per provvedere alle esigenze della missione. Il NT ricorda donne presumibilmente di condizione agiata e attive nel sostegno: Febe di Corinto (*Rm.* 16,1-2); la madre di Rufo (*Rm.* 16,13), Maria madre di Marco (*Act.* 12,12); Tabita di Giaffa (*Act.* 9,36-39); Lidia di Filippi (*Act.* 16,14-15).

¹⁴ *Act.* 18,3-5.

torio prevalso nell'apocalittico aspetto negli *Atti*. Il presbitero ravvisava lo studio di culto senso di fra quando poveri o deca era palpabile in Gesù. Non da Paolo a quale va attribuiti e, per la raccolta del segno di 'religione vedove e a sostegno 's

¹⁵ Sul terzo Martin - D. 1993, 25-35.

¹⁶ *2 Tm.* 5

¹⁷ Qui si esprime così come un emolumento Loeb Classical in *A Greek - A translation of Schriften des W. Giegerich,*

¹⁸ Cf. *Act.*

¹⁹ Cf. *1 Cor.*

²⁰ Si raccoglie dalla *Gala*

²¹ Cf. *Ga.*

²² Cf. *Ga.*

²³ *13,3-7.*

torio prevalentemente urbano, cercò anche una composizione tra l'eredità dell'apocalittica¹⁵, che pur viveva nel suo pensiero, e l'esigenza di penetrare nella società romana nella quale egli goveva dello *status* di *cives*. Quest'ultimo aspetto lo troviamo ancora più esplicitato nel materiale trasmessoci negli *Atti*. La tradizione paolina, inoltre, ha istituzionalizzato il sostegno al presbitero da parte della comunità¹⁶ così che in *1 Tm* 5,17 siamo tentati di ravvisare la più antica allusione a un emolumento stabile devoluto a un ministro di culto¹⁷. Possiamo ipotizzare che l'autore degli *Atti* abbia idealizzato il senso di fratellanza e di condivisione dell'antica comunità di Gerusalemme quando parlava dell'istituzione del diaconato al servizio delle vedove e dei poveri o dell'avere "tutto in comune"¹⁸, ma sta di fatto che già per quell'epoca era palpabile una rete economica di solidarietà che vincolava i credenti in Gesù. Ne fornisce testimonianza la colletta dettagliatamente organizzata da Paolo a beneficio dei credenti bisognosi della Giudea¹⁹ a proposito della quale va fatta notare la rilevante distanza che separava i beneficiari dai beneficiati e, pertanto, la cogenza del vincolo di fraterna solidarietà²⁰. Insomma la raccolta di fondi finalizzata al sostegno dei poveri era valore primario²¹ a tal segno che l'unica volta che nel Nuovo Testamento si adopera il termine 'religione' (*θηρησκεία*) lo si intende come concreta azione di sostegno alle vedove e a gli orfani²². Un testo antico come la *Didaché* prevedeva forme di sostegno 'strutturale' per ministeri stabili (profeti e maestri)²³ e nello stesso

¹⁵ Sul tema rimando a D. E. Aune, s.v. *Apocalypticism*, in G. F. Hawthorne - R. P. Martin - D. G. Reid (eds.), *Dictionary of Paul and his letters*, Downers Grove-Leicester 1993, 25-35.

¹⁶ *2 Tm*. 2,3-6.

¹⁷ Qui si afferma che i presbiteri che ben presiedono sono degni διπλῆς τιμῆς espressione che sembra indicare il riconoscimento di un emolumento più cospicuo, così come nel testamento del filosofo Licone che lasciò "doppio onore" (= doppio emolumento) a due suoi bravi medici curanti, cf. D. L. 5,72 (ed. R. D. Hicks, The Loeb Classical Library, Cambridge Mass. - London 1980, 524) e altre attestazioni in *A Greek - English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. A translation and adaptation of Walter Bauer's Griechisch - Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur by W. F. Arndt and F. W. Gingrich*, Grand Rapids 1957, 825.

¹⁸ Cf. *Act.* 6,1-7; 4,32.

¹⁹ Cf. *1 Cor.* 16,1-4; *2 Cor.* 8-9; *Rm.* 15,25-27.

²⁰ Si raccolsero fondi a favore di giudei di Palestina dall'Acacia, dalla Macedonia e dalla Galazia.

²¹ Cf. *Gal.* 2,10.

²² Cf. *Gc.* 1,27.

²³ 13,3-7. Al profeta competeva anche la distribuzione di risorse ai bisognosi.

tempo metteva in guardia dai predicatori itineranti i quali per non più di due o tre giorni avrebbero potuto ricorrere alle risorse di ospitalità ma poi avrebbero dovuto sostenersi con il proprio lavoro, altrimenti sarebbero stati smascherati come opportunisti²⁴.

2. Il secondo secolo: Plinio, Luciano di Samosata e Celso

2.1. Sembra che la più antica testimonianza pagana sui cristiani contenga un riferimento all'obbligo che costoro contraevano di relazionarsi onestamente con il patrimonio. Si tratta della nota lettera di Plinio²⁵ a Traiano redatta intorno al 111. Qui il *legatus pro pretore* con funzioni di governo nella provincia di Ponto e Bitinia riferì di essere stato coinvolto in processi a carico dei cristiani e di aver conseguentemente sviluppato indagini sul loro conto²⁶. Sua intenzione non fu tanto quella di spargere sangue a cuor leggero quanto quella di indurre delle apostasie. E in realtà numerosi furono coloro che, condotti presso il suo tribunale, intimoriti apostatarono e riferirono su alcuni aspetti del culto cristiano sostenendo la totale assenza di ogni reato. In particolare costoro asserirono, che i credenti in Gesù si impegnavano con un *sacramentum* «ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committeret, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent». Queste ultime due espressioni sembrano particolarmente significative: per un cristiano è un tratto caratterizzante il rispetto dei contratti e il restituire un *depositum* ricevuto. Sorprende il fatto che proprio ciò sia stato messo in rilievo dai processati e abbia colpito il pagano Plinio che ne riferì al suo imperatore. Ritengo che in generale i contenuti del *sacramentum* prestato dai credenti, così come emersi nell'interrogatorio, corrispondano puntualmente alle critiche che sul loro conto circolavano tra i pagani; in questo caso si volle rispondere all'accusa secondo la quale i cristiani sarebbero stati *infructuosi negotiis*, cioè inerti o poco affidabili per quanto concerneva il lavoro e la transazioni commerciali²⁷. Tuttavia è possibile cogliere anche un'altra sfumatura ove si intendesse il *depositum* quale sinonimo della cassa della comunità²⁸; in tal

²⁴ 12,1-5.

²⁵ *Ep.* 10,96 (ed. M. Durry, Collection des Universités de France, Paris 1959, 73-74).

²⁶ Per una lettura generale del documento nel contesto della polemica pagano cristiana cf. R.L. Wilken, *I cristiani visti dai romani*, trad. it., Brescia 2007, 25-60.

²⁷ A questa critica rispose articolatamente Tert., *apol.* 42,1-3 (CSEL 69, 100-101).

²⁸ Così M. Mazza, *Deposita pietatis. Problemi dell'organizzazione economica in comunità cristiane tra II e III secolo*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. IX Convegno Internazionale*, Napoli 1993, 187-216. Non mi sento però di seguire il Mazza laddove (alla p. 197) egli ravvisa nell'orazione 46 di Elio Aristide (*Contro Platone in difesa dei quattro*) un'allusione polemica ai cristiani quando a carico di certa gente si formula

caso la co
avrebbe fi
2.2. Il
tà cristian
nomica cl
Roma, da
domenic
o così des
deva l'ass
di bisogn
circa mez
da l'Afric
dei cristie
loro tesori
honoraria
contrario

l'accusa d
1829, 399)
(*ibid.*, 402-
in Palestir
Rinaldi, *L*
ha come l
trovano in
a scrocco.

²⁶ Pert
interrogat

³⁰ Per i
Berardinc
Di Berard
in questa
come nel
siècle jusq
consegue:
rigetto di
liberalità

³¹ 67,6
la liberali

³² *Apo*

³³ Util
Cristianesi

caso la corretta amministrazione dei fondi appartenenti alla comunità tutta avrebbe figurato come un tratto caratterizzante del buon credente²⁹.

2.2. Il funzionamento della rete di solidarietà messo in atto nelle comunità cristiane nel secondo secolo rientrava nell'ordinaria organizzazione economica che queste di stavano dando³⁰. Esso è attestato, per quanto riguarda Roma, da Giustino. Nella sua prima *Apologia*³¹ dopo aver descritto il culto domenicale egli afferma che chi tra i credenti aveva abbondanza di beni, o così desiderava, donava liberamente consegnando al ministro che presiedeva l'assemblea. Così costui era in grado di provvedere a varie categorie di bisognosi: orfani, vedove, malati, prigionieri, pellegrini. È posteriore di circa mezzo secolo una testimonianza affine di Tertulliano³² la quale riguarda l'Africa e mira a enfatizzare la differenza tra l'economia delle comunità dei cristiani e quella dei *collegia* romani. Questi ultimi, infatti, formavano il loro tesoro dalle contribuzioni mensili di chi vi apparteneva e dalla *summa honoraria* che erano tenuti a versare coloro che rivestivano alte cariche³³. Al contrario la cassa delle chiese derivava da contribuzioni volontarie anche

l'accusa di non restituire quanto ricevuto in deposito (ed. G. Dindorfii, Lipsiae 1829, 399). Il brano di Aristide talvolta messo in riferimento ai cristiani è un altro (*ibid.*, 402-403) il quale, in sé e per sé, si limita a polemizzare con «gli empi che sono in Palestina» nei quali, forse più probabilmente, possiamo ravvisare giudei, cf. G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani, I. Quadro storico*, Bologna 1997, 106 nota 69. Elio Aristide ha come bersaglio i cinici che paragona a uomini bizzarri (asociali giudei?) che si trovano in Palestina e che si collocano, pure loro, al di fuori della *urbanitas* vivendo a scrocco.

²⁹ Pertanto potrebbe conseguire che l'affermazione difensiva degli ex cristiani interrogati sia collegabile a un'accusa del genere.

³⁰ Per una visione generale e con opportuni richiami alle fonti cf., a cura di A. Di Berardino, il cap. 6 ("Aspetti economici e sociali", alle pp. 203-228) di V. Grossi - A. Di Berardino, *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Roma 1984. Non mi interessa in questa sede accertare se i cristiani dei primi secoli abbiano versato la "decima", come nella tradizione giudaica. Ad onta di I. Fasioli, *La dime du début du dixième siècle jusqu'à l'édit de Milan (313)*, in *Lateranum* 49 (1983), 5-24, ritengo che tra le conseguenze della presa di distanze dei cristiani dal giudaismo vi sia stato anche il rigetto di questo istituto. Trovo conferma nell'enfasi sul carattere spontaneo delle liberalità che riscontro nei testi cristiani (cf. più sotto alle note 31-34).

³¹ 67,6 (SCh 507, 310). In 67,1 (SCh 507, 308) egli enfatizza il dovere di esercitare la liberalità da parte di chi era benestante.

³² *Apol.* 39, 5-6 (CSEL 69, 92).

³³ Utili i testi con relativi commenti su questo aspetto in G. Filoramo - S. Roda, *Cristianesimo e società antica*, Bari 1992, 144-155.

non più di
lità ma poi
bbero stati

di contenga
arsi onesta-
a Traiano
verno nel-
in processi
adagini sul
gue a cuor
umerosi fu-
statarono e
: assenza di
: sù si impe-
committe-
este ultime
cristiano è
a *depositum*
vo dai pro-
ratore. Ri-
identi, così
lle critiche
: risponde-
osi *negotiis*,
ransazioni
tura ove si
ità²⁸; in tal

1959, 73-74).

ica pagano
25-60.

, 100-101).

in comunità

IX Convegno

zza laddove

in difesa dei

e si formula

modeste, versate una volta al mese o anche diversamente. Tutto ciò formava l'arca della comunità, equiparata a un *depositum pietatis*³⁴.

Questa macchina di solidarietà non aveva corrispondenti nel mondo classico, 'pagano', e, naturalmente, attraeva l'attenzione sovente malevola degli osservatori esterni i quali si persuadevano che la setta dei cristiani fosse non soltanto celata ma anche dedita a praticare forme di sostegno per chi vi apparteneva che potevano anche tradursi in boicottaggio per chi non ne faceva parte. Insomma la *haeteria* dei cristiani destava il sospetto degli osservatori perché era atipica nel panorama dell'associazionismo dell'epoca: in quanto sodalizio culturale i suoi tratti di segretezza, trovavano conferma nelle *domus* private dove in ore insolite si celebravano le riunioni³⁵, o anche dal culto stesso che era pienamente fruibile solo a coloro i quali al gruppo si erano fatti iniziare attraverso il battesimo. Come se ciò non bastasse il legame di solidarietà tra i membri era palese, si pensi al diffuso appellativo di 'fratello', e al "santo bacio" con il quale ci si salutava; questa solidarietà, inoltre, rivelava un cospicuo risvolto economico a beneficio di chi vi apparteneva se, come già molto per tempo aveva prescritto Paolo, bisognava sostenere economicamente *in primis* "quelli della famiglia dei credenti"³⁶.

Si determinava così un coacervo di *rumores* che non erano certo nuovi poiché erano già da tempo ben diffusi a carico dei giudei³⁷. Però i giudei costituivano un gruppo ben noto, distinto e circoscritto, laddove i seguaci di Gesù erano degli ibridi tendenzialmente pericolosi: prevalentemente non erano giudei ma del giudaismo accettavano molti presupposti di lessico e di pensiero, costituivano un movimento recente, trasversale, aggregante in modo capillare se non aggressivo. In realtà il sistema della loro economia già per quell'epoca antica poteva prestare il fianco a forme degenerative

³⁴ Questo danaro, è sempre Tertulliano ad affermarlo, serviva a provvedere ai poveri, alle sepolture, agli orfani, ai servi invecchiati, ai naufraghi e ai cristiani imprigionati o condannati a motivo della fede.

³⁵ Ciò si spiega considerando che i culti civici (pagani) erano celebrati all'aperto, alla luce del sole, dalla popolazione tutta, con le sue ben note autorità politiche. Al contrario i cristiani si riunivano ai primi bagliori antelucani (Plinio) nelle *domus ecclesiae* private, lontano da osservatori e celebravano un culto la cui parte più saliente era riservata ai soli battezzati. Pertanto essi costituivano una *lucifuga natio* (Min. Fel. 8,4, ed. E. Paratore, Piccola bibl. filosof. Laterza 73, 90); ancora per Rvt. Nam. 1,440 (ed. J. Wigh Duff, The Loeb Classical Library, Cambridge Mass. - London 1934, 802, erano considerati *lucifugi*.

³⁶ Gal. 6,10.

³⁷ Su queste accuse cf. G. Rinaldi, *Contumeliae communes. Circolazione di testi e argomenti nelle controversie religiose di età romana imperiale*, in A. Capone (a cura di), *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III-V sec.)*, Turnhout 2013, 15 e *passim*.

riconducibil
bilità di attr
tesa ad appr
ta sfruttare l

2.3. Per l
delle testimo
mosata. Il pi
dalle casse c
invece saret
ci restituisce
rica a Pereg
suo dire - i
nendone pr
si avvalse ab
lo rendevan
po a causa
un suicidio
Peregrino f
corrompere
gli orfani⁴⁴.

³⁸ Citiam
quale, come
fraudolenter

³⁹ Questa

⁴⁰ Sim. 9,2

⁴¹ *De mor*
Romussi, Mil

⁴² Quest
aderito Pere
di una prece
Peregrino di I
Nuova Profe
i confratelli
fronte a una
caratterizzati

⁴³ Di Per
sono già int
in *Profeti e p*
- E. Cattane
aggiorname

⁴⁴ Quest
riguarda l'u

riconducibili grosso modo ai seguenti due principali profili e cioè alla possibilità di attrarre: 1. guide ecclesiastiche intenzionate a locupletare³⁸; 2. gente tesa ad approfittare di ciò che appariva come una forma di bengodi e pronta sfruttare la buona fede dei cristiani³⁹.

2.3. Per l'epoca della quale stiamo trattando disponiamo a tal proposito delle testimonianze del (giudeo) cristiano Erma e del pagano Luciano di Samosata. Il primo non esitò a denunciare la prassi di diaconi che derubavano dalle casse della chiesa arricchendosi col sottrarre a vedove e orfani quanto invece sarebbe spettato loro⁴⁰. Più interessante è il racconto di Luciano che ci restituisce un punto di vista pagano. Egli dedicò un'intera operetta satirica a Peregrino⁴¹, un eclettico personaggio, un truffaldino esibizionista – a suo dire – il quale si associò a una comunità cristiana della Palestina divenendone profeta ed esegeta; poi conobbe la prigionia e in tale circostanza si avvalse abilmente di ogni generosa forma di solidarietà di cui i confratelli lo rendevano soggetto beneficiario. Peregrino fu poi espulso dal suo gruppo a causa di una trasgressione alimentare⁴² e terminò la sua esistenza con un suicidio teatrale⁴³. Il satirista pagano notò come durante la sua prigionia Peregrino fosse stato assistito dai capi della comunità che erano riusciti a corrompere le guardie per star lì dentro con lui, e poi dalle vedove e dagli orfani⁴⁴ che attendevano in riguardosa attesa di essere ammessi alla sua

³⁸ Citiamo come esempio soltanto il caso del presbitero Valente di Filippi il quale, come possiamo congetturare da Polyc., *ep.* 11 (SCh 10 bis, 190), aveva attinto fraudolentemente dalla cassa della comunità.

³⁹ Questa situazione sembra riflessa in un documento antico come *1 Tim.* 5,8.16.

⁴⁰ *Sim.* 9,26,2 (SCh 53, 342).

⁴¹ *De morte Peregrini*, ora edito con testo greco, trad. ital. e commento da R. Romussi, Milano 2004, 165-211.

⁴² Questo particolare mi induce a congetturare che il gruppo al quale aveva aderito Peregrino era di giudeocristiani, o comunque di credenti ancora rispettosi di una precettistica alimentare. Contro l'ipotesi di I. Ramelli, *Tracce di montanismo nel Peregrino di Luciano?*, in *Aevum* 79 (2005), 79-94 non credo che egli abbia aderito alla Nuova Profezia, e ciò non solo per motivi di cronologia ma anche perché quando i confratelli appresero dell'imprigionamento di Peregrino si avvilirono come di fronte a una triste disgrazia, laddove i montanisti nella loro ansia di martirio erano caratterizzati da un'accettazione entusiastica di queste prove.

⁴³ Di Peregrino in quanto profeta cristiano giudicato dal pagano Luciano mi sono già interessato in G. Rinaldi, *Profetismo e profeti cristiani nel giudizio dei pagani*, in *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, a cura di A. Canfora - E. Cattaneo, Trapani 2007, 112-117 a cui rimando per osservazioni generali e un aggiornamento bibliografico.

⁴⁴ Questa specifica indicazione di Luciano è a mio avviso preziosa per quanto riguarda l'utilizzazione di espressioni tipiche del lessico cristiano da parte di un

ciò formava

nel mondo
te malevola
cristiani fos-
ostegno per
per chi non
tto degli os-
dell'epoca:
o conferma
i³⁵, o anche
li al gruppo
i bastasse il
appellativo
solidarietà,
li chi vi ap-
, bisognava
cedenti"³⁶.

certo nuovi
erò i giudei
i seguaci di
mente non
di lessico e
gregante in
o economia
egenerative

i provvedere
e ai cristiani

ti all'aperto,
ità politiche.
nelle *domus*
e più saliente
tio (Min. Fel.
t. Nam. 1,440
on 1934, 802,

azione di testi
one (a cura
ia (III-V sec.),

presenza. Luciano era anche sorpreso dai δῆπνα ποικίλα che gli venivano offerti. La rete di solidarietà – notava sempre il pagano – era tanto solida da coinvolgere persino gente proveniente dall'Asia⁴⁵ e mandata a spese dei cristiani a dar conforto al venerato martire. In sintesi estrema "...fu così che per Peregrino... giunsero per il suo arresto un gran mucchio di soldi (πολλά χρήματα), da cui riuscì persino a ricavare una bella rendita".

Il punto centrale della critica luciana è la creduloneria dei cristiani i quali sono tanto ingenui da dilapidare le loro sostanze a favore del primo scaltro venuto: "Perciò qualsiasi ciarlatano, qualsiasi imbroglione si presenti loro con le tre tavolette, in breve fra quei poveri ignoranti riesce a fare i miliardi"⁴⁶. Questa critica, a saper ben leggere, è puntuale e ci restituisce un'aspetto dell'economia dei cristiani operante poco dopo la metà del secolo secondo. Quest'ultima era già piuttosto ben definita per quanto riguarda gli *emolumenta* attribuiti ai ministri di culto, il sostegno ai bisognosi e la solidarietà straordinaria in circostanze come quelle rappresentate da Peregrino. Sicuramente qui non ci troviamo di fronte a un'organizzazione precisa e fatta funzionare nei dettagli, anzi nella situazione in cui si muove il Peregrino lucianeo sembra prioritaria l'iniziativa spontanea e la generosità incontrollata. Si pensi, per rimanere in questo preciso torno di tempo, al gesto di un agiato armatore cristiano quale Marcione di Sinope, il quale poté permettersi un'elargizione liberale a favore della comunità cristiana di Roma di ben duecentomila sesterzi⁴⁷. O anche a quel senatore Marcello, cristiano e gran foraggiatore di bisognosi, di cui, sempre in questo secolo secondo, favoleggiavano gli *Atti di Pietro*, ma che poi si era malamente dato a seguire in Roma l'empio Simon mago⁴⁸. Era, tuttavia, ancora lontana la

pagano; infatti bisogna tener presente che la terminologia luciana relativamente a realtà tipiche del cristianesimo è vaga e deriva piuttosto dal lessico dei tiasi dionisiaci.

⁴⁵ L'Asia proconsolare, oltre a essere un territorio fittamente urbanizzato e ricco per risorse e commerci, era terra cristiana per antonomasia, cf. G. Rinaldi, *Pagani e cristiani nell'Asia Proconsolare. Note prosopografiche*, in *Cristiani nell'impero romano*. Giornate di studio. San Leucio del Sannio-Benevento, 22, 29 marzo e 5 aprile 2001, 99-126.

⁴⁶ Luc., *Peregr.* 13-14 (ed. M.D. Macleod, *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, Oxonii 1980, 192).

⁴⁷ Cf. Tert., *adu. Marc.* 4,3 (SCh 456, 78); *praescr.* 30,2 (SCh 46, 127).

⁴⁸ 8,10 (ed. L. Vouaux, *Les apochryphes du Nouveau Testament*, Paris 1922, 278-280). È un testo che leggiamo negli *Actus Vercellenses*; qui è interessante il dialogo tra l'imperatore e il senatore cristiano. Il primo afferma di tenerlo lontano dall'amministrazione delle province per paura che egli le possa spogliare e dar tutto ai cristiani. Quando poi il senatore gli risponde che ogni cosa sua gli appartiene, l'imperatore replica: «Sarebbero mie se tu le custodissi per me. Ma in realtà non sono mie perché tu le dai a chi credi bene, e a quali infime persone!». Qui troviamo

compiuta e
defini nell
finanze ed
no (del 26
loro sottra
legittimazi
siamo riter
re quegli a
come vedr
2.4. Sul
Celso non
tri riguard
dittico pov
che intend
pronuncia

«La senti
mello p:
Dio», è:
platon
buono e

Qui la
ce sarebbe
entra nel p
che pagan

l'eco di du
dell'infima

⁴⁹ Qui
patrimoni e
201 nota 41
singole con
si era avvic
Costantino,
parte delle
dei ministr
L'empire rom
La proprietà
Costantinian

⁵⁰ Lg. 5,7

⁵¹ Or., C
Bologna 19

⁵² Cf. al

compiuta organizzazione episcopale che, a sèguito della *persecutio* di Decio definì nelle comunità gli aspetti disciplinari così come quelli relativi alle finanze ed all'economia. Era anche lontano quel provvedimento di Gallieno (del 260 circa) in virtù del quale la *restitutio* alle chiese dei patrimoni loro sottratti all'epoca della recente persecuzione avrebbe fondato una loro legittimazione a detenere questi stessi *pleno iure* in quanto istituzioni⁴⁹. Possiamo ritenere che gli anni dal 250/260 furono fondamentali per determinare quegli assetti che sarebbero stati alla base dei successivi attacchi pagani, come vedremo a breve, da Porfirio in poi.

2.4. Sulla scorta dei frammenti che possiamo oggi leggere, sembra che Celso non abbia criticato gli aspetti economici della cristianità che, per altri riguardi, egli acutamente osservava. Tuttavia egli ebbe a interessarsi del dittico povertà/ricchezza in riferimento alla religione e ai testi dei cristiani che intendeva combattere. Non gli sfuggì a tal proposito la massima di Gesù pronunciata al giovane ricco. Ecco il testo:

«La sentenza di Gesù contro i ricchi, secondo cui "è più facile per un cammello passare per la cruna di un ago, che per un ricco entrare nel regno di Dio", è stata evidentemente mutuata da Platone⁵⁰; Gesù ha alterato il detto platonico, in cui Platone afferma: "È impossibile per chi è eccezionalmente buono essere al contempo straordinariamente ricco"⁵¹.

Qui la polemica non viene condotta sul piano dei contenuti, come invece sarebbe avvenuto a far data da Porfirio⁵², per quanto ne sappiamo, ma rientra nel più generale tema controversistico dei *furta* di massime sapienziali che pagani e cristiani si rinfacciavano vicendevolmente nei loro dibattiti e

l'eco di due critiche pagane: quella della dilapidazione dei propri beni e l'altra dell'infima condizione sociale dei membri di chiesa.

⁴⁹ Qui sfioriamo il problema annoso della definizione della titolarità dei patrimoni ecclesiastici sul quale cf. la buona bibliografia in M. Mazza, *Deposita pietatis*, 201 nota 41. Certamente con l'editto costantiniano del 313 la chiesa, intendiamo le singole comunità, acquisirono capacità di possesso, ma di fatto già con Gallieno ci si era avvicinati (e di molto) a tale traguardo. Tra l'editto di Gallieno e quello di Costantino, infatti, vi sono quelli dioclezianeî i quali presupponevano proprietà da parte delle comunità poiché ne ordinavano la *traditio* agli ufficiali incaricati da parte dei ministri. Per l'età postcostantiniana è ancora valido J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'empire romain (IVe - Ve siècles)*, Paris 1958, 299-306 da aggiornarsi con P. G. Caron, *La proprietà ecclesiastica nel diritto del tardo impero*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. IX Convegno Internazionale*, Napoli 1993, 217-230.

⁵⁰ Lg. 5,743° (ed. I. Burnet, *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, Oxonii 1906).

⁵¹ Or., CC. 6,16 (SCh 147, 216 = G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani, II. Testi e documenti*, Bologna 1988, n° 575).

⁵² Cf. al paragrafo 3.6.

nei loro scritti⁵³. Gesù, dunque, o, più probabilmente l'evangelista che gli aveva posto sulle labbra questo detto, fu plagiatario da Platone. Lo stesso poteva dirsi per l'altra celebre frase ("...porgi l'altra guancia..."⁵⁴) che altrove sempre Celso accusava di essere derivata dal *Critone* di Platone⁵⁵. Molto più tardi, tra la fine del secolo IV e l'inizio del V, il tema dei plagi da Platone da parte di Gesù tornò di attualità tra i pagani. Ma i tempi erano cambiati: si trattava allora di dimostrare una sostanziale convergenza⁵⁶ tra i corifei delle due religioni e di fondare su tale concordanza un appello affinché le tradizioni religiose antiche non fossero pesantemente represses, come invece stava accadendo a causa di una raffica di *constitutiones* e d'iniziativa di zelanti vescovi *eversores*. Era quella l'epoca in cui l'autore della biografia di Alessandro Severo nella *Historia Augusta*⁵⁷ poteva parlare della serena compresenza nel lalario imperiale di Gesù, Abramo, Orfeo e Apollonio di Tiana. È questo anche il contesto che spiega come mai Ambrogio di Milano abbia avvertito il bisogno di comporre un'opera contro quei pagani i quali sostenevano che i precetti di Gesù erano attinti da Platone (*qui de Platonis libris dominum professisse contendunt*). L'argomento doveva essere tutt'altro che peregrino se Agostino di questo libro sentì il bisogno di procurarsene una copia chiedendola a Paolino di Nola e asserendo scandalizzato che «i fedeli lettori di Platone... hanno avuto il coraggio di affermare che tutti i pensieri del nostro Signore

⁵³ Per gli apologeti cristiani quanto di buono si poteva leggere nella produzione letteraria dei pagani era il frutto di plagio verso il più antico e saggio Mosè: è il tema dei *Furta Graecorum*. Naturalmente dal fronte pagano si asseriva l'esatto contrario, come in questo caso. Comunque un valore condiviso era l'antichità come criterio di verità. La duplice operazione di rivendicare la priorità cronologica di Mosè e di collegare la storia della chiesa - *Novus Israel* con quella dell'Israele antico serviva ai cristiani per scrollarsi di dosso la pernicioso accusa di essere *hesterni*, cioè di appartenere a una religione falsa in quanto di nascita recente posto, appunto, che l'antichità di una dottrina era generalmente valutata come requisito per la sua veridicità, cf. G. Rinaldi, *I cristiani come hesterni. Una riflessione sulle origini del comparativismo storiografico*, in G. A. Lucchetta (a cura di), *Rivedendo antichi pregiudizi. Stereotipi sull'altro nell'età classica e contemporanea*, Università degli Studi di Chieti, Chieti 2002, 49-61.

⁵⁴ *Mt.* 5,39; *Lc.* 6,29.

⁵⁵ Cf. Or., *CC.* 7,58 (SCh 136, 148 = G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 551) e *Pl.*, *Cri.* 49be (ed. I. Burnet, *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, Oxonii 1900).

⁵⁶ In tutt'altro contesto e con diversa finalità Clem., *paed.* 3,36 (SCh 108, 78-80) trattava tra i precetti biblici anche la raccomandazione di *Pl.*, *lg.* 7,801b (ed. I. Burnet, *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, Oxonii 1906); «Non bisogna avere ricchezze né d'oro, né d'argento») dichiarando di accettarla.

⁵⁷ 29,2 (BT, ed. E. Hohl, vol. 1, Leipzig 1927, 273); cf. S. Settis, *Alessandro Severo e i suoi lari*, in *Athenaeum* 50 (1972), 237-251.

Gesù Cristo, che essi sono costretti ad ammirare e celebrare, egli li avrebbe appresi dai libri di Platone»⁵⁸.

2.5. Da un altro interessante frammento⁵⁹ apprendiamo che a Celso non sfuggì la contraddizione tra le esortazioni alla povertà di Gesù e i roboanti proclami del Dio dei giudei che, attraverso Mosè, induceva costoro a perseguire ricchezza, potenza, forza del numero, prevalenza sui nemici⁶⁰.

E non rifletteranno ancora su questo punto? Se i profeti del dio dei giudei hanno predetto che costui sarebbe stato suo figlio, come mai Dio, attraverso Mosè, detta loro come legge di arricchirsi, di diventare potenti, di riempire la terra, di uccidere i nemici, ivi compresi i giovani, e di sterminare tutta la razza, cosa che fa egli stesso sotto gli occhi dei giudei, a quanto afferma Mosè; e oltre a ciò nel caso che non ubbidiscano, minaccia espressamente di trattarli alla stregua di nemici? E come mai suo figlio, l'uomo Nazoreo, detta leggi opposte: che non potrà nemmeno accedere alla presenza del padre il ricco, o chi aspira al potere, o chi ambisce la sapienza o la fama; che bisogna preoccuparsi del cibo o della dispensa non più di quanto non facciano i corvi, o delle vesti meno di quanto facciano i gigli; e che a chi ha colpito una volta bisogna offrire di colpirci un'altra? Mente Mosè o mente Gesù? Oppure il Padre, quando mandava quest'ultimo, si era dimenticato degli ordini impartiti a Mosè? Oppure dopo aver rinnegato le proprie leggi, si è ricreduto e manda un messaggero allo scopo opposto?

Il filosofo ricorda esplicitamente le affermazioni di Gesù al giovane ricco sulla difficoltà per un possidente di accedere alla presenza di Dio⁶¹ o la sua condanna di coloro che aspiravano al potere, o l'esempio di disinteresse per le preoccupazioni materiali dei corvi del cielo⁶², noncuranti del cibo, o dei gigli, noncuranti delle vesti⁶³. Probabilmente Origene, nel formulare la sua risposta, ebbe ragione a ipotizzare che l'avversario pagano avrebbe attinto all'armamentario controversistico di «coloro che sostenevano che il Dio del

⁵⁸ Cf. Avg., *ep.* 31,8 (Nuova Biblioteca Agostiniana 21/1, Roma 1969, 210); *doctr. Chr.* 2,28,43 (Nuova Biblioteca Agostiniana 8, 110-111).

⁵⁹ Cel. ap. Or., *CC.* 7,18 (SCh 150, 52-54 = G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 576).

⁶⁰ Qui individuiamo riferimenti generici ma innegabili a brani biblici quali *Dt.* 15,6; 28,11-12; *Gen.* 8,17; 9,1-7; *Es.* 17,3-16; *Nm.* 21,34-35; *Dt.* 25,19. L. Pélagaud, *Un conservateur au second siècle*, Paris 1879, 406 asserì che Celso avrebbe derivato la conoscenza di questi precetti mosaici dalla viva conversazione con maestri giudei. Ciò non può escludersi, ma comunque il brano attesta da parte del pagano una conoscenza, sia pur indiretta, di motivi scritturistici.

⁶¹ *Lc.* 18,24-25; *Mt.* 19,24.

⁶² *Lc.* 12,24.

⁶³ *Lc.* 12,27; *Mt.* 6,29.

elista che gli
lo stesso po-
che altrove
5. Molto più
a Platone da
cambiati: si
corifei delle
inché le tra-
come invece
ive di zelanti
ve di Alessan-
ompresenza
na. È questo
bia avvertito
enevano che
minum profe-
rino se Ago-
chiedendola
di Platone...
stro Signore

a produzione
osè: è il tema
tto contrario,
come criterio
di Mosè e di
tico serviva ai
ioè di appar-
to, che l'anti-
sua veridicità,
omparativismo
tereotipi sull'al-
ti 2002, 49-61.

, II, n° 551) e
Oxonii 1900).
(SCh 108, 78-
7,801b (ed. I.
<Non bisogna

andro Severo e i

vangelo era diverso dal Dio della legge»⁶⁴, in altri termini a un testo marcionita (forse proprio le *Antitesis*)⁶⁵; il fatto che egli si sia basato sul vangelo di Luca⁶⁶ sembra avvalorare questa ipotesi. Per tale aspetto questo brano va ad aggiungersi ad altri i quali, a mio avviso, dimostrano una circolazione di spunti polemici (in margine alla lettura della Bibbia) tra marcioniti e pagani⁶⁷. Il *focus* di questa obiezione pagana, in ogni caso, sembra essere non tanto la condanna di Gesù della ricchezza⁶⁸ e degli affanni terreni quanto la discordanza tra il suo messaggio e quello del dio giudaico.

3. Il secolo terzo: Porfirio

3.1. I settant'anni circa che separano la composizione del *Discorso veritiero* di Celso (circa 178) da quella della sua confutazione da parte di Origene (circa 248), come s'è già accennato, costituirono per le comunità cristiane un periodo di espansione e di consolidamento: se Celso, esprimendo in una qualche maniera un'esigenza avvertita ai vertici della società, terminava la sua arringa esortando i credenti in Gesù a ritornare a far parte della compagine politica corroborandola con il loro apporto, Origene, in una Cesarea già fittamente abitata da cristiani, poteva asserire che questi ultimi, lungi dal costituire un corpo estraneo e pernicioso per lo stato, ne pervadevano ambiti e strutture. In realtà le persecuzioni a carico dei cristiani, che in questo periodo pur s'erano avute, erano state determinate dall'iniziativa di governatori locali piuttosto che da un editto imperiale specifico, miratamente

⁶⁴ Or., CC. 7,25 (SCh 150, 70).

⁶⁵ Giuliana Lanata in Celso, *Il discorso vero*, a cura di G. Lanata, Milano 1987, 238, ritiene che Celso non abbia avuto presente il testo lucano bensì una fonte marcionita; in ciò la studiosa segue l'ipotesi già formulata da H. O. Schroeder, *Der Alethes Logos des Celsus. Untersuchungen zum Werk und seinem Verfasser mit einer Wiederherstellung des griechischen Textes und Kommentar*, Giessen 1939. Su Marcione e i testi evangelici relativi alla rinuncia dei beni cf. G. Visonà, *Povertà, sequela, carità*, 43-45 e la relazione di M. Girolami in questo stesso volume. Nell'economia del pensiero marcionita la ricchezza era considerata alla stregua di una elargizione del dio creatore, pertanto la sua rinuncia derivava dal disprezzo verso quest'ultimo.

⁶⁶ Lo evinco dal riferimento ai corvi, presente qui in Celso e in *Lc.* 12,24, ma assente in *Mt.*

⁶⁷ Cf. G. Rinaldi, *Contumeliae communes*, 28-31.

⁶⁸ Faccio sin da ora notare la differenza tra due diverse utilizzazioni pagane del medesimo testo biblico, il precetto di Gesù al giovane ricco (*Lc.* 18,24-25 e *Mt.* 19,24): Celso qui punta il dito sulla contraddizione con la precettistica veterotestamentaria, il pagano di Macario di Magnesia (cf. al paragrafo 7.2) trova assurda la condanna della ricchezza in sé e per sé, a prescindere dall'esercizio della virtù che potrebbe esser proprio anche di un uomo agiato.

anticristiano attendere l'e

Dunque :
più agiate de
loro concess
tarono una
assistenza a i
talvolta anch
di questa sit
il *Quis dives*
al pauperisr
biblici, che j
offerta dall'
cioè nelle r
vo ma diper
valutata con
le raccomar
ricchezza vi
dotta semp
novità cristi
prodromo a
nava l'una e
"piani alti"

3.2. Per
sottili come
di marcia" e
desimo: cor
della tradiz
nente divin
colti. Quest
Vittore (18
tentica dell
successivar

⁶⁹ Un tra
fonde con l'e
cf. E. dal Co
cristianesimo

⁷⁰ Per l'e
delle comur
Vetera Christi

anticristiano e concepito con validità generale, editto per il quale dovremo attendere l'età di Valeriano.

Dunque furono anni durante i quali i cristiani penetrarono nelle classi più agiate della società, prosperarono in virtù dell'esercizio delle professioni loro concesse, diedero sostanza economica alle loro comunità e movimentarono una cospicua quantità di danaro per le loro tradizionali esigenze: assistenza a indigenti e vedove, stipendi per il clero e – elemento di novità – talvolta anche vere e proprie iniziative imprenditoriali. Noto 'termometro' di questa situazione lo si ha nella prima età dei Severi, ad Alessandria, con il *Quis dives salvetur* di Clemente⁶⁹, un'opera che voltò decisamente le spalle al pauperismo evangelico ricorrendo sia a un'esegesi allegorica dei brani biblici, che palesemente lo proclamavano, sia alla categoria dell'*adiaphoron* offerta dall'etica stoica. La ricchezza veniva infatti inserita negli *adiaphora*, cioè nelle realtà il cui valore non era di per se stesso negativo né positivo ma dipendeva dall'uso che se ne faceva. L'agiatezza economica era così valutata come condizione per esercitare azioni caritatevoli in sintonia con le raccomandazioni evangeliche. Parallela a questa riflessione su povertà/ricchezza vi fu la ben più impegnativa e generale operazione culturale, condotta sempre da Clemente, la quale mirava a conciliare paideia classica e novità cristiana presentando il miglior percorso della prima come esercizio prodromo all'acquisizione della verità suprema in Cristo. Ciò che accomunava l'una e l'altra sfida era l'intenzione di far penetrare il cristianesimo nei "piani alti" della società.

3.2. Per quanto riguarda le presenze cristiane, Roma⁷⁰ non ebbe menti sottili come ve ne furono ad Alessandria, e tuttavia negli stessi anni il "senso di marcia" della comunità di Teodoto "il coiaio" era per alcuni aspetti il medesimo: contestualizzare il messaggio cristiano con i più prestigiosi *auctores* della tradizione classica, raffinare il testo delle Scritture, ridurre la componente divina della persona di Gesù per renderla più accettabile ai pagani colti. Questo cenacolo incorse nella condanna da parte del vescovo romano Vittore (189-198), ma non scomparve perché interpretava un'esigenza autentica dell'epoca: al suo vertice vi fu poi Teodoro "il banchiere"; il gruppo successivamente ebbe consistenza tale da poter offrire, affinché fungesse da

⁶⁹ Un trattato dove, come sempre nella letteratura dei cristiani, la catechesi si fonde con l'esegesi. Sul ruolo della pericope del giovane ricco in Clemente e Origene cf. E. dal Covolo, *L'episodio del giovane ricco in Clemente e Origene*, in *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del 'giovane ricco'*, Milano 1986, 79-108.

⁷⁰ Per l'epoca della quale stiamo parlando una panoramica generale del profilo delle comunità romane è offerta da M. Simonetti, *Roma cristiana tra II e III secolo*, in *Vetera Christianorum* 26 (1989), 115-136.

un testo mar-
to sul vangelo
esto brano va
ircolazione di
urcioniti e pa-
ra essere non
eni quanto la

discorso veritiero
te di Origene
mità cristiane
mendo in una
, terminava la
: della compa-
i una Cesarea
timi, lungi dal
vadevano àn-
che in questo
ativa di gover-
miratamente

ilano 1987, 238,
nte marcionita;
Der Alethes Logos
Wiederherstellung
testi evangelici
15 e la relazione
o marcionita la
atore, pertanto

n Lc. 12,24, ma

ioni pagane del
-25 e Mt. 19,24):
otestamentaria,
da la condanna
ù che potrebbe

vescovo, centocinquanta danari di stipendio mensile⁷¹ a un certo Natale che nella città godeva gran stima per essere stato un confessore eroico⁷².

D'altro canto anche tra i cristiani del gruppo maggioritario o, se preferite, 'ortodosso' si compivano operazioni economiche di rilievo. È nota la serrata polemica dell'autore dell'*Elenchos* contro Callisto che a noi qui interessa per i suoi aspetti di storia economica. Nell'età di Commodo Callisto era stato schiavo di Carporo, un liberto imperiale con buona posizione a corte; dal suo padrone, appunto, aveva ricevuto una somma da metter a frutto con operazioni finanziarie, e così aveva aperto una *τράπεζα* nella zona della "piscina pubblica" (*Regio XII*), in tale fondo erano poi confluite risorse numerose di vedove e di confratelli cristiani⁷³. Queste somme Callisto le andava prestando ricevendone un interesse con il quale avrebbe dovuto gratificare i risparmiatori che in lui avevano riposto fiducia. Sappiamo come andò a finire: fallimento dell'impresa e rocambolesca fuga in mare di Callisto nel tentativo di mettersi in salvo dall'ira del padrone e dei creditori. Sappiamo del suo inutile tentativo di riscuotere crediti presso una comunità di giudei riunita di sabato, della sua conseguente condanna *ad metalla* in Sardegna e della sua successiva riabilitazione di nuovo a Roma. Da qui il citato vescovo Vittore lo mandò a vivere ad Anzio riconoscendogli un assegno mensile a fronte, possiamo ritenere, di un suo impegno in chiesa. Con Zefirino (199-217) il nostro Callisto fu richiamato a Roma dove ebbe in affidamento la gestione delle *areae sepulturarum* della comunità⁷⁴. Fu il suo trampolino di lancio per la sua elezione alla cattedra episcopale (217-222). Sono note le pagine con le quali Santo Mazzarino⁷⁵, facendo tesoro delle notizie dell'*Elenchos*, ha analizzato la vicenda di Callisto elevandola a momento esemplare della travagliata storia economica tra l'età di Commodo e quella

⁷¹ Pari a seicento sesterzi, cioè 7.200 sesterzi annui. La cifra, in quanto a suo potere d'acquisto, è studiata da Mazzarino, *L'impero romano*, Bari 1974, II, 464, nota 20; essa equivaleva a sei volte lo stipendio di un legionario (senza i donativi) ed è probabilmente per questo suo rilievo che la nostra fonte la precisa.

⁷² Su tutto ciò cf. Eus., *h.e.* 5,28,10 (Sch 41, 76).

⁷³ Insomma Callisto aveva malamente impiegato anche il *depositum* comunitario. Un aspetto interessante, questo, poiché, come fa notare M. Mazza, *Deposita pietatis*, 211-213 nella denuncia dello pseudo Ippolito a carico di Callisto si associa l'accusa di aver violato il *depositum* della chiesa con quella di aver alterato il *depositum fidei* della stessa con l'insegnare la dottrina monarchiana. Nella eresiologia successiva spesso all'eretico (cioè a colui che fa violenza al *depositum fidei*) viene rivolta l'accusa di indebita appropriazione del *depositum* dell'arca comunitaria, cioè di furto.

⁷⁴ Le vicende di Callisto sono narrate dall'autore dell'*Elenchos*, 9,12 (ed. M. Marcovich, *Patristische Texte und Studien* 25, Berlin-New York 1986, 350-356) che gli fu acerrimo avversario.

⁷⁵ *L'impero romano*, Bari 1974, II, 451-469.

dei Severi e r
renza con l'e
funzionamen
favore di chi
getti socialme
di questo sist
addirittura da
quotidiana al
ne i propri b
Ma v'è di più
secondo seco
dere le comu
quale Valeria
le sue legioni
del clero uni
non solo con
e benessere
Tarso bastav
tutt'al più, u
lica⁸⁰. Anche
ne della *Dide*
più di tre gio
3.3. Uno
di Cipriano
che hanno a
zione dell'ep
mento e l'as
visse e oper
e delle succ
Treboniano
cambiament
opere et elemo

⁷⁶ Sulla sc
esaminata da
comportamer
dalla narratic

⁷⁷ Cf. *Act.*

⁷⁸ Cf. *Act.*

⁷⁹ Cf. *Act.*

⁸⁰ Cf. *1 Co*

⁸¹ Cf. più

o Natale che
ico⁷².

o, se prefe-
o. È nota la
noi qui inte-
odo Callisto
a posizione
a da metter
ἀρεζα nella
poi conflu-
este somme
ale avrebbe
fiducia. Sapp-
esca fuga in
drone e dei
i presso una
ondanna ad
a Roma. Da
tendogli un
o in chiesa.
ove ebbe in
⁷⁴. Fu il suo
e (217-222).
ro delle no-
a momento
do e quella

quanto a suo
II, 464, nota
onativi) ed è

comunitario.
deposita pietatis,
ia l'accusa di
um fidei della
essiva spesso
a l'accusa di
to.

9,12 (ed. M.
)-356) che gli

dei Severi e ravvisandovi il sorgere di un'economia ecclesiastica "in concorrenza con l'economia dello stato"⁷⁶. Quali le sue caratteristiche? Intanto il funzionamento, reso ancora più efficiente, di una vasta rete di solidarietà a favore di chi nelle comunità era in indigenza, *in primis* vedove, orfani e soggetti socialmente fragili. Niente di nuovo poiché negli scritti neotestamentari di questo sistema assistenziale tra credenti in Gesù v'è chiara traccia, così addirittura da collegare le origini del diaconato con il servizio di "assistenza quotidiana alle vedove"⁷⁷, per non parlare dell'esemplare mettere in comune i propri beni contro cui si macchiarono gravemente Anania e Saffira⁷⁸. Ma v'è di più nell'economia ecclesiastica che emerge in questo scorcio del secondo secolo e che poi sempre più si perfeziona e si corrobora sino a rendere le comunità stesse dei soggetti ghiotti e appetibili per un imperatore quale Valeriano al quale stava a cuore accaparrare ricchezze a sostegno delle sue legioni. V'era tutto un sistema di stipendi e di gratificazioni a favore del clero unito ad un movimentar danaro che, a saperci fare, produceva non solo conforto ai poveri ma anche opulenza per le chiese oltre che *status* e benessere per i loro ministri. Erano lontani i tempi in cui a un Paolo di Tarso bastava ricorrere al suo mestiere di fabbricante di tende⁷⁹ e invocare, tutt'al più, un sostegno d'ospitalità per chi si dedicava alla missione evangelica⁸⁰. Anche apparteneva a un lontano passato la semplice raccomandazione della *Didaché* in base alla quale il vero profeta non si sarebbe avvalso per più di tre giorni dell'ospitalità di chi l'accoglieva⁸¹.

3.3. Uno specchio della realtà nuova e più evoluta ce l'offrono gli scritti di Cipriano di Cartagine i quali sono successivi a due importanti fenomeni che hanno attraversato il secolo secondo e l'età dei Severi: 1. La trasformazione dell'episcopato collegiale in episcopato monarchico; 2. Il rimodellamento e l'ascesa sociale delle comunità cristiane in età severiana. Cipriano visse e operò intensamente nell'epoca della persecuzione di Decio (250) e delle successive pestilenze e carestie verificatesi durante il principato di Treboniano Gallo (251-253), eventi che fecero da catalizzatore positivo ai cambiamenti dei quali ci accingiamo a parlare. Un suo scritto dal titolo *De opere et elemosynis* fornisce una profonda motivazione teologica alla liberalità

⁷⁶ Sulla scia del Mazzarino e con osservazioni puntuali la vicenda di Callisto è esaminata da M. Mazza, *Deposita pietatis*, 206-212, il quale, tra l'altro, evidenzia il comportamento poco corretto del suo padrone Carpofoforo lasciato però nell'ombra dalla narrazione malevola dello pseudo Ippolito.

⁷⁷ Cf. *Act.* 6.

⁷⁸ Cf. *Act.* 4,32 - 5,16.

⁷⁹ Cf. *Act.* 18,3; *Fil.* 4,10 ss.

⁸⁰ Cf. *1 Cor.* 9,14.

⁸¹ Cf. più sopra alla nota 24.

cristiana che sostanzialmente sosteneva l'economia ecclesiastica. In queste pagine, infatti, si collegava la donazione generosa di danaro all'annoso problema penitenziale il quale (come già nella Roma del *Pastore* di Erma) mirava a individuare le modalità che consentissero al credente di ottenere il perdono per colpe commesse dopo il battesimo. E la soluzione del vescovo di Cartagine era geniale quanto chiara e netta: così come il perdono dei peccati anteriori alla conversione lo si acquisiva tramite le acque battesimali, quello dei peccati commessi successivamente lo si sarebbe ottenuto rendendosi benemeriti con largizioni di danaro e buone opere. Il dotto vescovo non creava dal niente, piuttosto conferiva inquadramento teologico e disciplina nel *modus operandi* a quell'antica precettistica secondo la quale alle buone opere realizzate qui in terra, con elemosine e soccorsi, corrisponde un nostro credito lì in cielo⁸². Quel che Cipriano aggiungeva di suo, e non era certo poca cosa, era la centralizzazione del ruolo della chiesa e del vescovo in tal genere di adempimenti.

Sempre Cipriano ci testimonia della corresponsione a presbiteri da parte del tesoro della chiesa di *divisiones mensurnae* e di *sportulae*, in altri termini di stipendi fissi mensili e donazioni occasionali diverse⁸³. Si tratta di un sistema che gratificava il beneficiario anche tramite quest'ultima voce che costituiva di fatto un conguaglio elargito nelle più svariate occasioni e da soggetti diversi⁸⁴. Altrove lo stesso Cipriano parlò in termini più generici di *stipes oblationes et lucra* a cui miravano membri del clero avidi⁸⁵. Questo sistema presentava forti tratti di affinità con quello che, in questo terzo secolo e oltre, caratterizzava il sostegno a funzionari imperiali che pure si sostanzia-

⁸² Si tratta della cosiddetta «elemosina redentiva» sulla quale cf. R. Garrison, *Redemptive almsgiving in Early Christianity*, Sheffield 1993.

⁸³ Grosso modo qualcosa di corrispondente a quel che avviene in gran parte delle odierne chiese evangeliche dove si distingue tra il sostegno pastorale e l'«offerta d'amore». Le *sportulae* ecclesiastiche, molto probabilmente, sorsero come offerte di cibo da consumare nei pasti comunitari, ma poi si tradussero in offerte di danaro, cf. G. Schöllgen, *Sportulae. Zur Frühgeschichte des Unterhaltsanspruchs der Kleriker*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 101 (1990), 1-20.

⁸⁴ Cf. *Cypr.*, *epp.* 39,5; 1,1 (il ministro cristiano è equiparato al levita dei giudei che vive del suo ministero, ed è gratificato dai *fratres sportulantes*, il vescovo Cipriano ammette a tale sostegno presbiterale due lettori); 34,4 (Cipriano revoca gli emolumenti a due suddiaconi e ad un accolito *lapsi*); 41,2 (ed. C. Moreschini, *Scrittori cristiani dell'Africa romana* 5/1, Roma 2006, 280.82.256.286).

⁸⁵ Nella sua *Ep.* 65,3 (ed. C. Moreschini, *Scrittori cristiani dell'Africa romana* 5/2, Roma 2006, 172) si pone il caso di Fortunaziano, vescovo di Assuras, che dopo aver ceduto durante la persecuzione deciana premeva per riprendere la sua posizione come se niente fosse accaduto. Cipriano qui afferma che costui, come altri, era in realtà attratto dai proventi che derivavano a chi svolgeva il ministero ecclesiastico.

in *salario* ;
tenitore p
diversa a s
esigua, m
dove era s
centomila
di riscatta
ni di barb
profusa m
che erano
il prestigi
rarsi poi r

In og
denaro n
blemi cor
terzo nor
ciprianeo
particolar
sbiteri an
così anch
per inseg
l'usura o
a Ciprian
stato il p
dobbiam

⁸⁶ A ril

⁸⁷ Cf. T

⁸⁸ Non
stato estr
tradizioni
un brano
che lo sca
li impegn
era donat

⁸⁹ L'ef
romana 5/
somma, p

⁹⁰ Cf. 4
Roma 200

⁹¹ Con
ni) di lasc
di Elvira t

in *salaria militiae e sportulae*⁸⁶. L'arca di una comunità faceva da generale contenitore per queste movimentazioni⁸⁷ e doveva dunque avere un'opulenza diversa a seconda della consistenza e della capacità della stessa⁸⁸; talvolta era esigua, ma altra volta era rilevante, come nel caso della nostra Cartagine dove era stato possibile da parte del vescovo Cipriano prelevare la somma di centomila sesterzi da inviare ai vescovi della Numidia settentrionale al fine di riscattare alcuni cristiani che colà erano stati fatti prigionieri da incursioni di barbari dell'entroterra⁸⁹. La carità del vescovo non era genericamente profusa ma era ben mirata: egli tendeva la sua mano verso coloro tra i poveri che erano nella sua sintonia; il sostegno erogato, naturalmente, accresceva il prestigio e l'autorità sua. Ciò è attestato all'epoca della persecuzione, figurarsi poi nella stagione dei favori da parte dello stato!⁹⁰

In ogni caso, lo si sa bene, allora come ora, dovunque v'è traffico di denaro non mancano degenerazioni e corruzioni, e qui non parlo dei problemi connessi all'usura e alle ordinazioni simoniache. La chiesa del secolo terzo non faceva eccezione. Basti leggere il noto sesto capitolo del *De lapsis* ciprianeo. Il quadro qui ritratto è troppo realistico, nel complesso e nei particolari, perché si dica che la denuncia sia letterariamente forzata: presbiteri amanti del bel vivere e a caccia del patrimonio di credenti semplici, così anche persino i vescovi che giungevano ad abbandonare la loro sede per inseguire miraggi di ricchezza in terre lontane⁹¹, oppure praticavano l'usura o andavano a caccia di testamenti ed eredità. Possiamo non credere a Cipriano quando, con accentuato moralismo, asserisce che tutto ciò era stato il portato di una lunga pace oppure la causa della persecuzione, ma dobbiamo ritenere che nel ritrarre questo quadro a tinte fosche non gli

⁸⁶ A rilevarlo è ancora una volta S. Mazzarino, *L'impero romano*, Bari 1974, II, 467.

⁸⁷ Cf. Tert., *apol.* 39,6-7 (CSEL 69, 92-93).

⁸⁸ Non entro qui nella questione del pagamento delle decime che ritengo sia stato estraneo a un cristianesimo antico il quale desiderava far conti separati con tradizioni di tipo giudaico come, appunto, era quella della decima (cf. alla nota 30); un brano come Cypr., *unit. eccl.* 26 (SCh 500, 244-246) vuole a mio avviso soltanto dire che lo scarso coinvolgimento dei membri di chiesa per quanto riguarda le donazioni li impegnava con meno delle decime parte di quanto che nei tempi eroici della fede era donato.

⁸⁹ L'episodio, e la rispettiva *ep.* 62 (ed. C. Moreschini, *Scrittori cristiani dell'Africa romana* 5/2, Roma 2006, 134-138), che fa da biglietto di accompagnamento della somma, probabilmente ebbe luogo nel 253.

⁹⁰ Cf. Cypr., *ep.* 12,2,2 (ed. C. Moreschini, *Scrittori cristiani dell'Africa romana*, 5/1, Roma 2006, 148).

⁹¹ Contro questa consuetudine di alcuni vescovi (ma anche di presbiteri e diaconi) di lasciar le loro sedi e locupletare altrove si pronunciò il canone 19 del Concilio di Elvira (età tetrarchia).

sia stato a cuore denigrare la chiesa, bensì emendarla da colpe tanto gravi quanto reali. Certo la grande discrezionalità di cui si avvaleva il vescovo, che di fatto era il titolare della gestione dell'*arca*, poteva aumentare i rischi di scivoloni⁹². Da ciò le esortazioni a tener distinte nel tesoro di chiesa la parte destinata al sostegno pastorale da quella da utilizzare per la carità verso i bisognosi.

3.4. Se ci spostiamo nella Roma del vescovo Cornelio (251-253), coeva dunque a Cipriano e di poco posteriore alla bufera della persecuzione deciana, rileviamo un'organizzazione ecclesiastica e una connessa movimentazione economica di tutto rispetto. L'elezione alla cattedra episcopale doveva già allora conferire prestigio e una certa agiatezza⁹³ ed a farla da contendenti erano, all'indomani della *persecutio* deciana, da un lato il forbito Novaziano dall'altro il meno dotto ma più concreto Cornelio. Lo scontro fu rilevante e sembrò riproporre le tensioni che s'erano a tal proposito già avute tra l'autore dell'*Elenchos* e Callisto, il primo sensibile alle disquisizioni cristologiche e alle riflessioni sul Logos, il secondo maneggiato ma poi più fortunato nella contesa. È per noi prezioso un ampio frammento della lettera di Cornelio al collega Fabio di Antiochia; il testo, restituitoci da Eusebio di Cesarea⁹⁴, gronda di maldicenze su Novaziano ma c'informa dettagliatamente sulle articolazioni organizzative e sulle azioni di carità che caratterizzavano allora quella "chiesa cattolica":

Non c'è che un solo vescovo... vi sono quarantasei presbiteri, sette diaconi, sette suddiaconi, quarantadue accoliti, cinquantadue esorcisti lettori e ostiari, più di millecinquecento vedove e poveri ai quali tutti provvede il cibo (διατέρεται) la grazia e la benignità del Signore⁹⁵.

Altra lettera di Cornelio fu inviata a Cipriano di Cartagine⁹⁶. Lo scopo era mettere in guardia il collega africano dello sbarco nel suo territorio

⁹² Un testo come *Const. App.* 2,35,3-4 (SCh 320, 258) proibisce al membro di chiesa di vederci chiaro nell'amministrazione delle finanze comunitarie: «Ma tu non chiederai rendimento di conti al vescovo né controllerai la sua gestione per sapere come amministri (i doni), quando, a profitto di chi, dove, se la sua gestione è buona, difettosa o corretta, dal momento che il suo controllore è il Signore Iddio, che gli ha rimesso nelle mani questa gestione e l'ha giudicato degno di una carica sacerdotale così importante».

⁹³ Anche se non come sarebbe stato poi all'epoca del papa Damaso, cf. più oltre alla nota 142.

⁹⁴ *H.e.* 6,43,5-22 (SCh 41, 154-159).

⁹⁵ *Ibid.* 6,43,11 (SCh 41, 156).

⁹⁶ *Cypr., ep.* 50 (ed. C. Moreschini, *Scrittori cristiani dell'Africa romana* 5/1, Roma 2006, 326).

di seguaci di cusato di nu padrona, ch l'aver sottrat deposita non di li a poco, saccheggiate denegatis»⁹⁸

3.5 È ben gnosi dovev di tutto rilie esempio, ch dell'epoca⁹⁹. essere la coe dal *Grundsci Didascalia de ca*. Il primo non solo aff ché non ced beni o traffi viene fatta propria per fondi da pa mo viene rij della comur gina di ques proveniente latria. L'elei se di una ch

⁹⁷ Nicostr: aveva aderito ad altri confe M. Mazza, *D.* comunità ch eretico. Insc (impastate ai

⁹⁸ Cf. *Cyp* 2006, 16-20).

⁹⁹ Diverse di evergetisr

¹⁰⁰ cf. *Cler ministeri nelle*

di seguaci di Novaziano. Tra questi, in particolare, un certo Nicostrato accusato di numerosi crimini tra i quali le ruberie del patrimonio della sua padrona, che egli serviva come amministratore, e, cosa più grave ancora, l'aver sottratto alla chiesa delle somme di danaro non trascurabili (*ecclesiae deposita non modica*) che erano state depositate⁹⁷. Contro costui si scagliò, di lì a poco, pure Cipriano in prima persona, sempre accusandolo di aver saccheggiato la cassa della comunità «et viduarum ac pupillorum depositis denegatis»⁹⁸.

3.5 È ben evidente che tutta questa attività di sostegno al clero e ai bisognosi doveva comportare una movimentazione economica anche in entrata di tutto rilievo, e il fatto doveva suscitare ancor più scalpore se si pensa, ad esempio, che queste forme di carità erano inedite per il mondo romano dell'epoca⁹⁹. Non troppo diversa, anche se decisamente più ridotta, doveva essere la coeva situazione in area siriana intorno alla quale siamo informati dal *Grundschrift* che è alla base della letteratura pseudoclementina e dalla *Didascalia degli Apostoli* redatta in greco ma pervenutaci in traduzione siriana. Il primo testo raccomanda alla comunità di mantenere il suo vescovo non solo affinché possa dedicarsi alla "predicazione salvifica" ma anche perché non ceda alla tentazione di locupletare costituendosi amministratore di beni o trafficando nei commerci. Ecco anche perché la raccomandazione viene fatta valere soltanto a favore di coloro che non dispongono di una propria personale agiatezza¹⁰⁰. La *Didascalia* prevede l'amministrazione dei fondi da parte dei diaconi sotto la sovrintendenza del vescovo. A quest'ultimo viene ripetutamente raccomandato di non trattenere solo per sé i beni della comunità ma di farne parte ai bisognosi. È molto interessante una pagina di questo testo nella quale l'autore vieta con enfasi di accettare denaro proveniente da persone colpevoli di avidità di guadagno, immoralità e idolatria. L'elenco è lungo e dettagliato e proprio ciò ci fa capire come alle casse di una chiesa potevano provenire anche sostanze di provenienza dubbia,

⁹⁷ Nicostrato a Roma aveva coraggiosamente confessato la sua fede cristiana e poi aveva aderito alla comunità di Novaziano; Cipriano (*ep.* 46) gli si era rivolto, insieme ad altri confessori, affinché abbandonasse questo gruppo. Possiamo ipotizzare, con M. Mazza, *Deposita pietatis*, 1993, 212-213, che Nicostrato abbia sottratto i fondi alla comunità che si era messa al seguito di Cornelio reputando costui un pernicioso eretico. Insomma le faccende di soldi si erano mescolate alle lotte dottrinali (impastate anche di rivalità personali).

⁹⁸ Cf. Cypr., *ep.* 52 (ed. C. Moreschini, *Scrittori cristiani dell'Africa romana* 5/2, Roma 2006, 16-20).

⁹⁹ Diverse, infatti, sono da considerarsi nello spirito e nella prassi attuativa gli atti di evergetismo classico su cui cf. alla nota 132.

¹⁰⁰ cf. *Clem. ep.* 5,2-6 (GCS 42, 9); *Hom. Clem.* 3,71,3 (GCS 42, 83), cf. E. Cattaneo, *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997, 704-705.

sospetta o anche palesemente riprovevole¹⁰¹. V'è a tal proposito addirittura una curiosa clausola secondo la quale se un vescovo non può fare a meno di accettare denaro da un reprobato¹⁰², e se questo non è in quantità rilevante, egli dovrà comperarne legna da ardere per sé o per le vedove affinché con tali soldi non si acquisti del cibo¹⁰³.

3.6. Tutta questa materia non poteva lasciare indifferente Porfirio di Tiro il quale si diede a comporre il suo noto scritto con cui reagiva al dilagare del cristianesimo, delle sue dottrine, dei suoi testi, dei suoi valori e della sua economia. In un suo interessante frammento¹⁰⁴ egli accennò, con toni fortemente critici, all'azione di quei pastori d'anime cristiani che circuivano donne di condizione agiata al fine di carpirne i beni. Ecco il brano trasmesso da Girolamo:

«Paolo ha sottomesso tutta la terra, dall'Oceano fino al Mar Rosso. Qualcuno potrebbe dire "tutto ciò lo hanno fatto per interesse (*lucri causa*)". Dice infatti Porfirio: "Gente zotica e miserabile (*rusticani et pauperes*), che non avevano nulla; per mezzo della magia hanno operato qualche miracolo. Ma operare miracoli non è un fatto eccezionale, poiché operarono miracoli anche i maghi d'Egitto in contrapposizione a Mosè; ne operarono Apollonio e Apuleio, e ne fecero un'infinità!". Ti concedo, o Porfirio, che essi abbiano operato i miracoli per mezzo della magia, al fine di "accaparrarsi le ricchezze di donne facoltose (*ut divitias acciperet a divitibus mulierculis*) che essi avevano irrette¹⁰⁵". Questo infatti tu affermi. Ma allora perché sono morti? Perché sono stati crocifissi?».

¹⁰¹ *Did. Apost.* 18 (CSCO 408. *Scriptores Syri* 180, 162-164); l'elenco è lungo, vedine la traduzione con commento in E. Cattaneo, *Il sostentamento*, 688, esso comprende: ricchi (in posizione di autorità) che imprigionano, trattano male i servi, tiranneggiano le comunità, uomini corrotti, coloro che abusano del loro corpo, amministratori infedeli, avvocati privi di senso di giustizia, giudici non imparziali, fabbricanti di idoli, artigiani che lavorano l'oro, l'argento e il bronzo truffaldinamente, esattori iniqui, coloro che assistono a spettacoli, commercianti che alterano i pesi, osti che mischiano il vino con l'acqua, soldati malfattori, spie, autorità romane che hanno operato o sparso sangue ingiustamente, chi vessa i poveri e i contadini, idolatri e usurai.

¹⁰² Con ogni probabilità una persona compresa nelle categorie elencate alla nota precedente.

¹⁰³ 18 (CSCO 408. *Scriptores Syri* 180, 167).

¹⁰⁴ Porph., *Chr. fr.* 4 Harnack (= G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 123).

¹⁰⁵ Qui Porfirio collega una prassi che condanna per l'età sua con comportamenti che attribuisce a personaggi di età apostolica, in particolare a Paolo; non saprei dire se le "donnette facoltose" a cui allude costituiscano un qualche riferimento a credenti agiate di cui danno notizia gli scritti neotestamentari, cf. più sopra alla nota 10.

La critica
mulata, che
citato edito
spicuo e leg
diocleziane
preoccupati

È inoltra
da questa s
bra, compo
anno 390 n
ve¹⁰⁹, tende
membri de
ni, mirava
denunziato
della conve
ciare il *pro*
a benefic
causticità
to corrobo

¹⁰⁶ Cf. E
successiva è
cimiteriali,
Fu per i cr
poiché gli s
suo Costan
del contem

¹⁰⁷ *Tract.*

¹⁰⁸ *CTh* 1

¹⁰⁹ Cf. al

¹¹⁰ Le ci
alla ricca F
de l'Univer
Ebridia, *ep.*
120-163); al
di dare tutt
superstite c
Roma intor
sociale e spir
e i miei rili
405-414.

La critica di Porfirio va collocata nel contesto storico in cui venne formulata, che è quello determinato dalla pace di cui godé la chiesa tra il già citato editto di Gallieno (260 circa), che avviò la costituzione di un più cospicuo e legittimo patrimonio ecclesiastico¹⁰⁶, e il primo editto persecutorio diocleziano (303 d.C.) che intese reagire a una chiesa la quale ostentava preoccupanti segni di radicamento e di agiatezza.

È inoltre significativo il fatto che sia stato Girolamo a rimanere colpito da questa specifica osservazione del suo avversario; egli infatti, come sembra, componeva il trattato esegetico¹⁰⁷ che ce la trasmette in quello stesso anno 390 nel quale veniva promulgata una legge¹⁰⁸, su cui torneremo a breve¹⁰⁹, tendente ad arginare il fenomeno dell'incauta donazione di beni ai membri del clero da parte di donne anziane, una norma che, in altri termini, mirava a contrastare proprio il fenomeno che Porfirio aveva a suo tempo denunciato. Lo stridonense, inoltre, era stato in prima persona catalizzatore della conversione di ricche dame romane al cristianesimo e del loro abbracciare il *propositum* monastico con la conseguente alienazione dei loro beni a beneficio di opere ecclesiastiche¹¹⁰. Girolamo doveva dunque avvertire la causticità dell'accusa pagana e forse ebbe timore che essa avrebbe potuto corroborare i rilievi malevoli che provenivano allora anche da parte di

¹⁰⁶ Cf. Eus., *h.e.* 7,13 (SCh 41, 187-188); lo storico qui accenna anche a una successiva *diáταξις* imperiale la quale, in virtù della *restitutio* ai vescovi delle aree cimiteriali, avviava il processo di consolidamento delle proprietà ecclesiastiche. Fu per i cristiani una svolta epocale che Eusebio non celebrò col rilievo dovuto poiché gli stava piuttosto a cuore il magnificare la successiva e similare azione del suo Costantino, ma che traspare dall'entusiasmo che trasuda da alcuni frammenti del contemporaneo Dionigi d'Alessandria, cf. *ibid.* 7,23 (SCh 41, 200-201).

¹⁰⁷ *Tract. in psalm. LXXXI* (CCL 78, 89).

¹⁰⁸ *CTh* 16,2,27 (SCh 497, 170-174).

¹⁰⁹ Cf. al paragrafo 6.2.

¹¹⁰ Le citazioni potrebbero essere numerose. Valga come esempio l'esortazione alla ricca Furia a lasciare tutti i suoi beni alla chiesa, *ep.* 54 (ed. J. Labourt, Collection de l'Universités de France, Paris 1953, 25-41); lo stesso all'aristocratica gallo romana Ebridia, *ep.* 120 (ed. J. Labourt, Collection de l'Universités de France, Paris 1953, 120-163); al ricco Giuliano, che aveva perso due figlie, al quale Girolamo consiglia di dare tutto ai poveri o, al massimo, di dividere per tre dando una parte alla figlia superstite e le altre (spettanti alle due defunte) alla chiesa. Sul cenacolo raccolto a Roma intorno a Girolamo e i suoi ideali ascetici cf. S. Jannaccone, *Roma 384. Struttura sociale e spirituale del gruppo geronimiano*, in *Giornale Italiano di Filologia* 19 (1966), 32-48 e i miei rilievi, specialmente prosopografici, in G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I, pp. 405-414.

cristiani che non condividevano la propaganda ascetica, tanto nei principi ispiratori quanto negli esiti¹¹¹.

Il passaggio di beni dai legittimi detentori alla disponibilità di pastori e chiese dovè talmente colpire Porfirio che egli lo ritenne un tratto caratterizzante già dell'azione missionaria dei primi apostoli.

Si nota, tra l'altro, come il pagano qui avanzi anche l'accusa diffusissima e generica di ricorso alla magia e come Girolamo risponda avvalendosi dell'argomento del martirio come suggello di verità. Il quadro abbozzato da Porfirio può meglio intendersi alla luce di quella teologia penitenziale tracciata da Cipriano (della quale abbiamo già parlato¹¹²) che individuava nella donazione di beni materiali, quali elemosine e buone opere ecclesastiche, il modo per acquisire il perdono dei propri peccati. Lo stesso vescovo cartaginese l'aveva esemplificata in modo inequivocabile quando nell'undicesimo capitolo del suo *De habitu virginum* ammaestrava le ricche donne cristiane a far uso caritatevole di loro beni, anzi a destinarli in modo da provvedere nello stesso tempo alla loro salvezza.

4. Giuliano imperatore

L'*Adversus Galilaeos* di Giuliano costituisce il punto di confluenza di precedenti filoni di controversia anticristiana¹¹³ ma presenta anche molteplici spunti originali che sono da connettersi alle peculiarità dell'autore e del contesto storico nel quale egli operò. È evidente che al suo profilo di intellettuale Giuliano affiancò anche quello di imperatore, cioè di persona ben consapevole dei movimenti che interessavano la società e l'economia. Questi caratteri riguardano anche le non poche riflessioni che egli sviluppò in merito al dittico povertà/ricchezza in riferimento ai cristiani.

¹¹¹ Le critiche di cristiani al monachesimo non intesero colpire soltanto i suoi eccessi ma spesso anche i suoi presupposti dottrinali e scritturistici, si pensi a Elvidio, Gioviniano e Vigilanzio contro i quali si scagliò lo stesso Girolamo e, in area antiochena, agli *oppugnatores* confutati da Giovanni Crisostomo. Non è difficile immaginare che vi furono convergenze di fatto tra pagani e cristiani di fronte al fenomeno, spesso sconcertante per entrambi, di rampolli di famiglie notabili e agiate i quali abbandonavano con i loro beni anche la loro storia, frustrando le speranze e le attese genitoriali.

¹¹² Cf. al paragrafo 3.3.

¹¹³ Lib., *or.* 18,178 (ed. A. F. Norman, The Loeb Classical Library, London-Cambridge Mass. 1969, 396) parla del debito di Giuliano verso "il vecchio di Tiro", cioè Porfirio. Su Giuliano e i precedenti polemisti anticristiani cf. le mie brevi osservazioni in G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I, 208-210.

4.1. Il te
di Dio¹¹⁴ ver
seni¹¹⁵ che è
perpetrata
co valentin
ne anche c
"imbaldanz
causa delle
suo interve
assegnazio
tale occasi
impono lor
facilmente
di caustica
e non sian
4.2. Più
(Lc. 12,33)

Ascoltate
ai poveri
re un or
potrebbe
zione ch
sun pop
anche se
trovare i

¹¹⁴ I rife:
19,21; Mc. 14

¹¹⁵ Iul.,
196-197).

¹¹⁶ Prop
del prefett
e ricercato
dell'intellet
del Περὶ θεῶν

¹¹⁷ Iul.,
testo è per
anche una
Teodoro di
Gr. 20 del s
polemica di

4.1. Il tema evangelico del rifiuto della ricchezza per entrare nel regno di Dio¹¹⁴ venne ripreso ironicamente da Giuliano nella sua *Epistola agli edesseni*¹¹⁵ che è, probabilmente, del 362. Occasione della missiva fu la ruberia perpetrata dalla comunità ariana di quella città ai danni di quella gnostico valentiniana. Quest'ultima doveva essere più modesta, in considerazione anche del carattere elitario della setta, mentre quella degli ariani era "imbaldanzita dalla ricchezza", come nota l'imperatore, probabilmente a causa delle benevolenze usatele dal suo predecessore Costanzo II¹¹⁶. Con il suo intervento Giuliano dispose il sequestro dei beni degli ariani e la loro assegnazione all'esercito (se moneta) o al fisco imperiale (se proprietà). In tale occasione egli ricordò «la loro legge più degna d'ammirazione (che) impone loro di rinunciare a quello che possiedono per poter seguire più facilmente la strada che porta al regno dei cieli» e pertanto, con buona dose di caustica ironia, dispose i sequestri affinché «divenuti poveri rinsaviscano e non siano esclusi da questo regno celeste a cui ancora aspirano».

4.2. Più articolata e puntuale è la critica a questo stesso precetto gesuano (Lc. 12,33) che leggiamo nell'*Adversus Galilaeos*:

Ascoltate una bella e civile raccomandazione: «Vendete i vostri beni e dateli ai poveri; procuratevi ricchezze che non si deteriorano». Chi può pronunciare un ordine più civile di questo? Se infatti ti dessero ascolto tutti, Gesù, chi potrebbe essere il compratore? Chi può approvare una simile raccomandazione che, una volta impostasi, non lascerebbe possibilità d'esistenza a nessun popolo, a nessuna città, e nemmeno a una sola famiglia? È poi chiaro anche senza dirlo, se in una città vendono tutti insieme, non si potrebbe trovare un compratore¹¹⁷.

¹¹⁴ I riferimenti non sono esplicitati ma risultano chiari, cf. Lc. 12,33, e poi Mt. 19,21; Mc. 10,21; Lc. 18,22. Inoltre: Lc. 11,41; 14,33.

¹¹⁵ Iul., *ep.* 115 (ed. J. Bidez, Collection de l'Universités de France, Paris 1960, 196-197).

¹¹⁶ Proprio in questo contesto s'inquadra la destituzione da parte di Giuliano del prefetto del pretorio d'oriente Helpidius (*PLRE* I, 423), devoto ai monaci e ricercatore dei loro miracoli, e l'insediamento in quella importante carica dell'intellettuale pagano Salutius sul quale cf. G. Rinaldi, *Sull'identificazione dell'autore del Περί θεῶν καὶ κόσμου*, in *KOINΩNIA* 2 (1978), 117-152.

¹¹⁷ Iul., *Gal.* fr. 100 Masaracchia (= G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 455); il testo è pervenuto grazie a Phot., *quaest. Amphil.* 101 (*PG* 101,616-617) ne abbiamo anche una versione un po' più breve ma sostanzialmente concordante da parte di Teodoro di Mopsuestia riportata nella catena al vangelo di Luca (Cod. Vat. Palat. Gr. 20 del sec. XIII) la quale è studiata da A. Guida, *La rinuncia evangelica ai beni: la polemica di Giuliano e la replica di Teodoro di Mopsuestia*, in *Sileno* 10 (1984), 277-287.

Notiamo che il filosofo imperatore non fa leva sugli aspetti contraddittori del precetto (come già Celso¹¹⁸) o su accuse *ad personam* (come già Porfirio¹¹⁹), ma denuncia la generale impossibilità di metterlo in pratica, insieme alla sua intrinseca perniciosità per quanto attiene alla famiglia, alla città, alla *res publica*, cioè ai cardini della società antica. Rileviamo anche che qui Giuliano ha presente un depauperamento che semplicemente polverizza la proprietà ma che non ancora determina la costituzione e l'accrescimento di nuovi centri d'accumulazione e di potere quali sarebbero stati i monasteri. Ma su questo aspetto ritorneremo a suo tempo.

L'episodio evangelico del giovane ricco e, più in generale, la presenza tra i cristiani di persone abbienti avevano molto per tempo posto problemi agli esegeti e ai pastori d'anime¹²⁰. Potremmo iniziare con un testo molto antico, l'*Epistola di Giacomo*¹²¹, dove si raccomanda di non conceder soverchio riguardo in chiesa a chi vi entrava da uomo χρυσοδακτύλιος a scapito di chi si presentava πτωχός e ῥυπαρός. Il tema fu affrontato poi nell'età di Commodo da Ireneo di Lione¹²² e, non molto dopo, nella prima età dei Severi, da Clemente Alessandrino nel suo ben noto *Quis dives salvetur*. Come abbiamo già accennato, senza mezzi termini egli aveva sostenuto che l'episodio del giovane ricco andava interpretato allegoricamente; in particolare le ricchezze da cui bisognava liberarsi non erano certo quelle materiali bensì i vizi che funestano l'anima¹²³.

¹¹⁸ Il quale aveva contrapposto cotanta mite sobrietà alle roboanti esortazioni di Mosè a procacciarsi beni e potenza terrena, cf. al paragrafo 2.5.

¹¹⁹ Cf. al paragrafo 3.6.

¹²⁰ Lo studio dei testi cristiani che s'interrogano in merito può utilmente partire dalle due note antologie: M. Todde - A. Pieri, *Retto uso delle ricchezze nella tradizione patristica*, Milano 1985; M. G. Mara, *Povertà e ricchezza nel cristianesimo primitivo*, Roma 1991².

¹²¹ 2,2.

¹²² Il tema della liceità da parte dei cristiani di possedere beni e, al contrario, del rischio di regredire a una condizione di vita ferina ove mai se ne fossero privati del tutto, era stato già trattato nella precedente età di Commodo da Ireneo, *haer.* 4,30,1 (Sch 100, 770) partendo dall'esegesi tipologica di Es. 12,35-36 dove si afferma che gli ebrei in fuga dall'Egitto portarono con loro beni provenienti da questa terra. Il brano era stato oggetto di critiche da parte di cristiani radicali ma la sua opportuna esegesi aveva consentito a Ireneo di anticipare il compito che sarebbe stato poco dopo di Clemente Alessandrino: se i cristiani (di cui i giudei in fuga erano il 'tipo') non avessero derivato dal loro passato strumenti di benessere come avrebbero poi potuto esercitare la carità? Per tale via si voleva dimostrare che non è la ricchezza in sé ad essere pernicioso bensì il suo cattivo uso, da ciò la liceità del possesso di beni materiali per un cristiano autentico.

¹²³ 11 (Sch 537, 128).

La chie
da tempo
stagione ge
Essa cercav
seguendo i
elevati. Sol
co nelle su
tiochia di
chi intend
una lettura
damento.

4.3. Le
dunque, v
questi trov
genericam
forte preo
mia che st
grandi ins
l'economia
serita nel
gli asceti c

Da molt
anche d
La magg
ogni co
accomp
stema u
voi pret
quella c
però pe
vagabor
sfrontat

¹²⁴ Il div
ressò il pen
pauperism
è prova an
minazione
l'esatta etir
inesistente

¹²⁵ Ques

¹²⁶ Iul.,
1963, 70).

La chiesa dell'inoltrato secondo secolo e dell'età severiana aveva già da tempo decisamente voltato le spalle all'atteggiamento della primissima stagione gesuana, ancora pervaso dal pauperismo di stampo apocalittico¹²⁴. Essa cercava ora un suo compiuto inserimento nella società romana, perseguendo una politica d'accomodamento e d'integrazione verso i ceti più elevati. Soltanto nel secolo quarto, con l'esplosione del fenomeno monastico nelle sue forme più radicali, specialmente in Egitto e d'intorno all'Antiochia di Giuliano, si sarebbe riproposto il tema della rinuncia ai beni per chi intendeva perseguire la perfezione cristiana e sarebbe tornata in auge una lettura esasperatamente letteralista dei brani biblici che ne erano a fondamento.

4.3. Le critiche giuliane in materia di povertà/ricchezza dei cristiani, dunque, vanno anche ad arricchire il dossier dei testi antimonastici. Tra questi troviamo un'invettiva contro coloro che sono detti 'apotactiti'¹²⁵ (o, genericamente 'rinunciatari'). In questo caso però mi sembra di ravvisare la forte preoccupazione dell'imperatore per un tipo nuovo e inedito d'economia che sta per affermarsi, quella monastica, appunto, la quale, con le sue grandi *insulae* inserite in un contesto di recessione, avrebbe caratterizzato l'economia del medioevo che bussava alle porte. L'invettiva giuliana è inserita nel contesto della sua polemica contro i cinici ai quali egli equiparò gli asceti cristiani:

Da molto tempo io vi ho affibbiato questo soprannome ed ora credo bene anche di scriverlo. 'Rinuncianti' li chiamano gente siffatta gli empì galilei. La maggior parte di costoro rinuncia a poca cosa per portarsi via molto anzi ogni cosa da tutte le parti e per di più si procacciano onori, cortei che li accompagnano e complimenti. Qualche cosa di simile è anche il vostro sistema tranne forse il cavar danari... Il motivo è forse che nulla può esser per voi pretesto per esigere speciosamente tasse (φορολογεῖν) come fanno essi, quella che non so come chiamano elemosina (ἐλεημοσύνη). In tutto il resto però perfettamente vi assomigliate. Avete abbandonata la patria come quelli, vagabondate dovunque e date molestia al mio accampamento ben più e più sfrontatamente di quelli¹²⁶.

¹²⁴ Il divorzio tra chiesa e sinagoga, insieme al processo di ellenizzazione che interessò il pensiero cristiano portò a una sostanziale presa di distanze da quel radicale pauperismo rinunciatario presente nelle correnti apocalittiche del giudaismo. E ne è prova anche il fatto che gli eresiologi non compresero il significato della denominazione "ebionita", propria di una corrente giudeo cristiana, disconoscendone l'esatta etimologia, che riconduceva al concetto di 'povero', per fantasticare su un inesistente Ebion, fondatore del gruppo.

¹²⁵ Questa è la più antica attestazione di questa denominazione che si possa leggere.

¹²⁶ Iul., or. 7 (c. Heracl.), 224a-c (ed. G. Rochefort, Coll. Univ. de France, Paris 1963, 70).

Il profilo degli asceti cristiani qui è caratterizzato ancora peggio di quello dei pur deprecabili cinici. Ambedue i gruppi sono costituiti da uomini senza patria, ma i primi sono bravi nel raccogliere soldi adducendo motivazioni d'ordine teorico e, in forza di queste, sono ancora più fastidiosi con il loro questuare negli accampamenti¹²⁷. Qui sembra che il pagano attesti un incipiente (ma già vistoso) processo di accumulazione di beni da parte delle comunità di asceti cristiani; e non si tratta soltanto di possedimenti ma di tutta una potenza in termini di immagine, radicamento, influenza: i monaci, rinunciando a "poca cosa (μικρά)" ottengono parecchio (πολλά), cioè si procacciano la fruibilità di tutti i beni comunitari e, inoltre, onori, cortei, complimenti. Connessa a questa constatazione dobbiamo ricordare l'altra, sempre giuliana, secondo la quale questa nuova economia presenta un tratto filantropico: la cura per i poveri, che procaccia consensi ai cristiani e giova fortemente alla loro espansione missionaria. Giuliano parlando ad Arsacio, sommo sacerdote pagano della Galazia, elencò i tre fattori che determinavano a suo avviso il successo della religione cristiana; tra questi aveva il primo posto¹²⁸ la cura verso i poveri, qui detta "filantropia verso gli stranieri". A parte l'incipiente economia monastica, all'imperatore non doveva sfuggire il fatto che i vescovi cristiani avevano, da Costantino in poi, accumulato un carico di competenze e di privilegi, anche di natura economica, tale da costituirli arbitri e patroni fra i cittadini anche nella sfera dei rapporti con il potere.

Possiamo affermare che la critica di Giuliano al monachesimo in quanto esercizio di rinuncia dei beni¹²⁹ si pone tra un precedente filone che si limita a denunciare la perniciosa polverizzazione di beni da parte dei nuovi asceti, perché è questa che conosce, e uno nuovo, che con lui s'inaugura, il quale prende di mira non solo l'assurdità della rinuncia ai beni ma anche, e direi principalmente, la contestuale costituzione di nuovi centri di potere economico: i monasteri. È il filone attestato e reso ancora più esplicito, ad esempio, in autori quali Libanio e Zosimo. Il primo che accusava i monaci di appropriarsi delle terre dei contadini semplicemente dichiarandole 'sacre'¹³⁰ e il secondo il quale affermava che «i monaci si sono appropriati

¹²⁷ Per un commento generale al brano cf. G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I, 321-322.

¹²⁸ Seguono la cura nel seppellire i morti e una simulata austerità, cf. Iul., *ep.* 84 (ed. J. Bidez, Collection de l'Universités de France, Paris 1960, 144-147).

¹²⁹ Lascio da parte i numerosi altri aspetti del fenomeno monastico che costituirono oggetto di critica da parte di Giuliano così come di numerosi altri autori pagani, cf. in generale G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I, 319-354.

¹³⁰ Cf. *Or.* 30,11 (ed. A.F. Norman, The Loeb Classical Library, Cambridge Mass. - London 1977, 110).

di molta terra quasi tutti»¹³¹

4.4. La rivista ridursi allo spazio per la alcuni storici pagana". Qu nel più genere di solida for pietas verso il

In realtà nee alla trad di uomini di distribuzioni ludi) avevano per le plebi mai a quel c di "stato soc forme di car deva i loro v o anche ver Brown¹³³, l'a anche, e in r del potere. S a una gran c quasi invisib no. Vi fu all quello del v della chiesa della città tu ratore, con mata in sicu opere di car e i leccari d per le cure mani alla bi

¹³¹ Cf. 5,23

¹³² Utili i t 157-169.

¹³³ P. Bro

di molta terra e con il pretesto di distribuirla ai poveri, hanno reso poveri quasi tutti»¹³¹.

4.4. La riflessione di Giuliano sul tema povertà/ricchezza non può tuttavia ridursi alle sue critiche rivolte a precetti evangelici o a incipienti affermazioni monastiche di cui s'è or ora detto. Infatti egli tentò di ricavare ampio spazio per la cura dei poveri nel contesto della sua riforma religiosa che ad alcuni storici è sembrata un vero e proprio tentativo di fondare una "chiesa pagana". Questo esercizio fu a cuore all'imperatore, ed egli infatti lo inserì nel più generale concetto di 'filantropia' che allora, agli occhi di un uomo di solida formazione classica, comprendeva la cultura, l'arte del vivere, la *pietas* verso il divino.

In realtà attività di evergetismo a favore dei bisognosi non erano estranee alla tradizione romana¹³², vuoi da parte degli imperatori, vuoi da parte di uomini di rilievo che così si costituivano *patroni*. Le sporadiche generose distribuzioni di derrate alimentari (l'*annona*, per non parlare dell'offerta di *ludi*) avevano tra i loro principali scopi quello di costituire valvole di sfogo per le plebi urbane o strumenti di consenso *ad personam*. Ma non si giunse mai a quel che potremmo definire, con terminologia *a posteriori*, a una sorta di "stato sociale". I cristiani, al contrario, assunsero ed esercitarono le loro forme di carità come qualcosa di consuetudinario. E ciò sempre più rendeva i loro vescovi autentici *patroni* e calamitava il consenso verso costoro o anche verso il gruppo che essi capeggiavano. Come ha dimostrato Peter Brown¹³³, l'amore dispiegato dai vescovi del secolo quarto verso i poveri era anche, e in modo formidabile, un *instrumentum* d'acquisizione e di gestione del potere. Si trattava di occupare un vuoto sociale dando qualifica e profilo a una gran quantità di gente (poveri, malati e marginali) che risultava allora quasi invisibile poiché non afferiva a nessun preciso raggruppamento urbano. Vi fu allora una sorta di dialettica tra l'evergetismo dei ricchi cristiani e quello del vescovo. Fu quest'ultimo a costituirsi come autentica proiezione della chiesa e la voce del vescovo si dimostrò atta a rappresentare le istanze della città tutta risuonando, anche di fronte ai governatori locali e all'imperatore, con quella *parresia* che connotava un'autorità che s'era già trasformata in sicuro esercizio di potere. Si pensi ad alcune categorie di addetti ad opere di carità che erano al servizio del vescovo: i *parabalani* d'Alessandria e i *lecticari* d'Antiochia, ad esempio, vere e proprie milizie atte ora a servire per le cure dei malati o per le sepolture, ora, sempre più spesso, a menar le mani alla bisogna.

¹³¹ Cf. 5,23,4 (ed. F. Paschoud, Collection de l'Universités de France, Paris 1986, 35).

¹³² Utili i testi e il commento in G. Filoramo - S. Roda, *Cristianesimo e società antica*, 157-169.

¹³³ P. Brown, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, trad. it., Bari 1995, 130 ss.

Nell'ampia epistola 89b Giuliano sembra aver presente tutto ciò. Il suo testo è rivolto a Teodoro, nominato sommo sacerdote (pagano) dell'Asia, e presenta i tratti di una 'enciclica' dove egli, da *pontifex maximus*, fornisce direttive sull'organizzazione del culto tenendo presente le caratteristiche di un'epoca in cui bisognava fare i conti con il dilagante cristianesimo. Nella lettera l'imperatore filosofo si pose anche il problema generale di quale fosse la causa della piaga della povertà e se gli dèi non fossero stati in vario grado responsabili di questa¹³⁴. Egli senza esitazione attribuì l'origine della povertà non al volere della divinità ma a semplici meccanismi d'accomodamento sociale che vedono protagonisti gli uomini con la loro generale e insanabile avidità di danaro che li caratterizza e che li porta a infierire specialmente su chi è più debole o più disinteressato alle realtà materiali. È dunque una nostra vergogna nei riguardi degli dèi, osservava l'imperatore filosofo, il permettere che spesso a patire siffatta situazione siano uomini che rimangano poveri perché lo sono nati o "perché per grandezza d'animo non bramano la ricchezza". Da ciò derivava il precetto che Giuliano, con toni quasi evangelici, formulò al destinatario della sua epistola e, tramite lui, a tutti i devoti (pagani):

Vedendo costoro (= i poveri), i più ne rimproverano gli dèi. Ma non sono gli dèi gli autori della loro povertà: l'insaziabilità nostra, di noi che già possediamo, è causa per gli uomini di un'immagine non veritiera degli dèi e per gli dèi di un ingiusto rimprovero...

Chi, infatti, è mai diventato povero per aver dato parte dei suoi beni al suo prossimo? Io che spesso sono stato prodigo con i bisognosi, ne ho ricevuto un profitto moltiplicato, sebbene io sia un mediocre affarista, e non mi sono mai pentito della mia prodigalità. Non parlo del presente ... ma quando era ancora un privato cittadino ... mi fu conservata intera l'eredità di mia nonna, tenuta arbitrariamente da altri, mentre del poco che avevo spendevo e distribuivo ai bisognosi.

Bisogna dunque far parte delle proprie ricchezze a tutti gli uomini, ma con maggiore libertà agli uomini onesti; agli indigenti e ai poveri in modo sufficiente alla loro necessità. Direi anche, sebbene ciò possa sembrare un paradosso, che sarebbe atto pio, dare abiti e nutrimento anche ai nemici¹³⁵.

Il contesto nel quale è contenuta quest'ultima raccomandazione, che nella sua chiusura potrebbe presentare assonanze evangeliche, presenta a mio avviso comunque una filigrana indubbiamente anticristiana. E ciò per almeno due motivi. Giuliano infatti asserisce che nessuno si è impoverito

¹³⁴ Il tema dell'origine della povertà e della relativa responsabilità di Dio è al centro di due *quaestiones* riportate dall'Ambrosiaster sulle quali cf. al paragrafo 7.6.

¹³⁵ Iul., *ep.* 89b, 290d (ed. J. Bidez, Collection de l'Universités de France, Paris 1960, 158).

perché ha do
implicita con
denunciata in
citano casi co
li condannan
stiani la rinu
quasi un mor
che il sostegr
società dal ca
sostegno che
dezza d'anim
della concret
osservazione
stocratico' di
della religios
la conseguen
vedremo nel
un esempio t
spresione ch

5. *Le urge*

Le denur
riguardavano
mia cittadina
di potere ec
simili apprei
in particolar
Codex Theodo
5.1. Vetti
20.9.368. Qu
tivo episcop:
colto paganu

¹³⁶ Cf. al p:

¹³⁷ Cf. al p:

¹³⁸ Le affe:
11 (Sch 537, 1
cita Anassago
fatto per «mo

¹³⁹ Cf. le m
dei pagani, I, 2

perché ha donato ai bisognosi, e in ciò mi sembra di cogliere una polemica implicita contro il radicalismo della prassi cristiana quale, ad esempio, è denunciata in Porfirio¹³⁶ e nell'anonimo di Macario di Magnesia¹³⁷ i quali citano casi concreti di tale impoverimento tra convertiti al cristianesimo e li condannano senza mezzi termini. In secondo luogo rilevo che per i cristiani la rinuncia ai beni costituisce un adeguamento al modello di Cristo, quasi un mortificarsi e un 'morire' con lui; per Giuliano invece mi sembra che il sostegno ai debenti sia quasi un correttivo ai guasti determinati nella società dal carattere egoistico e involuto degli uomini, si tratta inoltre di un sostegno che deve preferire coloro che sono poveri a causa della loro grandezza d'animo, di un eccessivo amore per la sapienza che ha agito a scapito della concretezza di cui si nutre una economia opulenta¹³⁸. Se questa mia osservazione può dirsi esatta potremmo allora qui individuare un tratto 'aristocratico' della pietà giuliana il quale s'innesta *naturaliter* nella matrice della religiosità filosofica, tutta imperniata sull'educazione della mente e la conseguente elevazione dello spirito. In modo opposto, specularmente, vedremo nella prassi della carità cristiana di questo tardo impero anche un esempio ulteriore di "democraticizzazione della cultura" per usare un'espressione che fu cara a S. Mazzarino.

5. Le urgenze dei legislatori

Le denunce di Giuliano e, sulla loro scia, quelle di Libanio, le quali riguardavano l'impoverimento delle campagne, lo sfaldamento dell'economia cittadina e la creazione di chiese e monasteri in quanto nuovi plessi di potere economico, non si muovevano nel vuoto. Noi possiamo cogliere simili apprensioni in altri testi di questa seconda metà del secolo quarto, in particolare: Ammiano Marcellino e alcune *constitutiones* conservateci nel *Codex Theodosianus*.

5.1. Vettio Agorio Pretestato¹³⁹ fu *praefectus Urbis Romae* dal 18.8.367 al 20.9.368. Questa sua magistratura fu contemporanea al lungo e significativo episcopato romano di Damaso (366-384). Pretestato fu un convinto e colto pagano, a lui toccò il difficile compito di metter pace tra le fazioni

¹³⁶ Cf. al paragrafo 3.6.

¹³⁷ Cf. al paragrafo 7.2.

¹³⁸ Le affermazioni giulianee sono in perfetta antitesi con quelle di Clem., *q.d.s.* 11 (SCh 537, 128-130) secondo le quali i sapienti dell'antichità (= i saggi pagani, e qui cita Anassagora, Democrito, Cratere) che rinunciarono alla ricchezza lo avrebbero fatto per «morta sapienza... vuota fama... gloria vana».

¹³⁹ Cf. le mie osservazioni e la bibliografia sul personaggio in G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I, 243 ss.; 251 ss.

di Damaso e di Ursino che, l'un contro l'altra armata, si contendevano la cattedra episcopale romana lasciata vacante da Liberio. Di sangue ne scorse parecchio in tale occasione, come c'informa Ammirano Marcellino¹⁴⁰ che fu storico puntuale dell'evento, ma l'abilità del prefetto giovò a restituire l'ordine pubblico consentendo a Damaso di vincere la partita. Fu proprio rivolgendosi a costui che Pretestato, con graffiante ironia, affermò di essere disposto a diventare cristiano ove mai gli fosse stato conferito lo *status* di vescovo di Roma¹⁴¹. Ammiano ci aiuta a capire il senso della battuta quando, intorno al 385/395, parlando dell'episcopato romano, rileva che «... Quanti aspirano ad esso debbono lottare con tutte le loro forze per conseguire ciò che desiderano, poiché, quando avranno raggiunto il loro scopo, saranno così privi di preoccupazioni, da arricchirsi grazie alle oblazioni delle matrone, da uscire in pubblico su cocchi e vestiti con ogni cura, da organizzare banchetti più fastosi di quelli dei re»¹⁴². Questa osservazione ha a mio avviso particolare pregio poiché lo storico antiocheno non si dimostrò sempre e pregiudizievole avverso alla religione dei cristiani, anzi leggendo le sue pagine si ha talvolta la sensazione che egli non abbia voluto condannarla in assoluto e senza alcuna speranza d'appello ma abbia preferito castigare quelle che gli apparivano come degenerazioni¹⁴³. Infatti, in questo caso, la ricchezze ostentate dai vescovi romani tracciano di costoro un profilo ben diverso di quello, che peraltro egli stesso immediatamente dopo elogia, del clero provinciale, ammirabile invece per frugalità e semplicità.

Ma come si era giunti a tanta opulenza? Abbiamo visto che la capacità giuridica di possedere da parte di una comunità cristiana era stata di fatto riconosciuta a sèguito di quell'editto di Gallieno che facendo cessare le misure persecutorie volute dal padre Valeriano decretava anche la *restitutio* alle chiese di quanto precedentemente loro sottratto. Le persecuzioni di età tetrarchica avevano tuttavia inferto un duro colpo alle comunità. Fu grazie a Costantino, e già immediatamente dopo la sua svolta del 313, che queste andarono incontro a un destino di rilevante prosperità. Non mi ri-

¹⁴⁰ 27,3,12 (ed. A. Selem, *Classici latini UTET*, Torino 1973, 812).

¹⁴¹ L'informazione su questa battuta ci proviene da Hier., *c. Ioh.* 8 (*PL* 23,377).

¹⁴² 27,3,14 (ed. A. Selem, *Classici latini UTET*, Torino 1973, 812).

¹⁴³ Così, ad esempio, quando fa satira sulle ceterve di vescovi che nell'età di Costanzo II intasavano il *cursus publicus* per precipitarsi da un sinodo all'altro, laddove quella dei cristiani in realtà sarebbe invece una *religio absoluta et simplex* e non una *concertatio verborum* come, in pratica, si traducevano le dispute sull'arianesimo, cf. 21,16,18 (ed. A. Selem, *Classici latini UTET*, Torino 1973, 514). Inoltre: quella dei cristiani (che è *religio*) degenera in *superstitio anilis* cioè, con ogni probabilità, nel culto delle sepolture e delle reliquie, cf. 21,16,16 (ed. A. Selem, *Classici latini UTET*, Torino 1973, 514) e G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I, 327 nota 38.

ferisco tanto concessione e di lasciti testa a quella *constitutive* concilio tutto conformanze di Eudisposto che mi, sarebbero consolidando negli anni su Possiamo intuito per il cl un piano inc 5.2. C'era tutta questa :

¹⁴⁴ Cf. J. Ga

¹⁴⁵ Ad esen (SCh 55, 112-1 dispensava il c ministero eccl

¹⁴⁶ *CTh* 16, Giovanni, *Il rapporti tra ch Constantin à T Delmaire, Par*

¹⁴⁷ *V. C.* 2,2

¹⁴⁸ *H.e.* 1,8,

¹⁴⁹ In genu *l'Histoire des R*

¹⁵⁰ Second *Cipriano a Da in Rivista di S desiderosi d'e loro sedi per ciò in forza de essi sarebbero quali stiamo Porfirio (cf. p di espedienti*

ferisco tanto alle liberalità da lui in prima persona erogate¹⁴⁴, quanto alla concessione di immunità a favore del clero¹⁴⁵ e alle agevolazioni in materia di lasciti testamentari sempre a beneficio dello stesso. Si pensi, ad esempio, a quella *constitutio*¹⁴⁶ *ad populum* del 321 con la quale Costantino autorizzava chiunque a lasciare beni a comunità cattoliche (*sanctissimo catholicae venerabilique concilio*) anche se ciò avveniva tramite disposizioni che non erano del tutto conformi alle formalità previste dalla legge. Oppure a quelle testimonianze di Eusebio¹⁴⁷ e di Sozomeno¹⁴⁸ secondo le quali Costantino avrebbe disposto che i beni di un condannato a morte, in assenza di parenti legittimi, sarebbero andati alla chiesa¹⁴⁹. Il fondamento costantiniano era andato consolidandosi, nella misura in cui le finanze pubbliche lo consentivano, negli anni successivi che videro rivestire la porpora imperiale i suoi tre figli. Possiamo immaginare come questa situazione di diffusi privilegi abbia costituito per il clero cristiano, durante circa mezzo secolo, una *humus* ottimale, un piano inclinato per incamerare privilegi e sostanze¹⁵⁰.

5.2. C'era da aspettarsi che Giuliano, una volta al potere, avrebbe rivisto tutta questa materia spogliando le chiese e i suoi ministri di tanti privilegi.

¹⁴⁴ Cf. J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'empire*, 293.

¹⁴⁵ Ad esempio: *CTh* 16,2,2 (SCh 497, 122-124; è del 21.10.313) ed *Eus.*, *h.e.* 10,7,2 (SCh 55, 112-113) che trasmette la lettera al proconsole d'Africa Anulinus la quale dispensava il clero da tutti i *munera* al fine di consentire una più serena dedizione al ministero ecclesiastico.

¹⁴⁶ *CTh* 16,2,4 (SCh 497, 128), cf. J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'empire*, 295; L. De Giovanni, *Il libro XVI del Codice Teodosiano. Alle origini della codificazione in tema di rapporti tra chiesa - stato*, Napoli 1985, 54; *Le lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438). Vol. I. Code Théodosien. Livre XVI*, introd. et notes R. Delmaire, Paris 2005, 128-129.

¹⁴⁷ *V. C.* 2,21 (SCh 559, 292).

¹⁴⁸ *H.e.* 1,8,4 (SCh 306, 140-142) dove si pone il caso dei martiri.

¹⁴⁹ In generale cf. C. Dupont, *Le privilèges des clercs sous Constantin*, in *Revue de l'Histoire des Religions* 62 (1967), 731-734.

¹⁵⁰ Secondo A. Barzanò, *La questione dell'arricchimento dei vescovi e del clero da Cipriano a Damaso tra polemica anticristiana, autocritica ecclesiale e legislazione imperiale*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 47 (1993), 360-361 ai vescovi del secolo quarto, desiderosi d'accumulare un loro patrimonio sarebbe stato difficile abbandonare le loro sedi per cercar fortuna in luoghi lontani, come pure era avvenuto in passato, e ciò in forza della relativa proibizione del Concilio di Elvira (cf. alla nota 91), pertanto essi sarebbero ricorsi a quei diversi espedienti sanzionati poi dalle norme delle quali stiamo per dire. A mio avviso ciò non può darsi per certo poiché la critica di Porfirio (cf. paragrafo 3.6), che è anteriore al Concilio, colpisce proprio tal genere di espedienti i quali, dunque, dovevano essere ben più antichi.

endevano la
ue ne scorse
ellino¹⁴⁰ che
a restituire
. Fu proprio
mò di essere
o lo *status* di
uta quando,
e «...Quanti
nseguire ciò
po, saranno
delle matro-
organizzare
a mio avviso
rò sempre e
gendo le sue
condannarla
ito castigare
esto caso, la
profilo ben
o elogia, del

la capacità
stata di fat-
lo cessare le
he la *restitu-*
persecuzioni
omunità. Fu
del 313, che
. Non mi ri-

PL 23,377).

ie nell'età di
odo all'altro,
simplex e non
l'arianesimo,
re: quella dei
obabilità, nel
latini UTET,

Anche in ciò Giuliano si rivela l'anticostantino per eccellenza¹⁵¹. Questi suoi provvedimenti, sui quali non siamo informati come su quelli precedenti filocattolici e gli altri poi del secolo quarto, avrebbero contribuito alla stesura del suo ritratto di autentico *persecutor* che c'ha consegnato la storiografia ecclesiastica. Nella sua epistola¹⁵² ai cittadini di Bostra in Arabia, che è del 362, c'è dato di cogliere un chiaro cenno alla consuetudine, da parte del clero cristiano, di appropriarsi di beni e di eredità che a lui stava a cuore abolire.

Ora è evidente che le folle, ingannate dal cosiddetto clero, si ribellano, perché appunto esso è stato privato di questi arbitrii. Infatti coloro che sono stati tiranni finora non si contentano di non scontare la pena per le azioni malvagie che hanno commesso, ma rimpiangendo l'antico potere, ora che non è loro più consentito pronunciare sentenze, scrivere testamenti, appropriarsi illegalmente delle eredità altrui, e prendere tutto per sé, rimuovono ogni freno al disordine e, come si suol dire, gettano fuoco sul fuoco e osano sovrapporre ai mali passati mali più grandi, conducendo le folle al dissenso.

Sembra che in questa regione dell'Arabia la politica giuliana di cancellazione degli esili comminati da Costanzo II, con la conseguente reintegrazione delle varie denominazioni cristiane in continua reciproca ostilità, abbia creato terreno fertile per scontri sia tra cristiani seguaci di dottrine diverse sia, in generale, tra costoro e i pagani. Il vescovo Tito, d'intesa col suo clero, si era anche giustificato presso l'imperatore scrivendogli che a nulla erano valsi i suoi appelli alla concordia «se la folla che li segue ... è orientata all'indisciplina». Ma oltre a questi problemi d'ordine pubblico a Giuliano stava a cuore chiamare in causa «il cosiddetto clero» affermando che in passato ai suoi membri era stato possibile pronunciare sentenze, scrivere testamenti, appropriarsi illegalmente delle eredità altrui, e prendere tutto per sé, e poi ribadire che ora, in forza delle sue recenti normative¹⁵³, ciò non era più consentito. Questa testimonianza giuliana pone da un punto di vista pagano il problema dell'arricchimento illecito del clero che attraversa tanta parte della legislazione e della letteratura parentetica e canonistica della chiesa ed è un testo chiave per intendere l'intera fattispecie.

¹⁵¹ Mi limito a citare Iul., *Saturn.* 336b (ed. C. Lacombrade, Coll. Univ. de France, Paris 1964, 70-71 = G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 463) dove, parodiando *Lc.* 18,13, l'autore descrive Costantino tra Lussuria ed Empietà personificate mentre si volge a Gesù attratto dalla sua promessa di facile cancellazione per i molteplici gravi misfatti da lui commessi.

¹⁵² Iul., *ep.* 114 (ed. J. Bidez, Collection de l'Univerités de France, Paris 1960, 193-195).

¹⁵³ Delle quali non possediamo il testo.

5.3. Com
Theodosianu.
avrebbe pot
provvedime:

Nel 370
scovo di Roi
zione che q
di frequenz
costoro era
i tribunali s
questi sogge
quali che fo
successiva p
erediti da d
disposizione
to. Ad alcur
a vigilare su
mandazioni
quasi avend
sembra vere
morale deg
fragili dalle
sembra con
re della chie

¹⁵⁴ *CTh* 16
romains, 160-1

¹⁵⁵ Cf. aut.
libro XVI, Na
La questione c
il primo dei
donne) acqu
costoro sian
degli ecclesi
in considera:

¹⁵⁶ Quest
- G. Banterle
e di Hier., e
1951, 179) de
e giovanette
Sembra evic
problema di
soprusi i sog
clero e la ret

5.3. Come s'è già accennato, alcune *constitutiones* contenute nel *Codex Theodosianus* attestano il timore del legislatore che un clero truffaldino avrebbe potuto carpire beni a soggetti deboli e, pertanto, predispongono provvedimenti a loro tutela.

Nel 370 Valentiniano I, Valente e Graziano indirizzarono a Damaso, vescovo di Roma, una *constitutio*¹⁵⁴ la quale vietava agli ecclesiastici, sia in funzione che quiescenti, oltre che a coloro che venivano chiamati *continentes*, di frequentare le case di vedove o di ragazze giovani (*pupillae*). Ai parenti di costoro era riconosciuta facoltà di trascinare in giudizio i trasgressori presso i tribunali secolari (*publicis ... iudiciis*). Il provvedimento intendeva tutelare questi soggetti deboli dall'azione dei religiosi mirante a carpire i loro beni quali che fossero stati; questa finalità diventa ancor più palese in virtù della successiva proibizione, contenuta sempre nello stesso testo, a che tale clero erediti da donne con le quali si sia convissuto *sub pretextu religionis* e dalla disposizione, ove mai ciò fosse accaduto, affinché il fisco incamerasse il tutto. Ad alcuni studiosi è sembrato che queste misure siano state finalizzate a vigilare sui retti costumi degli ecclesiastici, quasi in sintonia con le raccomandazioni dei Padri della Chiesa (che il legislatore avrebbe recepito) e quasi avendo a cuore la tutela del buon nome cristiano¹⁵⁵. Ma ciò non mi sembra verosimile e preferisco credere che il legislatore più che tutelare la morale degli ecclesiastici¹⁵⁶ abbia semplicemente inteso difendere soggetti fragili dalle azioni sovente riprovevoli di non pochi fra questi ultimi. Ciò mi sembra confermato anche dal fatto che la legge non vietava di testare a favore della chiesa purché "alla luce del sole" ma si limitava a reprimere l'azione

¹⁵⁴ *CTh* 16,2,20 (SCh 497, 160-162; è del 30.7.370), cf. *Le lois religieuses des empereurs romains*, 160-163.

¹⁵⁵ Cf. autorevolmente L. De Giovanni, *Chiesa e stato nel Codice Teodosiano. Saggio sul libro XVI*, Napoli 1980, 42-43; Id., *Il libro XVI del Codice Teodosiano*, 41-42 e A. Barzanò, *La questione dell'arricchimento*, 362 dai quali mi permetto di dissentire osservando che il primo dei due divieti contenuti nella norma (divieto d'entrare nelle case delle donne) acquisisce la sua piena significazione dal secondo inteso a impedire che costoro siano truffate. Dunque la *constitutio* non è mirata a difendere il buon nome degli ecclesiastici ma vuol proteggere alcuni soggetti deboli dalle angherie di costoro in considerazione della loro indegnità.

¹⁵⁶ Questo fu invece la preoccupazione di Ambr., *off.* 1,20,87 (ed. I.G. Krabinger - G. Banterle, *Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera* 13, Milano-Roma 1977, 76) e di Hier., *ep.* 52,5,4 (ed. J. Labourt, *Collection de l'Universités de France*, Paris 1951, 179) dove è marcata l'esortazione ai clerici di non entrare nelle case di vedove e giovanette se non per gravissimi motivi e accompagnati da anziani rispettabili. Sembra evidente che queste testimonianze patristiche insistano sul medesimo problema di *CTh.* 16,2,20 (SCh 497, 160-164) ma mentre la legge vuol tutelare da soprusi i soggetti deboli, Ambrogio e Girolamo hanno a cuore il buon nome del clero e la retta cura pastorale.

di membri del clero che agivano proditoriamente. Si consideri inoltre che la legge fu indirizzata direttamente ed esplicitamente al vescovo Damaso e fu pubblicamente letta nelle chiese di Roma. Nella città aveva regnato e ancora doveva regnare una gran confusione sia tra la *plebs Christiana* che tra il suo clero. Era ancora vivissimo il ricordo delle stragi in occasione della contesa tra Damaso e Ursino, e i seguaci di quest'ultimo, esiliati, premevano per rientrare. E poi v'era stata dapprima la prefettura del pagano Pretestato (18.8.367-20.9.368), poco dopo quella di Q. Clodius Hermogenianus Olybrius¹⁵⁷ (1.1.369-21.8.370) la cui politica era di segno opposto, e cioè di gran favore verso la chiesa, gli ecclesiastici e i monaci, a tal segno da far inchinare i fasci, simboli del suo stesso potere, quando si passava davanti alle memorie dei martiri¹⁵⁸. L'imperatore Valentiniano, che tendenzialmente evitava di immischiarsi nelle controversie religiose desiderando mantenersi neutrale¹⁵⁹, volle porre rimedio a quello che gli sembrava un ulteriore elemento di confusione. Questa ricostruzione mi sembra che stia in piedi anche (e specialmente) se ipotizziamo¹⁶⁰ che sia stato lo stesso Damaso a sollecitare le autorità a intervenire per legar le mani al suo clero e così poi costituirsi lui, il vescovo, unico controllore di quei flussi di ricchezza che provenivano dalle conversioni dell'aristocrazia cittadina.

¹⁵⁷ Cf. *PLRE* I, 640-641. Possiamo comprendere il suo ardente fervore cattolico tenendo presente l'educazione che dovè ricevere dalla madre, la poetessa Faltonia Betitia Proba, cf. *PLRE* I, 372-373 e la mia nota in G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I, 411 nota 99.

¹⁵⁸ Cf. *Prvd.*, c. *Symm.* 1,554-557 (ed. M. Lavarenne, Collection de l'Université de France, Paris 1963, 154). A costui avrebbe fatto sèguito nella carica il pagano Publius Ampelius (1.1.371-5.7.372) di polso fermo verso i cristiani se minacciosi di turbolenze come attesta il suo divieto di far ritorno in città ai partigiani di Ursino; una sua statua fu collocata nel santuario di Apollo ad Amicle, cf. *PLRE* I, 56-57; G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I, 244.

¹⁵⁹ Egli doveva avere ancora nella mente le recentissime affermazioni di Pretestato in merito all'arricchimento dei vescovi romani, cf. più sopra alla nota 141. Quanto allo stile della sua normativa in materia di religione cf. L. Guichard, *Le style de Valentinien I^{er} dans ses lois religieuses du Code Théodosien et dans ses lettres de la Collectio Avellana*, in *Empire chrétien et Eglise aux IV^e et V^e siècles. Integration ou «concordat»? Le témoignage du Code Théodosien*. Actes du Colloque international (Lyon 6,7 et 8 octobre 2005, edd. J.N. Guinot - F. Ricard, Paris 2008, 155-172.

¹⁶⁰ Con R. Lizzi Testa, *I vescovi e i 'potentes' della terra: definizione e limite del ruolo episcopale nelle due 'partes imperii' fra IV e V secolo d.C.*, in *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle*. Actes de la table ronde organisée par l'Istituto Patristico Augustinianum et l'École française de Rome (1^{er}-2 déc. 1995), *ÉFR* 248, Roma 1998, 103, nota 4.

Due anni
natarario da
anche a car
siamo pens
rato, che l'
nella letter
le cose seco
nando i ver

Alcuni t
tutiones del
un clero¹⁶⁴
citate leggi
fatte valere
volesse lasc
ai ministri
dell'esisten
mere quan
del clero a
ha raccom
ziani o da v
che il legis
trasformati
esperienza
da cui la le

¹⁶¹ Non a

¹⁶² *CTh.*

¹⁶³ Il fatto
del Pretorio
sollecitare l
366, con sot
dell'Epiro e

¹⁶⁴ Certa
con il clero
creduloni.

¹⁶⁵ *Ep.* 73

¹⁶⁶ Cf. A.
Mediolanens

¹⁶⁷ *Ques*
(384) e del
successivi a

Due anni dopo, il 1.12.372, il governatore dell'Epiro Paolino¹⁶¹ fu destinatario da parte dei medesimi *imperatores* di una legge¹⁶² che faceva valere anche a carico dei vescovi e delle *virgines* proprio il precedente divieto. Possiamo pensare che la precedente norma non aveva sortito l'effetto desiderato, che l'*auctoritas* del vescovo, tanto invocata sia nelle *constitutiones* che nella letteratura dei cristiani, non riusciva sempre e dovunque a far scorrere le cose secondo il senso dovuto e pertanto ora si voleva intervenire disciplinando i vertici stessi¹⁶³.

Alcuni testi patristici militano a favore dell'interpretazione delle *constitutiones* del 370/372 come semplici ed esplicite tutele contro le vessazioni di un clero¹⁶⁴ che poteva agire truffaldinamente. Ambrogio¹⁶⁵ fece cenno alle citate leggi e le disapprovò aggiungendo che simili restrizioni non venivano fatte valere a carico dei sacerdoti pagani: «i legati, che una vedova cristiana volesse lasciare ai sacerdoti dei templi, sono validi; quelli invece destinati ai ministri di Dio, no». Egli, però, d'altro canto, ha offerto una conferma dell'esistenza e della gravità del fenomeno che le leggi intendevano reprimere quando ha insistito proprio sull'inopportunità che giovani membri del clero avessero frequentato da soli le case delle vedove o delle *pupillae*, e ha raccomandato che costoro si fossero fatti accompagnare da presbiteri anziani o da vescovi. E ciò per evitare sospetti maliziosi o critiche¹⁶⁶. Non credo che il legislatore abbia recepito la raccomandazione di Ambrogio e l'abbia trasformata in legge¹⁶⁷; al contrario: il vescovo milanese, forte della sua vasta esperienza pastorale, ha chiaramente esposto quella situazione riprovevole da cui la legge aveva preso le mosse e che egli avrebbe desiderato evitare.

¹⁶¹ Non abbiamo altre notizie su questo Paolino, cf. *PLRE I*, 676.

¹⁶² *CTh.* 16,2,22 (SCh 497, 164), cf. *Le lois religieuses des empereurs romains*, 164-165.

¹⁶³ Il fatto che *CTh* 16,2,22 sia indirizzata al governatore dell'Epiro e non al Prefetto del Pretorio lascia supporre che sia intervenuto qualche grave episodio locale a sollecitare l'intervento del legislatore. A. Barzanò, *La questione dell'arricchimento*, 365-366, con sottile filigrana apologetica, fa notare che il destinatario era il governatore dell'Epiro e che, pertanto, il vescovo di Roma era da ritenersi estraneo alla faccenda.

¹⁶⁴ Certamente vi furono anche monaci e gente che non aveva niente a che fare con il clero e gli asceti cristiani ma che ricorreva a messinscena per turlupinare i creduloni.

¹⁶⁵ *Ep.* 73,15 (CSEL 82, pars X, tom. II, 42-43).

¹⁶⁶ Cf. Ambr., *off.* 1,20,87 (ed. I.G. Krabinger - G. Banterle, *Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera* 13, Milano-Roma 1977, 76).

¹⁶⁷ Questa ipotesi è palesemente esclusa dalla cronologia dell'epistola ambrosiana (384) e dell'epistola di Girolamo di cui alla nota successiva, documenti che sono successivi alle leggi, così anche *Le lois religieuses des empereurs romains*, 163, nota 1.

Anche Girolamo¹⁶⁸, nel 390, esortò il clero a non entrare nelle case di vedove e giovinette e, inoltre, pur disapprovando le restrizioni di *CTh* 16,2,20, si dichiarò triste per il motivo che le aveva determinate riconoscendone perciò la fondatezza: il comportamento avido e truffaldino di parte del clero. Egli poi, sempre nello stesso testo, descrisse un quadretto il cui realismo è pari solo alla sua notoria *vis polemica*: vi sono alcuni chierici che assistono vecchi decrepiti non esitando a maneggiare i loro più immondi umori e però quando il medico in visita afferma che la loro condizione è migliorata costoro, pur simulando contentezza, interiormente soffrono vedendo allontanare il momento in cui morti i loro assistiti ne avrebbero carpiti i beni. Notiamo in definitiva che queste due *constitutiones* intendono limitare gli abusi dei religiosi in quanto singoli individui ma non inficiano la capacità della chiesa, in quanto tale, di ricevere legittime largizioni. Le medesime situazioni denunciate da autori ecclesiastici¹⁶⁹ e tenute presenti dal legislatore sono attestate anche da un punto di vista pagano in un brano trasmessoci, tra numerosi altri, da Macario di Magnesia del quale parleremo tra poco¹⁷⁰.

5.4. Il problema delle eredità e delle donazioni alla chiesa dovè suscitare non pochi turbamenti: lo stato d'animo del moribondo, timoroso del mistero dell'aldilà, era certamente diverso da quello dei parenti e, specialmente, dei figli che legittimamente attendevano ciò che per diritto spettava loro. Possiamo immaginare quante discussioni abbiano avuto luogo specialmente nelle famiglie miste, quelle nelle quali, ad esempio, al genitore cristiano sopravvivevano figli pagani o tiepidamente cristiani. Talché possiamo considerare quel complesso di critiche pagane o di tutele legislative di cui s'è ora detto soltanto la punta di un iceberg di un disagio diffuso.

Intervennero allora le guide cristiane più autorevoli e avvedute al fine di mediare tra le aspettative della chiesa e quelle delle famiglie, lungi da ogni radicalismo ma anche avvalendosi abilmente ad un tempo sia della coerenza dei precetti evangelici sia della friabile psicologia del moribondo. Si parlò di

¹⁶⁸ *Ep.* 52,6 (ed. J. Labourt, Collection de l'Universités de France, Paris 1951, 179-181), in generale cf. P. Laurence, *Les femmes riches, les clercs et les moines: "Code Théodosien" et témoignages épistolaires*, in P. Laurence - F. Guillaumont (éds.), *Epistulae antiquae* 4. Actes du IV^e colloque international, Leuven 2006, 255-268. Si tratta di quello stesso Girolamo che, proprio in questo anno 390, era rimasto colpito e aveva voluto rintuzzare la critica di Porfirio ai ministri di culto cristiani che agivano *ut divitias acciperet a divitibus mulierculis*, cf. più sopra alla nota 104.

¹⁶⁹ Si noti che Ambrogio e Girolamo non accennano *per incidens* alla necessità da parte del clero di frequentare le case di vedove e *pupillae* ma ne parlano in trattazioni specificamente mirate alla formazione del clero quali il *De officiis ministrorum*, rispettivamente, e l'epistola 52 a Nepoziano che è un vero e proprio trattato per l'avviamento al ministero cristiano.

¹⁷⁰ Cf. al paragrafo 7.2.

"quote per
che io sapp
sa di Giulie
hai e dallo
carità (trar
la quota m
chiesa e di
essa voleva
voluzione
L'idea era
zianzo¹⁷³, c
che, più re
una perce
le operò n
fatto che r
troviamo a
propri figli
mio della s
formula te
periale qu
delle sue v
altro impc
esatta e co
particolar
za con il d

¹⁷¹ Per q
Agostino, in
onore di G. C

¹⁷² Basil.

¹⁷³ Hom.

¹⁷⁴ De pa

¹⁷⁵ Natu
produzione
opulento e

¹⁷⁶ Cf.

perfettame:
J. Bidez, Cc
135.

¹⁷⁷ Il C
salvifico de
(PG 58, 555

“quote per l’anima”¹⁷¹ nelle successioni testamentarie e Basilio di Cesarea, che io sappia, fu il primo a usare questa espressione. Poco dopo la scomparsa di Giuliano, tirando in ballo il ricorrente *Mt.* 19,21 (“vendi tutto ciò che hai e dallo ai poveri”), egli induceva chi non aveva figli a devolvere tutto alla carità (tramite la chiesa), per chi invece aveva prole si trattava di assegnare la quota maggioritaria, quella che egli asseriva spettasse al primogenito, alla chiesa e di renderla così coerede. Quanto poi alla definizione da lui coniata, essa voleva costituire un riferimento al fatto che la pia azione, cioè la devoluzione di questa quota, avrebbe fatto meritare la salvezza dell’anima¹⁷². L’idea era stata poi fatta propria dagli altri due cappadoci: Gregorio di Nazianzo¹⁷³, che ne parlò anche come “quota di Cristo”, e Gregorio di Nissa¹⁷⁴ che, più realisticamente, non parlò di parte maggiore ma si accontentò di una percentuale. È interessante il pensiero di Giovanni Crisostomo, il quale operò nell’Antiochia¹⁷⁵ in cui Giuliano aveva lasciato traccia e insisté sul fatto che nessuno era diventato povero per aver soccorso i poveri¹⁷⁶. In lui troviamo anche l’insistente appello a nominare coerede Cristo, a fianco dei propri figli, così da assicurarsi quale certa ricompensa la riscossione del premio della salvezza eterna¹⁷⁷. Qui l’oratore cristiano non esita a utilizzare una formula testamentaria ricorrente nella prassi ordinaria in età romana imperiale quando il testatore per assicurarsi una certa e puntuale esecuzione delle sue volontà nominava coerede anche l’imperatore (o magari qualche altro importante personaggio) che avrebbe vigilato autorevolmente sulla esatta e completa esecuzione di quanto disposto. In occidente Agostino fu particolarmente attento a tutta questa materia; egli agì in rispettosa coerenza con il diritto evitando che ai figli, legittimi eredi, non pervenisse niente

¹⁷¹ Per questo aspetto attingo da L. De Salvo, *La quota per l’anima. Da Basilio ad Agostino*, in *Atti dell’Accademia Romanistica Costantiniana. XII Convegno Internazionale in onore di G. Crifò*, I, Roma 2010, 431-440.

¹⁷² Basil., *homil. in div.* 7 (PG 31, 297).

¹⁷³ *Hom.* 14 (*De pauperum amore*), 18.22.28 (PG 35, 880-881.885.896).

¹⁷⁴ *De pauperibus amandis hor.* 1 (PG 46, 466).

¹⁷⁵ Naturalmente le esortazioni alla liberalità cristiana abbondano anche nella produzione costantinopolitana quando cioè Giovanni si trovò di fronte un uditorio opulento e tendenzialmente recalcitrante.

¹⁷⁶ Cf. *elem.* 4 (PG 51, 268). Rilevo che l’affermazione del Crisostomo è perfettamente uguale, ma antitetica nei suoi esiti, a quella di Iul., *ep.* 89b, 290d (ed. J. Bidez, *Collection de l’Université de France*, Paris 1960, 158), cf. più sopra alla nota 135.

¹⁷⁷ Il Crisostomo in più luoghi delle sue omelie si è soffermato sull’aspetto salvifico delle elemosine, cf. ad esempio *Hom. in Matth.* 35,4 (PG 57, 409-412); 57,5 (PG 58, 555-556); 64,3 (PG 58, 614-615); 66,3-4 (PG 58, 629-631); 88,3-4 (PG 58, 778-781).

perché destinato alla chiesa e stabilì che la quota da donare a quest'ultima non eccedesse quella di competenza di ciascun figlio¹⁷⁸.

6. Monaci multa scelera faciunt

6.1. La vicenda del monachesimo, anche nei suoi primi decenni di vita, s'inserisce pienamente nella storia economica della tarda antichità di cui costituisce uno dei più interessanti capitoli. In questo stesso anno 370 nel quale ai *continentes* si vietava la frequentazione di vedove e *pupillae*, venne promulgata una *constitutio*¹⁷⁹ che ordinava il ritorno alle proprie municipalità, con la connessa assunzione di tutti gli oneri curiali, a coloro che, con il pretesto della vita religiosa, erano fuggiti nelle tranquille comunità monastiche.

La norma va affiancata ad altre due che, in materia di monachesimo, ci trasmette il *Theodosianus*, anche se queste sono posteriori di un ventennio. È del 390, infatti, una legge¹⁸⁰ con la quale Valentiniano, Teodosio I e Arcadio si rivolgono al prefetto del pretorio Taziano¹⁸¹ ordinando ai monaci di non entrare nelle città ma di soggiornare esclusivamente in *deserta loca e vastas solitudines*.

Altra norma¹⁸², di due anni successiva, ne è un'abrogazione: si concedeva ai monaci di entrare nelle città ma, si badi bene, non si trattava di un dovuto e spontaneo riconoscimento dei loro diritti bensì di un tentativo di rimediare al comportamento di alcuni tra costoro i quali, trasgredendo la precedente legge, entravano in città cercando così a bella posta il pretesto per incorrere in punizioni che però riuscivano a trasformare in teatrali esibizioni atte a consolidare la loro fama e il consenso a loro favore. Con quest'ultimo provvedimento si scelse il male minore, dunque, ma indubbiamente la *ratio* che presiedeva alle due leggi consisteva nella volontà di arginare le turbolenze e i danni causati dai monaci. L'imperatore, senza mezzi termini, poteva dire ad Ambrogio di Milano: *Monaci multa scelera faciunt*¹⁸³. Credo di

¹⁷⁸ *Serm.* 9,20 (ed. Nuova Biblioteca Agostiniana 29, Roma 1979 184-185); 86,11 (ed. Nuova Biblioteca Agostiniana 30/2, Roma 1983 20-22); *In psal.* 38,7,12 (Nuova Biblioteca Agostiniana 25, Roma 1967, 907); *disc. Chr.* 8,8 (CCL 46, 215-216). Cf. anche alla nota 193.

¹⁷⁹ *CTh.* 12,1,63 (ed. Mommsen et Alii, II, 678).

¹⁸⁰ *CTh.* 16,3,1 (SCh 497, 216) del 2.9.390.

¹⁸¹ Cf. più sotto alla nota 184.

¹⁸² *CTh.* 16,3,2 (SCh 497, 218) del 17.4.392.

¹⁸³ Cf. Ambr., *epist. extra collectionem* 1 (CSEL 82, pars X, tom. III, 160). In effetti i provvedimenti a mio avviso antimonastici facevano sèguito a ben precisi episodi: nel 387 una schiera di monaci era scesa dai monti presso Antiochia in città al fine

non esser l
monachesi
pagano pre
il quale ben
resto tropp
torio d'Or
orazione P
nelle camp
ti. La prefe
litica del tr
(384-388), e
religiose ch
no interver

di turbare l
388 a Callin
dei giudei,
poi nell'esta
più ingomb
In tal conte
Taziano e Si

¹⁸⁴ Sul p
pagani, I, 38

¹⁸⁵ Su co
particolare l

¹⁸⁶ Alcu
anni e la po
16.6.388, che
luogo a turb
riguarda no
e stato, 77-81
da una *rati*
citata *CTh* 1
troppo facil
criminali cc
45,26 (ed. /
1977, 184),
del tempio
un process
concreto sc
in fuga; il r
più interess
davvero col
cf. *PLRE* I, 1

non esser lontano dal vero ipotizzando che queste due norme relative al monachesimo siano state ispirate e raccomandate dal loro destinatario: il pagano prefetto del pretorio d'Oriente Flavio Eutolmio Taziano¹⁸⁴ (388-392) il quale ben doveva conoscere la situazione del suo territorio. Non erano del resto troppo lontano il 384 d.C., anno nel quale un altro prefetto del pretorio d'Oriente (sia pur onorario), Libanio, con la sua articolata e accorata orazione *Pro templis* aveva denunciato le *eversiones* che i monaci compivano nelle campagne della Siria e i gravi danni all'economia a queste conseguenti. La prefettura di Taziano mirò ad arginare i guasti determinati dalla politica del troppo zelante filocattolico suo predecessore, Materno Cinegio¹⁸⁵ (384-388), e tese a evitare il più possibile agitazioni prodotte da controversie religiose che sovente culminavano in tafferugli¹⁸⁶. Le circostanze richiedevano interventi di tal genere e il fatto che il prefetto Taziano abbia avuto una

di turbare lo svolgimento di un processo, cf. Thdt., *h.e.* 5,20 (SCh 530, 420); nel 388 a Callinico si erano verificate le *eversiones* dei locali di culto dei valentiniani e dei giudei, cf. Ambr, *epist. extra collectionem* 1 (CSEL 82, pars X, tom. III, 145). E poi nell'estate del 390 si era in pieno braccio di ferro tra Teodosio I e il sempre più ingombrante Ambrogio di Milano anche a seguito del massacro di Tessalonica. In tal contesto inserirei anche la nomina di due pagani per il consolato del 391: Taziano e Simmaco.

¹⁸⁴ Sul personaggio cenni biografici e bibliografici in G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I, 384-386.

¹⁸⁵ Su costui cf. *PLRE* I, 235-236 e G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I, 379 ss. (in particolare la nota 80).

¹⁸⁶ Alcune *constitutiones* che riguardano la religione giovano a caratterizzare gli anni e la politica del prefetto Taziano. Ricordiamo: 1. *CTh* 16,4,2 (SCh 497, 220), del 16.6.388, che vietava discussioni pubbliche in materia di religione al fine di non dar luogo a turbolenze. La legge è inserita nel titolo 4 del libro sedicesimo del *CTh* il quale riguarda norme *De his qui super religione contendunt*. Come nota L. De Giovanni, *Chiesa e stato*, 77-81 il titolo segue il precedente *De monachis* e sembra a questo accomunato da una *ratio* che intende preservare la quiete pubblica evitando tumulti. 2. La già citata *CTh* 16,2,27 (SCh 497, 170-174) del 21.6.390 che tutelava i diritti dei parenti da troppo facili devoluzioni alla chiesa. 3. Nel 392 fu vietato ai religiosi di proteggere i criminali condannati; questo divieto è illuminato da una testimonianza di Lib., *Or.* 45,26 (ed. A. F. Norman, *The Loeb Classical Library*, Cambridge Mass. - London 1977, 184), è l'orazione *De victis*, secondo la quale ad Antiochia, presso le colonne del tempio di Dioniso, il magistrato Tisamenus mentre era intento a celebrare un processo per omicidio fu interrotto da una turba di monaci esagitati i quali in concreto sottrassero l'imputato al suo destino atterrendo il giudice e mettendolo in fuga; il tutto in modo così irruento da determinare in costui il proposito di mai più interessarsi a tale individuo; Tisamenus era un *consularis Syriae* e l'episodio dovè davvero colpire Libanio il quale, per altro, non risparmiava critiche al suo indirizzo, cf. *PLRE* I, 916-917.

moglie cristiana, Pantadia¹⁸⁷, non poté influenzare in modo diverso la sua politica generale.

6.2. Dello stesso 390 è *CTh* 16,2,27¹⁸⁸, pure indirizzata a Taziano, che, sulla scia di una norma già citata¹⁸⁹, proibiva alle diaconesse anziane con parenti prossimi in vita di lasciare i loro beni alla chiesa; inoltre disponeva che donazioni segrete da parte di donne anziane a membri del clero fossero dichiarate nulle e che il bene fosse assegnato ai parenti prossimi delle defunte. È evidente la *ratio* di queste *constitutiones*: tutelare i parenti da una troppo facile e poco chiara acquisizione dei beni loro spettanti da parte di comunità monastiche o uomini di chiesa. Di questa eventualità, che doveva essere oltremodo frequente, potrebbe essere testimonianza l'*Ad ecclesiam* di Salviano di Marsiglia, un'opera formalmente intesa a combattere l'avarizia, ma in sostanza mirata a persuadere chi si accingeva a morire a lasciare tutti i propri beni alla chiesa; il suo concetto fondamentale era che il cristiano doveva ritenersi soltanto usufruttuario di beni da lui gestiti in vita e che pertanto, in vista del trapasso, egli avrebbe dovuto restituire tutto a Dio (s'intende: alla chiesa) piuttosto che ai parenti e ai figli, ai quali sarebbe bastata la buona educazione ricevuta e basta¹⁹⁰. L'asceta rendeva ancor più cogente il suo precetto asserendo che tale disposizione testamentaria a beneficio della chiesa avrebbe fatto meritare al moribondo la salvezza eterna. La data di composizione dell'opera di Salviano è ipotetica, probabilmente intorno al 445, ma la tendenza esasperata che egli rappresentava doveva essere ben più antica se erano fondate e opportune, come credo, quelle raccomandazioni di Ambrogio e di Agostino valide quali correttivi alla prassi di escludere i parenti dall'eredità e di dar tutto alla chiesa¹⁹¹. Per il primo bisognava evitare di far doni a Dio affamando i parenti¹⁹², per il secondo era ai figli che spettava l'eredità dei genitori che soltanto in parte poteva essere devoluta alla chiesa, ben tutelando comunque la serena disponibilità dei legittimi eredi consanguinei¹⁹³. D'altro canto circa dieci anni prima il legislatore era

¹⁸⁷ Cf. *PLRE* I, 876-878.

¹⁸⁸ Del 21.6.390.

¹⁸⁹ *CTh* 16,2,20 (SCh 497, 160-164) del 30.7.370, cf. più sopra alla nota 154.

¹⁹⁰ Cf. in particolare 1,5,23; 2,9,39; 3,4,17 (SCh 176, 154.214.250-252).

¹⁹¹ Per mediare tra la radicalità della donazione totale dei beni ai poveri (tramite la chiesa) e le aspettative dei parenti tutelate dalla legge si introdusse da Basilio in poi quella prassi della "quota per l'anima" o "per Cristo", cf. al paragrafo 5.4.

¹⁹² In *Luc.* 8,77 (ed. M. Adriaen - G. Coppa, *Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera* 12, Roma 1977, 348).

¹⁹³ Interessante il suo intervento a proposito del presbitero Ianuarius il quale in monastero aveva trattenuto il denaro che avrebbe destinato ai suoi due figli, ma poi in punta di morte (e nel timore della stessa) ne fece donazione alla chiesa;

intervenuto
vove delle le
ricevere una

7. Quaest

7.1. Amp
tico di Maca
decade del
e un cristian
stiche, quas
cristianesim
sacri e cari :
di ravvisarvi
È un peccat
sista confut
vate dall'op

Agostino rifi
figli che era
Biblioteca A
munera ista (
Romanistica
anche alla n

¹⁹⁴ Si tratt
246; è del 31
donazioni te
catholica) ma
manichee m
meditato M.
Genesis di un'i
di far testam
devoluti al p
incamerati d
abbia valore
manicheo cl
beni non po
vivere; tali be
saranno dev

¹⁹⁵ Vedit
Introduction
traduction fro

ervenuto anche a proposito dei manichei affinché facili donazioni a favore delle loro comunità non avessero spogliato i parenti del loro diritto di ricevere una legittima eredità¹⁹⁴.

7. *Quaestiones su povertà/ricchezza*

7.1. Ampii frammenti di letteratura anticristiana sopravvivono nell'*Apocritico* di Macario di Magnesia¹⁹⁵. Questo testo vide la luce intorno alla prima decade del secolo V; si proponeva di riportare un dibattito tra un pagano e un cristiano. Le *quaestiones* del pagano sono ricche di citazioni scritturistiche, quasi tutte tratte dai libri del Nuovo Testamento. L'avversario del cristianesimo, dunque, non soltanto aveva una buona conoscenza dei testi sacri e cari ai credenti in Gesù ma dimostrava anche una rilevante capacità di ravvisarvi ogni possibile contraddizione con un caustico ricorso all'ironia. È un peccato che Macario non ci abbia informato sul nome del controversista confutato. L'ipotesi più diffusa è che le *quaestiones* riportate siano derivate dall'opera di Porfirio, ma non sono mancati coloro che hanno pensato

Agostino rifiutò tale somma disponendo che fosse legittimamente assegnata ai figli che erano ancora in vita presso altri monasteri, cf. *Serm.* 355,3-4 (ed. Nuova Biblioteca Agostiniana 39, Roma 1989, 248-252) sul quale cf. L. De Salvo, *Nolo munera ista* (*Aug., serm. 355,3*): eredità e donazioni in Agostino, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. IX Convegno Internazionale*, Napoli 1993, 299-323. Cf. anche alla nota 178.

¹⁹⁴ Si tratta di *CTh* 16,5,7 (SCh 497, 238-242; è del 8.5.381) e 16,5,9 (SCh 497, 244-246; è del 31.3.382) che però, a mio avviso, non intendono normare in materia di donazioni testamentarie evitando gli eccessi (così come nei riguardi della *ecclesia catholica*) ma perseguono lucidamente la strategia di annientamento delle comunità manichee messa in atto già a far data dall'editto diocleziano, cf. il recente e ben meditato M.V. Minale, *Legislazione imperiale e manicheismo da Diocleziano a Costantino. Genesi di un'eresia*, Napoli 2013. In forza della prima legge ai manichei è fatto divieto di far testamento e di ricevere beni in eredità, in questo caso si ordina che siano devoluti al più prossimo parente di fede cattolica, altrimenti tali beni sarebbero stati incamerati dal fisco imperiale. Il rilievo della *constitutio* è tale che si dispone che essa abbia valore retroattivo. Per la seconda, diretta a Florio prefetto del pretorio, un manicheo che sotto il pretesto di voler vivere in solitudine si sia spogliato dei suoi beni non potrà conferirli al gruppo di asceti suoi confratelli con i quali ha deciso di vivere; tali beni andranno invece al suo più prossimo parente, se cattolico, altrimenti saranno devoluti al fisco.

¹⁹⁵ Vedine ora l'edizione di R. Goulet, *Macarios de Magnésie. Le Monogénès. Introduction générale, édition critique, traduction française et commentare, II. Edition critique, traduction française et commentare*, Paris 2003.

erso la sua
, che, sulla
on paren-
oneva che
ro fossero
i delle de-
nti da una
la parte di
che doveva
ecclesiam di
l'avarizia,
sciare tutti
l cristiano
e che per-
Dio (s'in-
be bastata
tù cogente
beneficio
ia. La data
te intorno
essere ben
comanda-
di esclude-
bisognava
ai figli che
e devoluta
i legittimi
slatore era

154.

eri (tramite
a Basilio in
o 5.4.
Mediolanensis

ius il quale
ue figli, ma
alla chiesa;

a Giuliano oppure, con interventi anche più recenti, a Hierocle Sossiano¹⁹⁶. Ricard Goulet, che all'opera ha dedicato particolare e benemerita attenzione scientifica, ipotizza che a uno spunto iniziale porfiriano abbia fatto sèguito una stratificazione seriore di argomenti la cui attribuzione non è possibile specificare. Si tratta di un *caveat* già formulato in passato¹⁹⁷ che impedisce o, almeno, rende molto problematica l'utilizzazione degli argomenti restituitici da Macario per ricostruire automaticamente il pensiero di Porfirio¹⁹⁸.

7.2. Il pagano confutato sviluppò una critica al proclama di Gesù, contenuto in *Mt.* 19,24, sulla difficoltà per un ricco di entrare nel regno di Dio da considerarsi più rilevante di quella a cui va incontro un cammello che deve passare per la cruna di un ago, e inoltre riprese l'argomento delle donne facoltose ridotte in miseria da predicatori cristiani, che era stato già porfiriano¹⁹⁹ adattandolo all'età che fu sua.

Esaminiamo un'altra espressione più incomprensibile di queste, quando dice «È più facile per un cammello passare attraverso un ago che per un ricco entrare nel regno dei cieli»²⁰⁰. Se per caso dunque chi è ricco, quantunque si sia tenuto lontano dai peccati della vita, come assassinio, latrocinio, adulterio, veneficio, giuramento empio, profanazione delle tombe e ignominia di sacrilegio non è ammesso nel cosiddetto regno dei cieli, che vantaggio vi è per i giusti a operare secondo giustizia, se per caso si è ricchi? E che male vi è per il povero a compiere ogni atto di scelleratezza? Poiché non è la virtù che solleva l'uomo al cielo, ma la povertà e l'indigenza. Infatti se la ricchezza tiene il ricco lontano dai cieli, per contrasto la povertà v'introduce i poveri. E diviene legale, una volta appresa una tale lezione, non curarsi affatto della virtù, ma senza impedimento aggrapparsi alla sola povertà e alle cose più

¹⁹⁶ Un essenziale *status quaestionis* in G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, I, 273-274 da aggiornare con R. Goulet, *Macarios de Magnèse. Le Monogènes. Introduction générale, édition critique, traduction française et commentare, I. Introduction générale*, Paris 2003, 112-131. Su Hierocle Sossiano cf. G. Rinaldi, *Rectores aliqui. Note prosopografiche per lo studio dei rapporti tra impero romano e comunità cristiane*, in *Annali di Storia dell'esegesi* 26 (2009), 159-164, alla sua opera ha pensato come alla fonte pagana di Macario E. DePalma Digeser, *Porphyry, Julian, or Hierokles? The Anonymous Hellene in Makarios Magnes' Apokritikos*, in *Journal of Theological Studies* 53 (2002), 489.

¹⁹⁷ Sin da T. D. Barnes, *Porphyry against the Christians: date and attributions of fragments*, in *Journal of Theological Studies* 24 (1973), 424-442 se non prima ancora.

¹⁹⁸ Esempio da non seguire a tal proposito è G. Jossa, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, Napoli 1997, 190-193 il quale per ricostruire il pensiero anticristiano di Porfirio adopera *sic et simpliciter* esclusivamente brani pervenuti nell'opera di Macario di Magnesia.

¹⁹⁹ Cf. al paragrafo 3.6.

²⁰⁰ *Mt.* 19,24.

basse, poi il ricco lo non possi di qualch ricchi le l Del resto parole "ve le persuas e, venute a un disdi fine costr l'ultimo s miraggio mi sembr

Se confr Porfirio²⁰³ a Macario no Tiro, ma vi recenti. Egl che tratte di perismo ev l'affermazio un ago che mezzi termi della ricche contrario, r con Dio. Il "cosiddetto poi derivar è inutile l'e povertà gli ha rilievo n indigenza (

²⁰¹ *Mt.* 19,

²⁰² Mac. M G. Rinaldi, I

²⁰³ Cf. al j

²⁰⁴ *Mt.* 19

²⁰⁵ Ritrov in Clem. Al non è una b intrinsecam

Sossiano¹⁹⁶.
erita atten-
abbia fatto
ione non è
ssato¹⁹⁷ che
degli argo-
pensiero di

esù, conte-
io di Dio da
lo che deve
elle donne
o già porfi-

quando
un ricco
tunque si
o, adulte-
ominia di
aggio vi è
e male vi
è la virtù
ricchezza
i poveri.
atto della
cose più

I, 273-274 da
ction générale,
e, Paris 2003,
igrafiche per lo
ria dell'esegesi
a di Macario
ie in Makarios

attributions of
ancora.
o antico. Dalle
e il pensiero
ni pervenuti

basse, poiché la povertà è capace di salare il povero, mentre la ricchezza tiene il ricco lontano dalla dimora senza macchia. Quindi mi sembra che queste non possano essere le parole del Cristo, se egli diede le norme di verità, ma di qualche povero che desiderava, con questo vano parlare, di sottrarre ai ricchi le loro sostanze.

Del resto non più tardi di ieri, leggendo a donne di nobile nascita queste parole "vendi tutto ciò che hai e dallo ai poveri e avrai un tesoro in cielo"²⁰¹, le persuasero a distribuire ai poveri tutte le sostanze e i possessi che avevano e, venute esse stesse in povertà, a mendicare, passando da uno stato di libertà a un disdicevole accattonaggio, dalla prosperità alla condizione pietosa, e infine costrette ad andare per le case dei ricchi (e questo è il primo o piuttosto l'ultimo stadio della tracotanza e della disgrazia, perdere i propri beni col miraggio della santità) e bramare gli altrui sotto la spinta del bisogno. Onde mi sembra che queste siano parole di una donna in miseria²⁰².

Se confrontiamo questa critica con quella precedentemente espressa da Porfirio²⁰³ acquisiamo un ulteriore motivo per ipotizzare che il pagano di Macario non si sia limitato ad attingere all'ampio repertorio del filosofo di Tiro, ma vi abbia aggiunto del suo traendolo dall'osservazione di fenomeni recenti. Egli, inoltre, ha corroborato il suo argomento con citazioni bibliche tratte dal brano che, per eccellenza, è considerato il 'manifesto' del pauperismo evangelico: l'episodio del giovane ricco. In particolare riportando l'affermazione di Gesù "È più facile per un cammello passare attraverso un ago che per un ricco entrare nel regno dei cieli"²⁰⁴ intese colpire senza mezzi termini quell'etica evangelica che gli sembrava ravvisare nel possesso della ricchezza, in sé e per sé, una condizione di lontananza da Dio e, al contrario, nella povertà in sé e per sé, il requisito per essere in comunione con Dio. Il pagano si poneva lucidamente il problema dell'ammissione al "cosiddetto regno dei cieli" e si calava nella logica dei suoi avversari facendo poi derivare dall'insegnamento di Gesù la seguente assurda conclusione: è inutile l'esercizio della virtù a chi possiede beni, poiché mancandogli la povertà gli sarà preclusa ogni ricompensa celeste; d'altro canto la virtù non ha rilievo neanche per il povero, poiché a costui sarà proprio la sua stessa indigenza (e non l'agire virtuoso) ad assicurargli la futura beatitudine²⁰⁵. Al

²⁰¹ Mt. 19,21.

²⁰² Mac. Mgn., *apocr.* 3,5 (ed. R. Goulet, *Textes et traditions* 7, Paris 2003, 80-82 = G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 388).

²⁰³ Cf. al paragrafo 3.6.

²⁰⁴ Mt. 19,24.

²⁰⁵ Ritrovo questa stesso ordine d'idee, naturalmente con esiti del tutto diversi, in Clem. Alex., *quis dives* 11 dove si insiste sul fatto che la povertà in sé e per sé non è una benemerita agli occhi di Dio così come, e contrario, la ricchezza non è intrinsecamente un fattore di riprovazione. L'Alessandrino, abilmente, ricorrendo

pagano l'individuazione della povertà come requisito per entrare nel regno dei cieli non pareva degna di un maestro di verità, quale i cristiani ritenevano fosse Gesù; piuttosto tale criterio gli sembrava ben attagliarsi a un povero desideroso d'indurre i possidenti a cedere le loro ricchezze.

Per dar sostanza al suo discorso il pagano faceva cenno all'episodio avvenuto di recente di donne agiate cadute poi in miseria a seguito della loro conversione al cristianesimo. L'osservanza letterale e scrupolosa di un precetto evangelico, per altro tra i più noti, provocava danni sociali. Possiamo così inserire il brano trasmessoci da Macario in quel più ampio contesto nel quale si temeva che occhiuti "curatori d'anime" cristiani riuscivano a carpire i beni a soggetti deboli convincendoli a costituirli eredi di ogni loro sostanza. Per tale aspetto questo testo può illuminare *CTh* 16.2.20 che, come abbiamo già osservato²⁰⁶, nel 370 aveva inteso reprimere proprio tale fenomeno. Nel frammento pagano ravviserei in ogni caso una condanna alla conversione all'asceti monastica da parte di donne appartenenti all'alta aristocrazia²⁰⁷. Il fenomeno è attestato nel secolo quarto, specialmente in quella Roma nella quale, durante l'episcopato di Damaso (366-384) la diffusione della *Vita Antonii* e la propaganda ascetica di Girolamo contribuivano in modo determinante alla conversione dell'aristocrazia senatoria con la radicale adesione al *propositum* monastico da parte delle *clarissimae foeminae*. La devoluzione dei loro patrimoni o la loro trasformazione in istituti di carità doveva far notizia. Per tale aspetto noi possiamo inserire questo brano di autore pagano tra i numerosi altri i quali colpiscono l'istituto del monachesimo²⁰⁸. La critica verso coloro che per adempiere ai precetti evangelici sulla povertà si sono privati di ogni cosa ricorre anche tra i pagani d'Africa di quest'epoca, com'è testimoniato da Agostino²⁰⁹.

all'esegesi allegorica riusciva ad evitare quella che sarebbe stata la facile obiezione di un pagano, quella, appunto, qui trasmessoci da Macario di Magnesia.

²⁰⁶ Cf. al paragrafo 5.3.

²⁰⁷ Lo conferma anche l'osservazione con la quale si chiude la *quaestio* del pagano: «Onde mi sembra che queste siano le parole di una donna in miseria».

²⁰⁸ Cf. G. Rinaldi, *Obiezioni al monachesimo da parte dei pagani in area mediterranea (secoli IV e V d.C.)*, in *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (secoli IV-VI)*, («Studia Ephemeridis Augustinianum», 46), Roma 1994, 31-82.

²⁰⁹ Aug., in *psalm.* 136,9,30-33 (ed. Nuova Biblioteca Agostiniana 28, Roma 1977, 410): «E sarebbero questi i vantaggi che Cristo ci ha recati? Che l'uomo resti privo dei suoi averi e, per volerli dare ai poveri, riduca se stesso in povertà?».

7.3. Pocer
re una con
episodio nel
di gran val
preziosità a
poveri il ric
pia donna,
avete me"²¹³
e, meglio a
formulata z
li²¹³. In rea
sempre stat
riecheggiar
comandazi
nella pross
di Gesù ess
mente la ca
li a poco ve

7.4. Altr
un episodi
donazione
loro beni a

Questo I
certo An
sitarono
loro nec
male²¹⁴. C
proprio?

²¹⁰ Mac. 1
Rinaldi, *La i*

²¹¹ Cf. i b
derivare da
della contr
presenza di

²¹² Quest
un riechegg

²¹³ Cf. *Mi*

²¹⁴ *Act.* 5,

7.3. Poco dopo²¹⁰ il pagano ritorna sul tema povertà/ricchezza e fa rilevare una contraddizione in margine al testo di *Mt.* 26,10-11²¹¹. Si tratta dell'episodio nel quale Maria Maddalena si reca da Gesù e versa sul suo capo olio di gran valore suscitando il rimprovero dei discepoli per i quali una tale preziosità avrebbe dovuto piuttosto essere venduta al fine di distribuire ai poveri il ricavato. A questo punto Gesù interviene elogiando l'azione della pia donna poiché "i poveri infatti li avete sempre con voi, ma non sempre avete me"²¹². Il pagano definisce il detto di Gesù un' "espressioncella strana" e, meglio articolando la sua critica, la trova contraddittoria con la promessa formulata altrove da Gesù stesso di rimanere sempre con i suoi discepoli²¹³. In realtà l'affermazione secondo la quale di poveri ce ne sarebbero sempre stati, che gli evangelisti pongono sulla bocca di Gesù, può dirsi un riecheggiamento di *Dt.* 15,11 dove essa ha la funzione di corroborare le raccomandazioni a esercitare la generosità verso gli indigenti, specialmente nella prossimità dell'anno di remissione. Nell'economia del breve discorso di Gesù essa presenta un'altra valenza e giova a rimandare momentaneamente la carità verso i poveri poiché, al contrario di questi, Gesù sarebbe di lì a poco venuto meno.

7.4. Altra contraddizione nelle Scritture il pagano di Macario ravvisa in un episodio che tocca il nostro tema sia pur marginalmente: la mancata donazione da parte di Anania e Saffira di tutto il ricavato della vendita dei loro beni agli apostoli:

Questo Pietro è trovato ingiusto anche in altre circostanze, nel caso di un certo Anania e della di lui moglie chiamata Saffira, perché essi non depositarono l'intero ricavato della loro terra, ma ne distolsero un poco per le loro necessità, Pietro li spinse a morte, sebbene non avessero commesso del male²¹⁴. Che male infatti commisero se non volevano fare dono di tutto il proprio? E se anche considerava il loro atto come un reato, egli doveva ri-

²¹⁰ Mac. Mgn., *apocr.* 3,7 (ed. R. Goulet, *Textes et traditions* 7, Paris 2003, 84 = G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 400).

²¹¹ Cf. i brani paralleli *Mc.* 14,7; *Gv.* 12,8. La citazione del pagano potrebbe anche derivare da *Gv.* ma ho preferito rubricarla tra i brani di *Mt.* anche in considerazione della contraddittorietà che si denuncia con l'asserzione relativa alla continua presenza di Gesù che figura solo in *Mt.* di cui è l'ultimo versetto.

²¹² Questa affermazione che gli evangelisti pongono sulla bocca di Gesù può dirsi un riecheggiamento di *Dt.* 15,11.

²¹³ Cf. *Mt.* 28,20.

²¹⁴ *Act.* 5,1-11.

cordarsi dei precetti di Gesù²¹⁵, che gli aveva insegnato a sopportare fino a quattrocentonovanta offese²¹⁶.

La critica con ogni probabilità doveva risalire a Porfirio al quale, per altre vie, è attribuita. Tuttavia qui il *focus* dell'argomentazione è sulla figura di Pietro che, come ho dimostrato altrove²¹⁷, insieme a quella di Paolo, ha sofferto di pessima stampa nei testi pagani. L'aspetto della donazione di danaro è marginale e non mi sentirei pertanto di dedurre che il pagano aveva in mente una critica al carattere coercitivo delle contribuzioni cristiane, un tema, questo, che viene chiaramente confutato dalla letteratura apologetica la quale, lo abbiamo visto, enfatizza proprio il carattere libero e spontaneo delle donazioni dei credenti.

7.5. Il tema della rinuncia quale requisito indispensabile per la sequela di Gesù dovè colpire il pagano confutato da Macario anche in un altro luogo della sua opera²¹⁸ che però non sopravvive se non in uno stringato *index* delle sue *quaestiones*²¹⁹: qui il pagano chiede come debba intendersi la pretesa di Gesù a chi vuol seguirlo di rinunciare a suo padre e a se stesso²²⁰. Ricordiamo che anche Origene ebbe l'esigenza di trattare questa stessa *quaestio* esegetica, ma non sempre ricorrendo alla facile scappatoia dell'interpretazione allegorica²²¹.

²¹⁵ Mt. 18,22.

²¹⁶ Mac. Mgn., *apocr.* 3,21 (ed. R. Goulet, *Textes et traditions* 7, Paris 2003, 148 = G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 610). Simile critica è attribuita esplicitamente a Porfirio, cf. *CC. fr.* 25B Harnack ap. Hier., *ep.* 130,14 (= G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 609).

²¹⁷ Cf. G. Rinaldi, *Pietro Apostolo ed i vescovi romani nel giudizio dei pagani*, in *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 4-6 maggio 2000, Roma 2001, 291-314.

²¹⁸ Cf. Mac. Mgn., *apocr.* 2, argomento ζ (= G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 457).

²¹⁹ Lo leggiamo nel Codice Vaticano Greco 1650 che è del 1036 e pervenne alla Vaticana dalla Biblioteca dell'abbazia di Grottaferrata, cf. G. Mercati, *Per l'Apocritico di Macario Magne. Una tavola dei capi dei libri I, II e III*, in *Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica* (Studi e Testi, 95), Città del Vaticano 1941, 49-74, spec. alla p. 66.

²²⁰ Cf. *Lc.* 14,26.

²²¹ Origene pose sempre l'enfasi sul costo della sequela evangelica in materia di rinuncia ai beni materiali, cf. in generale R. Scognamiglio, s.v. *Povertà / ricchezza*, in A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, 355-359. Per R. M. Grant, *The Stromateis of Origen*, in J. Fontaine - Ch. Kannengiesser (éds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts à J. Danielou*, Paris 1972, 291. Porfirio avrebbe potuto avere come bersaglio un tentativo origeniano (nei suoi

7.6. La I
molti ferme
legislatore p
di *continent*
ster compo
al clero un'
vano o pote
loro esterno
brosiaster r
trattato d'e
una filigrar
merito al te
inserito nu
coincidenz
gani, oppu
riflessioni.
È incentrat
non può es
notare che
avrebbero j

perduti *Stro*:
all'allegoria.

²²² Quest
la letteratur
scuola ma a
dottrine cris
dell'autore s
alla *quaestio*
in dialogo c
ravvisare nel
scolastici.

²²³ Direcc
Roma tardoa
che è inneg
in cui fu co
cristiani, pag

²²⁴ Ambr
pagani, II, n°

²²⁵ *Lc.* 14
evangelico c
Bibbia dei pa,

are fino a

il quale, per
 è sulla figura
 di Paolo, ha
 azione di da-
 gano aveva
 cristiane, un
 apologetica
 e spontaneo

la sequela di
 n altro luogo
 ato *index* del-
 rsi la pretesa
 esso²²⁰. Ricor-
 stessa *quaestio*
 l'interpreta-

aris 2003, 148 =
 esplicitamente
 i, *La Bibbia dei*

pagani, in *Pietro*
ontro di studiosi

ei pagani, II, n°

è pervenne alla
Per l'Apocritico di
teratura biblica e
 alla p. 66.

lica in materia
vertà / ricchezza,
pensiero, le opere,
 Fontaine - Ch.
elou, Paris 1972,
 niano (nei suoi

7.6. La Roma dell'età di Damaso, come s'è già accennato, fu scossa da molti fermenti: mentre Girolamo agitava la sua propaganda monastica, il legislatore provvedeva a tutelare vedove e giovani, specialmente, dall'azione di *continentes* a caccia di patrimoni. Fu proprio lì ed allora che l'Ambrosiaster compose la sua copiosa raccolta di *quaestiones et responsiones* per fornire al clero un'arma esegetica atta a soddisfare perplessità e critiche che sorgevano o potevano sorgere sia all'interno delle comunità sia, sono persuaso, al loro esterno, intendendo dire in ambienti ereticali e pagani. L'opera dell'Ambrosiaster non va inserita nella letteratura apologetica, ma è *sui generis* un trattato d'esegesi. E tuttavia faremo fatica a non ravvisarvi qua e là anche una filigrana apologetica pensata per far fronte a chi nutrive perplessità in merito al testo biblico²²². Sia in *Biblia gentium* che ne *La Bibbia dei pagani* ho inserito numerose *quaestiones* tratte dall'Ambrosiaster²²³ quando notavo una coincidenza di contenuto tra queste e le critiche formulate altrove da pagani, oppure semplicemente per consentire al lettore confronti e ulteriori riflessioni. Tra le tante una in particolare merita di essere qui ricordata²²⁴. È incentrata sul noto precetto di Gesù: «Chi non lascerà tutte le cose sue non può essere mio discepolo»²²⁵; a tal proposito chi formula la *quaestio* fa notare che alcuni personaggi ricordati dal vangelo, in quanto ricchi, non avrebbero potuto essere qualificati discepoli di Gesù, eppure gli stessi van-

perduti *Stromata*) di risolvere la difficoltà del testo evangelico tramite un ricorso all'allegoria.

²²² Questo tema va a inserirsi nella più generale problematica tendente a valutare la letteratura patristica delle *quaestiones et responsiones* non come mero esercizio di scuola ma anche come possibile attestazione di critiche al testo scritturistico (o alle dottrine cristiane) nate in ambiente eretico o pagano e pervenute all'attenzione dell'autore sia direttamente sia tramite un cristiano turbato o anche solo interessato alla *quaestio*. Sono ritornato su tale tema in G. Rinaldi, *Contumeliae communes*, 31-58 in dialogo con i colleghi Perrone e Zamagni che negano tale ipotesi preferendo ravvisare nelle composizioni che appartengono a questo genere letterario esercizi scolastici.

²²³ Di recente E. Di Santo, *L'apologetica dell'Ambrosiaster. Cristiani, pagani e giudei nella Roma tardoantica*, Roma 2008 ha avuto il merito di analizzare la filigrana apologetica che è innegabile nell'opera dell'Ambrosiaster la quale è così restituita all'ambiente in cui fu concepita e scritta e che fu ricco di stimoli, confronti e polemiche tra cristiani, pagani e giudei.

²²⁴ Ambrosiast., *quaest. de Novo Test.* 69 (CSEL 50, 463 = G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 458).

²²⁵ *Lc.* 14,33. Abbiamo già riscontrato un sia pur vago riferimento al precetto evangelico della rinuncia dei beni in Iul., *Gal.* fr. 100 Masaracchia (= G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 455).

geli li ricordano come tali: Giuseppe di Arimatea²²⁶, Zaccheo²²⁷, Cornelio²²⁸, le pie donne che dalle proprie sostanze davano a Gesù di che vivere²²⁹. Altre due *quaestiones* trattano il tema povertà / ricchezza. Nella prima si punta il dito sulla contraddizione tra *Prov.* 22,2 e *Rm.* 2,11²³⁰, nella seconda si vuole conciliare *Eccli.* 11,14, con *Sap.* 1,13²³¹. L'interesse dell'autore per tali minute questioni esegetiche va inserito in una più generale attenzione per il tema della ricchezza/povertà sullo sfondo sia della teodicea divina sia di un giudizio che, pur non demonizzando il benessere economico in sé e per sé, ha presente il *luxus* di un senato all'epoca ancora abbondantemente pagano²³². Ci muoviamo, tutto sommato, nella stessa dimensione problematica attestata nella nota, lunga 'enciclica', giuliana nella quale il *pontifex* pagano si impegnava a dimostrare che la divinità non aveva per sua volontà originato la povertà in quanto male²³³. Escludo tuttavia ogni diretto collegamento tra l'Ambrosiaster e Giuliano anche se rilevo che questi brani attestano l'incidenza di un medesimo problema in ambito tanto pagano quanto cristiano.

7.7. Potremmo aggiungere un'altra tessera al nostro mosaico ricordando, per quanto attiene all'ambiente gallico, l'autore (anonimo) della com-

²²⁶ *Mt.* 27,57.

²²⁷ *Lc.* 19,2.

²²⁸ *Act.* 10,1. Il centurione Cornelio è ricordato anche in *Iul.*, *Gal.* fr. 48 Masaracchia (= G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 614), con il proconsole Sergio Paolo, come personaggio di una certa qual levatura che fu convertito. Ma la critica giuliana qui si sviluppa partendo dalla convinzione che i primi seguaci di Gesù non avrebbero mai pensato di assurgere alla potenza loro acquisita nel secolo IV d.C. e cita i due rappresentanti di Roma quasi come eccezioni alla regola.

²²⁹ *Lc.* 8,3.

²³⁰ *Ambrosiast.*, *quaet. Veteris et Novi Test.* 32 (CSEL 50, 60 = G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 212). Il primo testo afferma che «Il ricco e il povero s'incontrarono, del resto il Signore creò entrambi»; il secondo asserisce che presso Dio non v'è preferenza di persone.

²³¹ *Ambrosiast.*, *quaet. Veteris et Novi Test.* 23 (CSEL 50, 48 = G. Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 294) il primo testo afferma che la morte, insieme ai beni e alla povertà, viene da Dio, il secondo asserisce che Dio non creò la morte.

²³² Su questo aspetto del pensiero dell'Ambrosiaster cf. l'accurata disamina e la bibliografia in E. Di Santo, *L'apologetica dell'Ambrosiaster*, 2008, 116, 390. Non metto la mano sul fuoco sulla provenienza pagana delle tre *quaestiones* dell'Ambrosiaster; forse più in sintonia con un modo di ragionare proprio dei pagani, che consisteva nel far scoppiare le contraddizioni interne alle Scritture, è la prima *quaestio*, anche per la sua consonanza con l'obiezione giuliana. Più difficile mi sembra tal genere di collegamento con la seconda e la terza *quaestio*.

²³³ cf. *Iul.*, *ep.* 89, 290a (ed. J. Bidez, *Collection de l'Universités de France*, Paris 1960, 157) e più sopra alla nota 135.

media *Qu*
inizi del se
stati ravvis
vigoreggia
a tutto ciò
pone sulle
brani qual

8. A *mc*

Al tern
sieri i qua
di partenz
merito.

8.1. An
sibile sepa
di autori p
diverse fu
sembrato,
se illumina
bandoni, i
stica anch
conoscenz

8.2. Se
vicende e
ci conto c
testi che c
non vuol

²³⁴ Si ten
e il suo aut
destinatario
secolo e di
della catted
studiosi.

²³⁵ *Ques*
nella anon
paleocristian

²³⁶ W. S.

²³⁷ In tal
in capitole
le "critiche

media *Querolus sive aulularia* che si ritiene tradizionalmente composta agli inizi del secolo V e dedicata al pagano Rutilio Namaziano²³⁴. Nel testo sono stati ravvisati alcuni garbati cenni di satira all'indirizzo dei cristiani oramai vigoreggianti all'epoca di Onorio²³⁵. In particolare l'espressione «Rinuncia a tutto ciò che hai in casa al fine di procacciarti beni maggiori», che l'autore pone sulle labbra di un suo personaggio, è stata interpretata come allusiva a brani quali *Mt.* 5,39; 10,39; *Lc.* 6,29²³⁶.

8. A mo' di conclusione

Al termine della nostra riflessione riterrei utile formulare alcuni pensieri i quali più che concludere un'analisi potrebbero valere quali punti di partenza per successivi affinamenti metodologici e approfondimenti nel merito.

8.1. Anche in tema di povertà/ricchezza non risulta utile e neanche possibile separare le informazioni derivate dalle fonti ecclesiastiche da quelle di autori pagani. E ciò per più motivi, non solo perché il dialogo tra le fedi diverse fu fitto più di quel che ai ricercatori possa successivamente esser sembrato, ma anche perché uno stesso oggetto di studio diventa più chiaro se illuminato da sorgenti di luce diverse e, meglio ancora, opposte. Si abbandonano, dunque, quella separazione vigente in tanta parte della manualistica anche recente²³⁷ tra autori cristiani e autori pagani in quanto fonti di conoscenza di un medesimo fenomeno.

8.2. Se contestualizziamo le critiche dei pagani con raccomandazioni, vicende e precetti contenuti nella letteratura ecclesiastica possiamo renderci conto che i primi dimostrano spesso una conoscenza di prima mano dei testi che citano o delle realtà a cui fanno riferimento. Ciò, naturalmente, non vuol dire che le osservazioni critiche di un Porfirio o di un Giuliano

²³⁴ Si tenga però presente che A. Masera, *Querolus sive Aulularia. La nuova cronologia e il suo autore*, Torino 1991-2005 ha contestato la datazione e l'identificazione del destinatario proponendo di collocare la composizione dell'opera agli inizi dell'XI secolo e di individuarne l'autore in Ildeberto di Lavardin, direttore della scuola della cattedrale di Le Mans. L'ipotesi non ha raccolto il consenso generale degli studiosi.

²³⁵ Questi cenni sono raccolti e studiati da F. Corsaro, *Garbata polemica anticristiana nella anonima commedia tardo imperiale Querolus sive Aulularia*, in *OIKOUMENE. Studi paleocristiani pubblicati in onore del Concilio Ecumenico Vaticano 2*, Catania 1964, 523-533.

²³⁶ W. Süss, *Über das Drama Querolus sive Aulularia*, in *Rheinisches Museum* 91 (1942), 85.

²³⁷ In tal senso un esempio da evitare è G. Jossa, *Cristianesimo antico* il quale relega in capitoletti separati (pp. 77-82, 123-127, 189-196), quasi minuscole riserve indiane, le "critiche dei pagani"; cf. alla nota 198.

siano state sempre motivate e calzanti, ma certamente esse presero le mosse da situazioni concrete ed effettive. Giuliano e Libanio, ad esempio, ebbero una chiara consapevolezza delle conseguenze che il monachesimo si avviava a introdurre nel campo dell'economia; e diversamente non poteva essere, posto che l'uno era imperatore e l'altro prefetto del pretorio d'oriente e considerando che inoltre il loro punto di osservazione era privilegiato: Antiochia e la regione siriana quali culle del monachesimo nelle sue manifestazioni più radicali.

8.3. Le osservazioni dei pagani in merito al nostro tema sono state spesso formulate in margine alla loro lettura dei più significativi testi evangelici. Da ciò mi sembra di poter concludere che questi pagani avevano ben chiara la centralità delle Scritture per i cristiani e che, inoltre, essi avevano capito come l'applicazione letterale dei precetti 'pauperistici' era non solo impossibile ma improduttiva. D'altro canto i pagani erano anche consapevoli che la correttezza in faccende di danaro era da ritenersi un requisito irrinunciabile per chi si professava cristiano, da qui la loro proclività a gridare allo scandalo di fronte ad abusi e degenerazioni, e ciò per scardinare l'edificio della fede e della chiesa.

8.4. Se volessimo sintetizzare al massimo l'assunto di questa nostra rivisitazione di testi e polemiche pagane su povertà e ricchezza del cristiano potremmo dire che un aspetto tra i tanti della grande antitesi tra le due fedi coincise con una loro diversa valutazione della rinuncia ai beni. Si leggano le pagine relative al disprezzo della ricchezza di autori quali Cicerone²³⁸ e Seneca²³⁹ per toccar con mano come per questi autori sia il retto uso della ragione a tenerci lontano dai guasti della cupidigia e dell'avarizia. Per i pagani la sobrietà nel detenere e nell'usare i beni costituisce una scelta di tipo intellettuale atta a ribadire il primato della filosofia, tant'è vero che in loro non v'è traccia del donare ai poveri, aspetto che invece è cardine della spiritualità dei cristiani. Per costoro al contrario, la povertà è un aspetto, sofferto ma significativo, della *imitatio Christi*, che non è esercizio d'intelletto bensì cuore e sostanza della spiritualità evangelica.

GIANCARLO RINALDI

²³⁸ *Parad.* 6,51-52 (ed. J. Molager, Collection de l'Universités de France, Paris 1971, 128-129); *off.* 1,115; 2,76-79 (ed. M. Testard, Collection de l'Universités de France, Paris 1965, 164).

²³⁹ *Epist.* 17,1-12; 119,1-7 (ed. M. Testard, Collection de l'Universités de France, Paris 1970, 57-59); testi commentati in G. Filoramo - S. Roda, *Cristianesimo e società antica*, 128-135.

Presentazioni

Rita Lizzi
stantiniani

Paul Matt
théologiques

René Rou:

Massimo C
nella rifless

Alberto D
dicazioni s
nella letterc

Fernando

Maurizio
Marcione

Miklós Gy
di giustizia

Caterina
ipotesi inte

Matteo M
neotestame