

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire =
Rivista storica svizzera

Band: 70 (2020)

Heft: 3

Artikel: Divites e comunione dei beni : ideali e realtà nell'Occidente latino
tardoantico

Autor: Soraci, Cristina

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-914149>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

***Divites* e comunione dei beni: ideali e realtà nell'Occidente latino tardoantico**

Cristina Soraci

***Divites* and communion of goods: ideals and realities in the Latin West of Late Antiquity**

The sharing (or communion) of goods illustrated in the Acts of the Apostles was based on the overarching unanimity of sentiment, thought and action among the members of a community. Previous studies of the connection between wealth and power in early Christian communities have examined either the behaviour of prominent individuals or practices in monastic communities. The focus here instead is to verify to what extent, during the late Latin West (4th–6th centuries) and based on the existing documentation, the biblical model of the communion of goods as proposed in the Acts of the Apostles was implemented as suggested, especially in non-monastic communities.

Il tema della ricchezza e delle sue connessioni con il potere nell'antico cristianesimo è stato negli ultimi anni ampiamente scandagliato dalla lucida e feconda penna di Peter Brown;¹ d'altro canto, nei decenni precedenti alcune ricerche avevano già messo ben in luce l'atteggiamento degli antichi nei confronti dei precetti evangelici in materia di ricchezza e comunione dei beni.² Tali studi sono stati, tuttavia, dedicati all'analisi dei comportamenti dei singoli individui o si sono soffermati sulla comunione dei beni all'interno di comunità monastiche più o meno ristrette; tutt'al più, hanno esaminato i passi delle opere in cui vescovi e personalità ecclesiastiche invitavano i fedeli ad imitare l'esempio di comunione rappresentato dalla prima comunità cristiana di Gerusalemme.

1 Peter Brown, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD*, Princeton 2012. – Il presente articolo, in questa sede rielaborato e ampliato, nasce come intervento presentato alla quinta edizione del *Congresso svizzero di scienze storiche* (Zurigo, 5–7 giugno 2019), nel corso del Panel *Le partage des biens dans les communautés chrétiennes de l'Antiquité tardive: entre idéal et réalité*; la sua realizzazione è stata concepita nel contesto di uno studio condotto insieme a Martin Roch (Université de Genève), il cui contributo su *Richesse et pauvreté chez Salvien de Marseille (5^e siècle), entre devoirs des individus et idéal ecclésial*, offerto nella medesima occasione, appare pubblicato in questo numero della *Rivista storica svizzera*.

2 Pier Cesare Bori, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità delle origini (Ac. 2.42–47; 4.32–37) nella storia della Chiesa antica*, Brescia 1974 e Giuseppe Visonà (a cura di), *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del «giovane ricco»*, Milano 1986 (*Studia Patristica Mediolanensia* 14). Si veda da ultimo, Bernhard Schneider, *Christliche Armenfürsorge von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Eine Geschichte des Helfens und seiner Grenzen*, Freiburg im Breisgau 2017, in partic. pp. 45–80. Utili risorse per ricerche in tal senso sono oggi rappresentate dalla *Library of Latin Texts – Series A* – <http://clt.brepolis.net/lta/pages/QuickSearch.aspx> (30.4.2020) e, soprattutto, dal motore di ricerca in *open access* *BIBLindex* – http://www.biblindex.mom.fr/citation_biblique/?lang=fr (30.4.2020), sebbene ancora parzialmente incompleto, che consentono di individuare in quali opere sono stati citati i versetti biblici e di analizzare l'uso che di essi hanno fatto gli scrittori dei primi secoli.

La presente ricerca si pone, invece, come obiettivo quello di verificare in che misura – per quanto è dato dedurre sulla base della documentazione a noi pervenuta – il modello della comunione dei beni prospettato negli *Atti degli apostoli* sia stato concretamente attuato, nonché se e come potesse esserlo soprattutto nelle comunità non monastiche.

Il modello della prima comunità cristiana e la morale evangelica in tema di ricchezza

Dal racconto degli *Atti degli apostoli* la vita della prima comunità cristiana appare basata sull'armonia del pensiero e dell'agire:

La moltitudine dei credenti aveva un cuore e un'anima sola e nessuno diceva che gli fosse proprio qualcosa dei beni, ma per essi tutto era comune [...]. Nessuno infatti era bisognoso tra loro; quanti, infatti, possedevano campi o case li vendevano, portavano il ricavato di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli. Quindi veniva distribuito a ciascuno secondo il suo bisogno.

Giuseppe [...], levita, Cipriota di origine, che possedeva un campo, dopo averlo venduto portò il ricavato e lo pose ai piedi degli apostoli.³

Ai fini di quanto verrà osservato nelle pagine che seguono, si ritiene utile riportare qui di seguito i corrispondenti testi originari, in greco e in latino:⁴

32 Τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία, καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς πάντα κοινά. [...] 34 Οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς· ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων· 35 διεδίκετο δὲ ἑκάστῳ καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχεν.

3 Ac. 4.32–37 (trad. dell'autore); cf. 2.44–45. Il concetto dell'assenza di persone bisognose all'interno della comunità era presente anche nel *Primo testamento*: cf. ad es. *Deut.* 15.4. Interessante anche il paragone con le pratiche degli Esseni: Joachim Jeremias, *Gerusalemme al tempo di Gesù*. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario, trad. it., Roma 1989, pp. 211–213 e, soprattutto, Emil Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 a.C.–135 d. C.)*, trad. it., vol. II, Brescia 1987, pp. 675–677 e 689.

4 Per il testo greco del *Nuovo Testamento* abbiamo seguito l'edizione di Agostino Merk (Pontificio Istituto Biblico, 1984), per quello latino della *Vulgata* l'edizione curata da Bonifatius Fischer, Jean Gribomont, Hedley Frederik Davis Sparks, Walter Thiele e Robert Weber (*Württembergische Bibelanstalt*, 1975), cui è stata aggiunta la punteggiatura. Nel corso del presente lavoro si noterà, tuttavia, come gli autori cristiani dei primi secoli spesso non seguano la *Vulgata*, ma attingano ad altre versioni del *Nuovo Testamento* o citino a memoria, rielaborandoli, i passi scritturistici. In particolare, per quel che concerne i brani oggetto di questo studio, appaiono significative le varianti *anima una et cor unum* e *cor et anima unum* rispetto all'espressione, riportata nella *Vulgata*, *cor et anima una*. Per il peculiare caso rappresentato da Agostino e dal suo intervento sul testo degli *Atti* cf. bibliografia citata in Bori, *Chiesa primitiva*, pp. 125–126 n. 15 e *infra*, n. 16.

36 Ἰωσήφ δὲ [...], Λευίτης, Κύπριος τῷ γένει, 37 ὑπάρχοντος αὐτῷ ἀγροῦ, πωλήσας ἤνεγκεν τὸ χρῆμα καὶ ἔθηκεν πρὸς τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων.

32 *Multitudinis autem credentium erat cor et anima una nec quisquam eorum quae possidebant aliquid suum esse dicebat sed erant illis omnia communia. [...]* 34 *Neque enim quisquam egens erat inter illos; quotquot enim possessores agrorum aut domorum erant vendentes adferebant pretia eorum quae vendebant* 35 *et ponebant ante pedes apostolorum. Dividebantur autem singulis prout cuique opus erat.*

36 *Joseph autem [...]* *Levites Cyprius genere* 37 *cum haberet agrum vendidit illum et adtulit pretium et posuit ante pedes apostolorum.*

Il distacco dai beni personali e la condivisione di questi con i fratelli può, quindi, avvenire solo grazie alla piena comunione di cuore (*καρδία*) e anima (*ψυχή*), posta dall'autore degli *Atti* quale premessa e segno della profondità dell'esperienza che giungeva a informare di sé l'intimo di quanti la vivevano. Con l'espressione «un cuore e un'anima sola» o con l'avverbio *ὁμοθυμαδόν*, «unanimamente», più volte ripetuto nel corso degli *Atti*,⁵ l'evangelista intendeva, infatti, indicare non una semplice consonanza di intenti, non la classica *ὁμόνοια*, per i latini *concordia*,⁶ né un'amicizia o il legame tra un gruppo di persone in accordo tra loro, ma una relazione caratterizzata da perfetta armonia, dall'unanimità di sentimenti, pensieri e azioni.⁷

In questa comunità non sembra trovar posto nessuna possibilità di distinzione che non sia, come quella messa in atto dal levita Giuseppe, motivata dal servizio ai fratelli. Una tale forma di «livellamento» non poteva che scoraggiare, almeno in teoria, le adesioni dei membri delle classi più elevate, tradizionalmente inclini a far valere la propria superiorità. In pratica, tuttavia, già in alcune delle

⁵ Cf. *Ac.* 1.14, 2.46, 4.24, 5.12, 15.25. Occorre precisare, tuttavia, che negli *Atti* l'avverbio *ὁμοθυμαδόν* non era usato solo in riferimento alla prima comunità cristiana (cf. *Ac.* 7.57, a proposito di quanti martirizzarono Stefano; 8.6, riferito alle folle che ascoltavano Filippo; 12.20, sui cittadini di Tiro e Sidone; 18.12, sui Giudei che trascinarono Paolo in tribunale; 19.29, sugli abitanti di Efeso che si recarono nel teatro): il termine faceva parte del frasario dell'autore. D'altro canto, se l'avverbio non è presente nel versetto 2.46 della cosiddetta «recensione occidentale» degli *Atti*, le altre varianti di questo testo mirano a rafforzare l'immagine di una comunità salda nell'unità: Bori, *Chiesa primitiva*, pp. 199–201.

⁶ Sull'importanza che gli antichi annettevano alla *concordia*, un bene da ricercare e salvaguardare, cf. Klaus Thraede, *Homonoia (Eintracht)*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum (RLAC)*, Band XVI, Stuttgart 1994, coll. 176–289; Ines D'Arco, *Il culto di Concordia e la lotta politica tra IV e II sec. a.C.*, Roma 1998; Frédéric Hurlet, *Le consensus et la concordia en Occident (I^{er}–III^e siècle apr. J.-C.)*. Réflexions sur la diffusion de l'idéologie impériale, in: H. Inglebert (a cura di), *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain. Hommage à Claude Lepelley*, Paris 2002, pp. 163–178; G. Daverio Rocchi (a cura di), *Tra concordia e pace: parole e valori della Grecia antica*, Milano 2007; S. Cataldi, E. Bianco, G. Cuniberti (a cura di), *Salvare le poleis, costruire la concordia, progettare la pace*, Alessandria 2012.

⁷ Gérard Rossé, *Atti degli apostoli. Commento esegetico e teologico*, Roma 1998, pp. 224–225 sottolinea che si tratta di una «comunione più profonda basata sulla fede». Sull'aspetto della condivisione cf. Maria Grazia Mara, *Nota sulle ragioni della carità nell'antichità cristiana*, in: *Augustinianum* 40 (2000), pp. 5–19, in partic. pp. 7–8.

prime comunità era forte la tentazione di trattare diversamente quanti entravano in contatto con esse: la *Lettera di Giacomo*, che immagina uno scenario in cui un ricco e un povero, entrati nell'assemblea dei credenti, ricevono accoglienze diseguali in funzione della loro ricchezza, mette in guardia dall'adottare un simile comportamento, ricordando la predilezione del Signore nei confronti dei poveri.⁸ La tensione tra l'ideale di piena fraternità e comunione e la realtà quotidiana era, quindi, avvertita come un problema già dai primi cristiani.

La morale evangelica, dal canto suo, non condannava la ricchezza, ma la concepiva ancora una volta in funzione dell'amore al prossimo e della vita della comunità. Emblematico, a tal proposito, il brano noto come «pericope del giovane ricco». L'uomo, che solo l'evangelista Matteo definisce giovane,⁹ afferma di avere osservato i comandamenti ebraici (dunque, si può supporre, anche quello dell'elemosina, intesa come donazione di una parte delle proprie sostanze ai poveri) e, nella versione matteana, domanda a Gesù se dovesse fare altro per ereditare la vita eterna. Egli, in realtà, sembra aver chiesto più che altro una conferma del suo operato, come farebbe pensare il fatto che, nei racconti offerti dagli evangelisti Marco e Luca, il ricco si limita ad affermare di avere osservato i comandamenti, senza porre altre domande. Gesù, tuttavia, lo sorprende: lo invita a fare di più, a seguirlo, in primo luogo vendendo i propri beni e donando il ricavato ai poveri. Sia tale pericope, sia il racconto dell'obolo della vedova, che aveva versato nel tempio, a differenza degli altri, tutto il denaro di cui disponeva per vivere (*ὄλον τὸν βίον αὐτῆς*),¹⁰ vanno letti attraverso la medesima linea interpretativa: non importa quanto si possieda e quanto si è già fatto, importa la disponibilità, continuamente rinnovata e accresciuta, a distaccarsi dalle ricchezze possedute.

D'altro canto, il parallelismo, linguistico e contenutistico, tra il brano del *Vangelo di Luca* («pericope del giovane ricco») e quello degli *Atti degli apostoli* (vita della prima comunità cristiana) indica che i poveri ai quali il ricco avrebbe dovuto distribuire i soldi ricavati dalla vendita dei suoi possedimenti erano, almeno secondo l'evangelista Luca, i poveri della comunità.¹¹

⁸ Gc. 2.1–9; Paul Bony, *L'Église et les pauvres*, Paris 2001, pp. 124–128.

⁹ Mt. 19.20 e 22.

¹⁰ «Pericope del giovane ricco»: Mt. 19.16–30; Mc. 10.17–31; Lc. 18.18–30; obolo della vedova: Mc. 12.41–44, Lc. 21.1–4.

¹¹ Si veda, in particolare, l'impiego in entrambi i passi del verbo *διαδίδωμι* (gli altri due *Vangeli* presentano, invece, il verbo *δίδωμι*, che nella *Vulgata* diviene *dare* nei corrispondenti brani dei sinottici): Gérard Rossé, *Il vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 2001³, p. 707 e n. 115. Non sarà un caso che Agostino, nell'illustrare la condotta da seguire a quanti avessero desiderato entrare nel suo monastero, indichi una duplice possibilità di destinazione delle ricchezze: *aut erogare pauperibus, aut in commune mittere* (Aug. *serm.* 355.6, ed. Jean-Paul Migne, PL 39, 1865), o «donare ai poveri» (al di fuori della comunità monastica) o «mettere i beni in comune» all'interno della stessa comunità. Una duplice interpretazione del precetto evangelico era sempre possibile.

I *Vangeli* ammettono, quindi, in linea con le prescrizioni ebraiche, la validità dell'elemosina, ossia della cessione di una anche minima parte dei propri beni in favore dei poveri,¹² ma invitano ogni fedele a compiere una scelta totalitaria: rinunciare ai beni materiali per seguire Dio e servirlo in totale libertà.

Nelle opere degli scrittori ecclesiastici dei primi secoli il motivo del buon uso della ricchezza è ben presente; esso assume non di rado la forma di commento di alcuni brani della Scrittura, tra i quali occupano un posto di rilievo, anche se in misura diversa, la «pericope del giovane ricco» e la descrizione della vita di comunione praticata dalla prima comunità cristiana. In questa sede verranno presi in esame solo alcuni esempi provenienti dall'Occidente tardoantico (IV–VI sec. d.C.) che sono apparsi particolarmente significativi ai fini della presente indagine.

Il riferimento ad *Ac. 4.32–35*: le comunità monastiche

Sebbene tutti i cristiani siano chiamati a confrontarsi con il modello di comunità descritto negli *Atti degli apostoli*, la comunione dei beni, intesa in senso integrale, venne considerata un modello applicabile e applicato soprattutto nelle comunità monastiche.¹³

In questa sede si è preferito affrontare solo in maniera marginale il tema della comunione dei beni praticata all'interno delle comunità monastiche e ciò per due motivi: sia perché in passato esso è stato oggetto di studi specifici¹⁴ sia, soprattutto, perché proprio la supposizione che il modello di comunione dei beni fosse (e potesse essere) meno facilmente attuato in contesti ecclesiali più ampi, costituiti da gruppi di fedeli buona parte dei quali coniugati, è parsa meritevole di approfondimenti. In particolare, si tenterà di capire in che modo e in che misura i Padri della Chiesa abbiano inteso additare la comunione dei beni «integrale» quale modello da vivere all'interno di una comunità «aperta», formata sia da laici sia da consacrati e contrapposta a quelle monastiche, i cui membri erano numericamente circoscritti e, spesso, vincolati da apposite disposizioni alla pratica della povertà.

In merito alla comunione dei beni vissuta all'interno delle comunità monastiche è, comunque, opportuno soffermarsi su due aspetti. In primo luogo,

¹² *Mt.* 26.9 e 11, *Mc.* 14.5 e 7, *Gv.* 12.5–8; cf. pure *Gv.* 13.29.

¹³ Si veda, ad esempio, quanto affermato da Cassiano, secondo cui un simile modello, inizialmente messo in atto da tutta la Chiesa, sarebbe stato in seguito imitato solo nei monasteri: «tale, dico, era allora tutta la Chiesa, mentre adesso è difficile trovarne pochi nei cenobi» (*Cassian. conl.* 18.5, ed. Eugène Pichery, *Les Éditions du Cerf*, 1959: *talis, inquam, erat tunc omnis ecclesia, quales nunc per paucos in coenobiis invenire difficile est*).

¹⁴ Bori, *Chiesa primitiva*, pp. 145–178, ove bibliografia; per Cassiano cf. anche Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, 1.6: *Les derniers écrits de Jérôme et l'œuvre de Jean Cassien (414–428)*, Paris 2002, in partic. pp. 321–322.

occorre precisare che la povertà vissuta dai monaci non era sempre la stessa, ma presentava, al contrario, notevoli sfaccettature. L'eremita praticava una rinuncia ai beni diversa da quella attuata dal cenobita e, del resto, anche nell'ambito del cenobitismo vi erano significative differenze: beni e ricchezze provenivano alle comunità cristiane circostanti sia dal lavoro dei monaci d'Egitto sia dalla povertà individuale vissuta dai Benedettini, che donavano il loro superfluo.¹⁵ In questi e altri casi simili, tuttavia, e almeno nei confronti di quanti non vivevano nei monasteri, si può parlare di attività caritativa più che di «comunione dei beni»: i monaci donavano il frutto del loro lavoro e gli altri lo ricevevano, senza che vi fosse necessariamente tra essi la condivisione di sentimenti, pensieri e azioni propria della prima comunità cristiana. In secondo luogo, per quel che concerne il modo in cui i cenobiti in genere erano chiamati a vivere la povertà, è utile richiamare alcune importanti acquisizioni ravvisabili nel pensiero di Agostino, che, pur molto articolato e snodatosi nel tempo, segna in questo come in altri casi un momento di svolta rispetto alla tradizione precedente.

Innanzitutto, l'unanimità di spirito evidenziata dal brano degli *Atti* viene più volte ribadita quale premessa o caratteristica per nulla scontata ma necessaria alla vita in comune e alla condivisione dei beni: «il motivo principale per il quale siete riunite insieme», scrive in una lettera rivolta intorno al 424 d.C. alle consorelle del monastero di Ippona, «è che abitate unanimi nella casa e che sia tra voi *un cuor solo e un'anima sola* in Dio. E non dite che qualcosa è vostro, ma siano tra voi *tutte le cose in comune*».¹⁶

Il vescovo di Ippona giunge, poi, a non ritenere la comunione di vita delle comunità monastiche un'esperienza destinata ad incidere unicamente sull'agire di una ristretta cerchia di individui. In una delle sue *Enarrationes in Psalmos* Agostino afferma che le comunità monastiche hanno il compito di attualizzare e

¹⁵ Per quanto concerne i monaci dell'Egitto cf. Cassian. *coen.* 10.22; sulla povertà benedettina cf. Bened. *reg.* 55.9 e 12. Più in generale, su come il precetto della povertà era inteso nelle varie regole monastiche cf. Giuseppe Turbessi, *Regole monastiche antiche*, Roma 1990; Laura Swan, *Le madri del deserto. Detti, vite e storie di donne del Cristianesimo delle origini*, trad. it., Milano 2005 (ed. or. 2001), in partic. pp. 118–138.

¹⁶ *Epist.* 211.5: *primum propter quod estis in unum congregatae, ut unanimes habitetis in domo et sit uobis cor unum et anima una in Deum et non dicatis aliquid proprium, sed sint uobis omnia communia* (ed. Aloys Goldbacher, CSEL, 1911); cf. anche *Praec.* 1.2 e l'illuminante brano dell'*epist.* 243.4, che ben illustra come la comunione dei beni fosse strettamente legata alla condivisione delle anime: *sic enim anima tua non est propria, sed omnium fratrum* («così la tua anima non è tua, ma di tutti i fratelli»). L'importanza annessa da Agostino all'unanimità di spirito intesa nel senso di concordia fraterna all'interno delle comunità monastiche è stata oggetto di numerose discussioni: cf. Luc Verheijen, *Saint Augustin*, in: *Théologie de la vie monastique. Étude sur la Tradition patristique*, Paris 1961, pp. 203–211 e Dominique Sanchis, *Pauvreté et charité fraternelle chez Saint Augustin. Le commentaire augustinien de Actes 4, 32–35 entre 393 et 403*, in: *Studia monastica* 4 (1962), pp. 7–33; Carlo Scaglioni, *Verso la beatitudine: l'esegesi di Agostino*, in: Visonà, *Per foramen acus*, pp. 399–528, in partic. pp. 410–411; Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, 1.3: Jérôme, Augustin et Rufin au tournant du siècle (391–405), Paris 1996, pp. 179, 213, 217, 351 e 394.

testimoniare la validità del modello di unione fraterna rappresentato dalla prima comunità di Gerusalemme; in tal modo, la benedizione derivante dalla loro concorde condotta di vita si sarebbe propagata all'interno dell'intera compagine ecclesiale e non solo: «né questa benedizione riguarda tutti, ma alcuni, dai quali tuttavia si riversa sugli altri».¹⁷

Per inciso, si osservi che, nell'additare ai suoi monaci il modello di comunione dei beni della prima comunità cristiana, Agostino fece ricorso all'esempio rappresentato da lui stesso, ispirandosi in questo alla tradizione degli *exempla* che affondava le sue radici nella cultura e nella formazione classica prima ancora che cristiana, rendendo così manifeste le concrete possibilità di attuazione dei precetti scritturistici.¹⁸

L'imitazione del modello di rinuncia ai beni e della loro comunione tra fratelli comportava, d'altro canto, il rispetto dei diritti degli eventuali eredi di quanti desideravano entrare in monastero: il caso di Ianuario, che in punto di morte dichiarò di voler donare alla Chiesa una somma della quale non doveva più disporre giacché aveva fatto voto di povertà, offre ad Agostino l'occasione per rilevare come tale ricchezza sia fonte di discordia tra i figli, ai quali spettava; il vescovo, inoltre, mostrò di comportarsi con equità, rinunciando a reclamare l'eredità per la sua Chiesa e antepoendo l'interesse degli eredi diretti, peraltro minorenni e di cui egli doveva sentirsi in qualche modo tutore, a quello della comunità.¹⁹ Dunque, di fronte allo sdegno derivante dal comportamento non coerente del monaco e nel rispetto dei due ragazzi, Agostino preferisce applicare, da profondo conoscitore della legge qual era, il principio di «successione legittima», secondo il quale quando un figlio viene trascurato o diseredato senza validi motivi il testamento viene annullato:²⁰ nel caso dell'eredità di Ianuario il testamento non fu annullato per via legale, ma venne reso inefficace dalla rinuncia all'eredità da parte di chi era stato designato a riceverla, ossia la Chiesa rappresentata da Agostino.

¹⁷ Aug. in. *psalm. enarr.* 132.1 (ed. Eligius Dekkers, Jean Fraipont, CC SL, 1956): *nec ad omnes pertineat ista benedictio, sed ad quosdam, a quibus tamen descendat ad ceteros.*

¹⁸ *Serm.* 355.2 (del 425–426 d.C.); cf. Poss. v. *Aug.* 5.1 e le osservazioni di Brigitta Stoll, *Einige Beobachtungen zur vita Augustini des Possidius*, in: E. A. Livingstone (a cura di), *Studia patristica XXII. Papers presented to the Tenth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 1987*, Leuven 1989, pp. 344–359. Non era la prima volta che Agostino affermava di aver messo in pratica i dettami della Scrittura; in *epist.* 157.4.39 (del 414–415 d.C.), tuttavia, il brano di riferimento è rappresentato dalla «pericope del giovane ricco», del resto spesso contenutisticamente collegata ai versetti degli *Atti* (cf. anche *Vita Antonii*, 2.2–3); Scaglioni, *Verso la beatitudine*, pp. 407–410; sulla concretizzazione del brano degli *Atti* nella comunità monastica formatasi attorno ad Agostino cf. Brown, *Through the Eye*, pp. 167–169.

¹⁹ *Serm.* 355.3–4. Lietta De Salvo, *Nolo munera ista* (Aug. *serm.* 355.3): eredità e donazioni in Agostino, in: *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, IX, Napoli 1993, pp. 307–310.

²⁰ Biondo Biondi, *Diritto ereditario romano. Parte generale*, Milano 1954, pp. 167–168.

Imitare il modello di perfetta comunione prospettato dagli *Atti* presentava, dunque, qualche difficoltà di attuazione anche alle persone che avevano esplicitamente scelto di vivere in una comunità monastica.

Il riferimento ad *Ac. 4.32–35*: un modello valido per tutto il popolo di Dio

Nonostante ciò, non solo i monaci ma tutto il popolo di Dio veniva esortato a considerarsi parte di una stessa comunità, che doveva ispirarsi a quella di Gerusalemme. Così ancora una volta Agostino, del cui pensiero il testo degli *Atti* appare, com'è stato osservato, un «elemento costitutivo», invitava i seguaci del donatismo – movimento scismatico molto diffuso in Africa che propugnava la purezza della Chiesa e l'invalidità del battesimo amministrato da peccatori – a rientrare «nella società dell'unità» (*in unitatis societatem*); a tale scopo egli additava la comunità di Gerusalemme, tra i cui membri vigeva la comunione di anime e beni, come esempio per tutti i cristiani: «facciamo ciò che è scritto negli *Atti degli apostoli*» (*faciamus quod scriptum est in Actibus Apostolorum*).²¹ Se la prima comunità di Gerusalemme aveva costituito un modello limitato nel tempo, tale unanimità e comunione era destinata a reiterarsi continuamente nella vita quotidiana della Chiesa.²² Per Ilario di Poitiers, d'altro canto, l'unità dei credenti era una realtà già presente nel corpo mistico, ma anche un modello di perfezione cui tendere: «Quando avverrà ciò che è scritto: 'tutti coloro che credevano avevano un cuore e un'anima sola', allora saremo la città di Dio».²³

Nella continua tensione tra una realtà testimoniata nel passato e un obiettivo da raggiungere compiutamente nel futuro, è cruciale la problematica dell'attuazione concreta del modello degli *Atti* nel presente della Chiesa. Destinatari delle esortazioni all'unanimità e alla condivisione dei beni erano in particolare i cristiani benestanti, la cui disponibilità a distaccarsi dalle ricchezze avrebbe molto giovato alla Chiesa, sia in termini concreti sia perché il loro esempio avrebbe potuto indurre anche altri a fare altrettanto.²⁴

Cromazio di Aquileia, denunciando l'avarizia, la cupidigia, l'invidia, la discordia e il dissenso esistente in città, insiste sul concetto di *commune* ed esorta i destinatari dei suoi discorsi a condividere le sorti di quanti si trovano in situazioni di necessità; citando l'esempio della comunità cristiana di Geru-

21 *Epist.* 185.9.36.

22 Bori, Chiesa primitiva, pp. 125–143 e, in partic., p. 136.

23 Hilar. *in psalm.* 121.5 (ed. Jean Doignon, Roland Demeulanaere, CC SL, 2009): *cum fuerit, ut scriptum est: Erat autem omnium, qui credebant, cor et anima unum, tunc erimus ciuitas Dei.*

24 Sull'impatto sociale delle scelte evangeliche praticate con radicalità cf. Aug. *util. cred.* 17.35 (ed. Joseph Zycha, CSEL, 1891): *populi probant, populi audiunt, populi favent, diligunt postremo populi, «la gente approva, la gente ascolta, la gente approva, la gente, in ultimo, apprezza».*

salemme, di cui esalta a più riprese la *caritas* e l'*unanimitas*, egli incoraggia i suoi fedeli a realizzare la piena comunione, dello spirito e dei beni materiali.²⁵

Zenone di Verona, dal canto suo, giunge ad affermare, sul solco di una lunga tradizione,²⁶ che nessuno può dire suo ciò che possiede e cita a sostegno di tale affermazione proprio il brano degli *Atti degli apostoli*. Tuttavia, la soluzione prospettata non è la vendita di tutto ciò che si possedeva, ma l'aiutare chi è nel bisogno donando una parte delle proprie sostanze (ad esempio, convertire in denaro anche un solo gioiello: «O quante vite perdute pendono dalla collana di una pia matrona!»); e a chi gli obietta la presenza di figli, che non sarebbe giusto privare di una parte dell'eredità, Zenone risponde invitando a confidare nella Provvidenza divina, la quale non mancherà di ricolmare di beni chi dona con generosità.²⁷

Ai cristiani benestanti veniva chiesto, quindi, in primo luogo di imitare la mirabile concordia e consonanza di pensieri esistente tra i membri della prima comunità cristiana di Gerusalemme; questa sarebbe stata la premessa che avrebbe consentito loro di guardare alle necessità dei poveri come alle proprie e di donare parte dei propri beni nella misura suggerita dall'amore fraterno.

Siamo solo parzialmente in grado di verificare quanto simili esortazioni siano state ascoltate e tradotte in pratiche virtuose; se è possibile richiamare esempi concreti di carità, più difficile è stabilirne le motivazioni.

Un esempio illustre è rappresentato dalla nobildonna romana Paola. Girolamo impiega, a proposito dell'attività caritativa di Paola, il verbo *divido*, lo stesso del brano degli *Atti* (nella versione della *Vulgata*): «ella divideva il suo denaro ad ognuno, affinché ognuno avesse il necessario, non per il superfluo, ma per l'indispensabile. Nessuno dei poveri si allontanò da lei a mani vuote».²⁸ Vi è qui, come si può osservare, un richiamo implicito al brano degli *Atti*.²⁹

25 Chromat. *serm.* 31.4 (ed. Joseph Lemarié, CC SL, 1974); cf. anche 1.7. Sulle denunce «sociali» di Cromazio cf. Vittorio Cian, La catechesi aquileiese nel IV secolo, Trieste 1993, pp. 57–58. Ad Aquileia il tenore di vita era elevato (cf. Vanna Vedaldi Iasbez, Fonti letterarie sull'economia di Aquileia in età romana, in: G. Cuscito, C. Zaccaria (a cura di), Aquileia dalle origini alla costituzione del ducato longobardo: territorio, economia, società. Atti della XXXVII settimana di studi aquileiesi (18–20 maggio 2006), Trieste 2007, pp. 41–73, in partic. pp. 48–49 e 56–60) e per questo Cromazio insiste più volte sul tema del buon uso della ricchezza: Claire Sotinel, *Identité civique et christianisme. Aquilée du III^e au VI^e siècle*, Roma 2004, pp. 222–223.

26 A mero titolo di esempio, cf. *Didaché* 4.8; in merito al pensiero di Ambrogio sul tema cf. Ernesto Frattini, Proprietà e ricchezza nel pensiero di S. Ambrogio, in: RIFD 39 (1962), pp. 745–766; Brown, *Through the Eye*, pp. 131–134.

27 Zeno 2.1.17–21 (ed. Bengt Löfstedt, CC SL, 1971, dal cui paragrafo 9 è tratta la frase tradotta nel testo: *O quantarum neces animarum in phaleris pendent timoratae matronae!*).

28 Hier. *epist.* 108.16 (ed. Jérôme Labourt, *Les Belles Lettres*, 1955): *ita enim singulis suam pecuniam dividebat, ut singulis necessarium erat [...] nemo ab ea pauperum vacuus reversus est*.

29 Ac. 4.35: *con neque enim quisquam egens erat inter illos [...]; dividebantur autem singulis, prout cuique opus erat*.

Tuttavia, il paragone non poteva essere esplicitato; le due forme di carità, infatti, differivano profondamente nella sostanza: nella prima comunità cristiana vigeva il regime di comunione dei beni e il ricavato della vendita dei possedimenti veniva deposto ai piedi degli apostoli, dai quali era diviso tra i membri della comunità,³⁰ mentre Paola si ispirava al modello di Gerusalemme senza perdere la propria identità di donatrice e distributrice. Paola, dunque, rimase protagonista della sua attività caritativa, non «scomparve» dietro le sue donazioni; lo stesso Girolamo scrisse di lei: «si nascondeva e non si nascondeva. Rifuggendo la gloria, meritava la gloria».³¹ Tale posizione di preminenza venne mantenuta anche quando ella abbracciò la vita comunitaria, ritirandosi a vivere nel monastero da lei fondato: neppure in questo caso Girolamo parlò di condivisione di cuore e anima sull'esempio della prima comunità cristiana.³²

Diverso il caso di Melania Iuniore, che affidò ad una compagna l'incarico di dirigere il monastero da lei fondato e di cui il biografo mette in risalto la *συμπάθεια*, letteralmente la «capacità di condividere i sentimenti altrui», mostrata nei confronti delle altre consorelle: solo in virtù di tale *συμπάθεια* e, dunque, di una superiorità nell'amore secondo i dettami evangelici («chi vuol essere il primo tra voi sarà vostro schiavo»), ella divenne comunque una superiora *in pectore*, cui fu rivolta in definitiva l'obbedienza delle consorelle, che «cercavano di ascoltarla in ogni cosa» (*ἔσπούδαζον κατὰ πάντα αὐτῆς ὑπακούειν*).³³ Ma occorre dire che proprio il mantenimento di una certa forma di prestigio anche «formale» rendeva il modello di Paola maggiormente imitabile agli occhi degli altri aristocratici;³⁴ si noti, d'altronde, che, anche in questo caso, si trattava di

30 Rossé, *Atti degli apostoli*, p. 227 e n. 118. Va notato che in un caso Agostino interpreta l'impersonale *distribuebatur* del testo biblico a sua disposizione (diverso dalla *Vulgata*, che riporta *dividebantur*) attribuendo agli apostoli la responsabilità della ripartizione: *vendebant omnia quae habebant et pretia rerum suarum ante pedes apostolorum ponebant, ut ipsi distribuerent unicuique, sicut cuique opus erat* (Aug. *catech. rud.* 23, ed. J.-B. Bauer, CC SL, 1969). L'importanza di una gestione controllata delle elemosine era, del resto, evidente: la *Didasc. apost.* 9 raccomanda, ad esempio, di non fare elemosina all'insaputa del vescovo.

31 Hier. *epist.* 108.3: *latebat et non latebat. Fugiendo gloriam, gloriam merebatur*; cf. anche 108.5 e 10.

32 Nelle stesse comunità monastiche il ruolo di direttori spirituali era spesso degli uomini o delle donne che le avevano fondate. Questo è, ad esempio, il caso di Paola (Hier. *epist.* 108.20), Melania Seniore e Olimpiade, che, anche dopo avere scelto la vita di comunione, rimangono in tal mondo distinte dalle altre consorelle: Elisabeth Ann Clark, *Authority and Humility: a Conflict of Values in Fourth-Century Female Monasticism*, in: *Byzantinische Forschungen* 9 (1985), pp. 17–33.

33 *V.Mel.* 41 (ed. Denys Gorce, *Les Éditions du Cerf*, 1962); la corrispondente versione latina (la quale, dal canto suo, si limita a precisare che le consorelle avevano compreso chi si preoccupava di rendere meno dura la loro vita) interpreta la *συμπάθεια* come amore: *amans sorores* (ed. Patrick Laurence, 2002). Cf. *Mt.* 20.26–28, *Mc.* 10.43–45, *Lc.* 22.26–27.

34 Franca Ela Consolino, *Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente*, in: A. Giardina (a cura di), *Società romana e impero tardoantico*, I: Istituzioni, ceti, economie, Roma/Bari 1986, pp. 273–306 e 684–699, in partic. pp. 279–280; Patrick Laurence, *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la «vie parfaite»*, Paris 1997.

una comunione di sentimenti vissuta tra consorelle, all'interno di una cerchia di persone che avevano abbracciato la vita monastica.

La «pericope del giovane ricco»: un altro modello di condivisione dei beni

Più che il racconto della vita della prima comunità cristiana di Gerusalemme, fu la pericope cosiddetta «del giovane ricco» a rappresentare l'esempio con il quale i fedeli benestanti erano chiamati a confrontarsi e ciò per due ragioni: innanzitutto, il quadro descritto dal brano degli *Atti* offriva un modello di comunità ed era, quindi, applicabile solo all'interno di gruppi più circoscritti, come quelli costituiti da monaci, o più ampi, comprendenti l'insieme delle realtà ecclesiali operanti in un determinato territorio; in secondo luogo, questa comunità doveva essere caratterizzata da una piena consonanza di spirito, che, come si è visto, non era facile da realizzare.

Nel corso dei primi secoli si ebbero svariate interpretazioni di tale pericope, ma fu soprattutto nel IV secolo che il dibattito ermeneutico si fece più serrato, probabilmente anche in risposta all'ampia eco suscitata dall'applicazione letterale dei dettami evangelici messa in atto da illustri esponenti dell'aristocrazia tardoantica: si pensi ai casi, particolarmente eclatanti e divenuti paradigmatici, della coppia di coniugi Paolino-Terasia e di quella Piniano-Melania.³⁵

In entrambi i casi, discendenti di nobili prosapie si trovarono ad essere eredi di cospicui patrimoni; alla morte dei rispettivi figli essi decisero di vendere i possedimenti e di donare le proprie ricchezze in favore dei poveri, per poi abbracciare la vita consacrata, ma, mentre Paolino divenne vescovo della città di Nola, sappiamo che Piniano rifuggì accuratamente dalla carriera ecclesiastica, che pure gli avevano proposto,³⁶ preferendo una vita trascorsa tra la preghiera e il raccoglimento.

Tuttavia, l'esempio offerto da Paolino e Melania, e seguito dai rispettivi consorti, non intendeva né poteva essere vincolante. Né Paolino né Melania si proporranno quali modelli da imitare, forse in ragione di una comprensibile modestia o perché coscienti della difficoltà che altri effettuassero la loro stessa scelta radicale: Paolino rivolgerà parole di lode nei confronti del ricco Turcio Aproniano, che aveva abbracciato la vita ascetica, senza esaltarne una totale

³⁵ Valerio Neri, La scelta di Paolino e Melania ed il dibattito contemporaneo sulla pericope del «giovane ricco», in: *Adamantius* 20 (2014), pp. 366–388.

³⁶ Cf. il cosiddetto «incidente d'Ippona»: Aug. *epist.* 125 e 126; Claude Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, tome I: La permanence d'une civilisation municipale, Paris 1979, pp. 385–388; Giovanni Alberto Cecconi, Un evergete mancato. Piniano a Ippona, in: *Athenaeum* 66 (1988), pp. 371–389; Vito Antonio Sirago, Incontro di Agostino con Melania e Piniano, in: M. Fabris (a cura di), *L'umanesimo di Sant'Agostino. Atti del congresso internazionale* (Bari, 28–30 ottobre 1986), Bari 1988, pp. 629–648, in partic. pp. 638–642.

rinuncia ai beni, probabilmente mai effettuata; Melania, dal canto suo, non rimproverò allo zio Volusiano la condotta di vita agiata, né lo invitò ad alienare i suoi beni.³⁷

Ambrogio e Agostino, che pure esaltano, rispettivamente, la scelta di Paolino e quella di Melania e Piniano, non li propongono in modo esplicito quali modelli da imitare.³⁸ Ambrogio, però, biasima coloro i quali disprezzano le scelte radicali in nome del rango e della famiglia e invita i cristiani a non provare imbarazzo nell'applicare alla lettera i precetti scritturistici:³⁹ egli stesso, membro di un'illustre e facoltoso casato, aveva impiegato le sue ricchezze a favore della Chiesa e così aveva fatto anche Agostino, che però apparteneva ad una famiglia certamente meno agiata di quella di Ambrogio.⁴⁰

D'altronde, neppure il rigorista Girolamo suggerì a tutti di seguire alla lettera l'invito evangelico a vendere i propri possedimenti, ma propose ad alcuni, in particolare ai cristiani più ricchi e dotati di prole, forme di compromesso, giustificate da interpretazioni meno letterali della stessa pericope e volte a tutelare il patrimonio delle loro illustri casate.⁴¹ Tale prospettiva è ribaltata in

37 Paul. Nol. *carm.* 21, vv. 60–83 e 203–217; *V.Mel.* 53. Melania e Piniano, d'altro canto, avevano compiuto un percorso di ascesi e di abbandono delle ricchezze per nulla scevro di errori, grazie ai quali si attirarono le critiche dei contemporanei e non solo: cf. ad esempio, Francesco Paolo Rizzo, *L'eresia pelagiana in Sicilia*, in: Possana Barcellona, Teresa Sardella (a cura di), *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco*, Soveria Mannelli 2003, pp. 379–406.

38 Per il giudizio di Ambrogio sulla scelta di Paolino cf. *Ambr. epist.* 27.1; per quello di Agostino su Melania e Piniano cf. *Aug. epist.* 124.1 e 126.7.

39 *Ambr. epist.* 27.3–4.

40 In merito all'esempio offerto da Agostino, che aveva rinunciato a tutti i suoi beni, cf. n. 18. Più complesso il caso di Ambrogio: nonostante quanto affermato da Paul. v. *Ambr.* 38.5 (ed. Antoon Adrian Robertus Bastiaensen, Fondazione Valla, 1975: *Praedia etiam quae habebat, reservato usufructu germanae suae, donavit ecclesiae, nihil sibi quod hic suum diceret derelinquens, ut nudus atque expeditus miles Christum Dominum sequeretur, qui cum dives esset, propter nos pauper factus est, ut nos eius inopia ditaremur*), lo stesso Ambrogio avrebbe distinto il suo patrimonio, che pure era destinato ai poveri, da quello di Dio: *Respondi si a me peteret quod meum esset id est fundum meum, argentum meum, ius huiusmodi meum, me non refragaturum, quamquam omnia quae mea sunt essent pauperum, verum ea quae divina imperatoriae potestati non esse subiecta* (*epist.* 76.8, ed. Michaela Zelzer, CSEL, 1982). Secondo Santo Mazzarino, *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, Roma 1989, pp. 28–30, il vescovo non avrebbe donato l'intero suo patrimonio (sul quale cf. Neil B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, pp. 69–71) alla Chiesa al momento dell'ordinazione episcopale (in tal senso cf. anche Brown, *Through the Eye*, p. 123, che però non cita l'illustre studioso italiano), ma negli anni successivi. È verosimile, a mio avviso, che ne sia rimasto (ancora per anni o fino alla morte) il proprietario dal punto di vista giuridico, ma che si sia comportato come se ne fosse l'amministratore o il *custos* per conto dei poveri, ai quali l'aveva, di fatto, donato: cf. quanto affermato sul piano generale dallo stesso Ambrogio in *Nab.* 14.58 (ma si veda anche 12.53, 16.67 e n. 26).

41 Neri, *La scelta*, pp. 381–383. Da *Hier. epist.* 127.4 sappiamo che Marcella avrebbe voluto donare ai poveri i propri beni, ma, per rispettare il desiderio di sua madre Albina, che pensava ai figli di suo figlio, Marcella riservò ai suoi ricchi parenti i gioielli e l'intero mobilio. Girolamo, che lodava la «prudenza nel distribuire» (*prudencia dispensandi*) di Paola (*epist.* 108.16), avrebbe comunque desi-

Ambrogio: proprio i parenti meno abbienti non devono essere privati della loro parte di eredità. Ambrogio disapprova coloro che donano alla Chiesa ciò che sottraggono ai propri familiari, giacché «Dio non cerca una donazione costruita sulla fame dei genitori [...]»; poiché la misericordia richiede di cominciare dal dovere della propria casa». ⁴² Agostino, dal canto suo, afferma esplicitamente di essere disposto ad accettare le donazioni destinate alla sua Chiesa, purché esse non ledano gli interessi degli eredi; egli propone, quindi, una soluzione: quanti desiderassero donare qualcosa alla Chiesa considerino Cristo uno degli eredi e dividano così il patrimonio in parti uguali: «se uno ha un figlio, consideri Cristo un secondo figlio; se ne ha due, consideri Cristo un terzo; se ne ha dieci, consideri Cristo l'undicesimo e io accetto (l'undicesima parte)». ⁴³

Lo stesso Paolino, nel commentare la grande distribuzione di elemosine operata da Pammachio in memoria della moglie Paolina, afferma che le ricchezze di Pammachio sono «le mammelle dei poveri» (*ubera pauperum*): proprio il loro mantenimento consente di nutrire continuamente i poveri. ⁴⁴

Le grandi personalità ecclesiastiche, quindi, si rendevano conto di quanto potesse essere rischioso e foriero di ripercussioni negative sull'intera comunità cristiana se tanti ricchi aristocratici avessero alienato il proprio patrimonio: sarebbero venuti a mancare alcuni pilastri della società, i più influenti a livello politico, sociale ed economico, i patrimoni non donati alle chiese ma venduti a scopo caritativo o trasmessi in eredità ai parenti sarebbero stati accentrati nelle mani di quanti non avevano abbracciato il cristianesimo o lo avevano fatto senza troppa convinzione e la stessa società cristiana sarebbe stata duramente minacciata in mancanza di figure che ne patrocinassero la causa.

derato che ella fosse «più cauta nelle questioni familiari» (*cautior in re familiari: epist.* 108.15). Sulla posizione di Girolamo nei confronti dei ricchi cristiani che alienavano solo una parte dei propri beni cf. Luigi Franco Pizzolato, Una società cristiana alle prese con un testo radicale: l'esegesi della pericope nella Chiesa latina post-costantiniana, in: Visonà, Per foramen acus, pp. 264–328, in partic. pp. 320–322; Roberta Franchi, «Va', vendi quello che hai e dallo ai poveri» (Mt 19,21): l'esegesi geronimiana tra teologia e prassi, in: Élie Ayroulet, Aline Canellis (a cura di), L'exégèse de saint Jérôme, Saint-Étienne 2018, pp. 223–238, in partic. pp. 229–231; Benedetto Clausi, Gerolamo e la pericope del giovane ricco: un pensiero in movimento, in: *ibid.*, pp. 239–258.

⁴² Ambr. *in Luc.* 8.77–79 (ed. Marc Adriaen, CC SL, 1957): *Non quaerit Deus donum de fame parentum [...], cum misericordia a domestico progredi debeat pietatis officio.* Pizzolato, Una società, pp. 274–293.

⁴³ Aug. *serm.* 355.4: *unum filium habet, putet Christum alterum; duos filios habet, putet Christum tertium; decem habet, Christum undecimum faciat, et suscipio.* Cf. anche *serm.* 86.11–13. Tale tematica è stata ampiamente trattata da Eberhard Friedrich Bruck, *Kirchenväter und soziales Erbrecht. Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt*, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956, pp. 76–104 (sul motivo in Girolamo e Agostino).

⁴⁴ Paul. Nol. *epist.* 13.18 (ed. Guilelmus Hartel, CSEL, 1894). Diversa la posizione dell'autore del *De divitiis* 12 (ed. Carl Paul Caspari, 1890), per il quale ogni forma di ricchezza è da condannare in nome dell'aspirazione alla radicalità evangelica: Santo Toscano, *Tolle divitem. Etica, società e potere nel De Divitiis*, Catania 2006, in partic. pp. 53–54.

In effetti, è ben noto come gli esponenti delle classi più abbienti che avevano abbracciato la nuova religione fossero gradualmente considerati, alla stregua di quanto era avvenuto nel mondo pagano, protettori e portavoce del popolo. Da essi, sui quali era ricaduto in passato l'onere delle manifestazioni evergetiche nei confronti della propria città, ci si aspettava ancora protezione e attenzione ai bisogni dei più deboli; tali ruoli potevano ben essere ricoperti sia da sacerdoti e vescovi sia da laici che, tuttavia, come si è detto, dovevano mostrare la loro influenza a livello politico, sociale ed economico per ottenere soddisfazione alle proprie richieste.⁴⁵

La recezione del messaggio evangelico della condivisione dei beni negli epitaffi

Appare, quindi, naturale e comprensibile la preoccupazione mostrata dagli autori cristiani nei confronti di un'applicazione letterale generalizzata dei precetti evangelici. Ciò non toglie che l'attenzione ai bisogni del prossimo e la condivisione delle proprie ricchezze, sebbene non esattamente nella forma prospettata dagli *Atti*, continuarono ad essere virtù ricercate ed esaltate in ambito ecclesiastico.

Le epigrafi fatte incidere soprattutto da esponenti del clero ci mostrano, infatti, che il messaggio evangelico era stato recepito e interiorizzato a livello sia linguistico che contenutistico.

In una lapide proveniente da Roma si legge che il defunto fu «ricco per i poveri ma povero per sé» (*pauperibus dives sed sibi pauper*),⁴⁶ in un'altra, sempre

⁴⁵ Ci si limiterà a citare solo alcuni studi sul tema: Rita Lizzi, 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: Éric Rebillard, Claude Sotinel (a cura di), *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité*. Actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École française de Rome (Rome, 1^{er} et 2 décembre 1995), Roma 1998, pp. 81-104; Jean-Anatole Sabw Kanyang, *Episcopus et plebs. L'évêque et la communauté ecclésiastique dans les conciles africains (345-525)*, Bern 2000, pp. 255-284; Peter Brown, *Povertà e leadership nel tardo impero romano*, trad. it., Roma/Bari 2003, pp. 3-65; Claudia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley/Los Angeles/London 2005, pp. 219-234. Circa i compiti che ci si attendeva svolgessero i ricchi e nobili cristiani in favore del popolo cf. ad esempio Peter Brown, *Potere e cristianesimo nella tarda antichità*, Roma/Bari 1995 (ed. or. 1992), pp. 137-138; M. R. Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge (Mass.)/London 2002, pp. 205-209.

⁴⁶ ICUR 4.12601 = ILCV 1195 = EDB42489 - <http://www.edb.uniba.it/epigraph/42489> (3.5. 2020), in cui si propone una datazione al V sec. d.C. e di cui si segue in questa sede la lettura: *Hic levitarum primus in ordine vivens / davitici cantor carminis iste fuit / inter bellorum strepitus et [---] / [---] temporis esse sui / ad requiem tendens promissaque regna fidelis / certus quod dominum cerneret ille suum / non illu sublimis honor non extulit ordo / <e> domuit rigidos plus pietate magis / iustitiae cultor vitae servator honestae / pauperibus dives sed sibi pauper erat / ecce Deus dedit nomen qui forte gerebas / ecce deus dedit regna beata tibi.*

romana, il presbitero Augustus è definito «prodigo per i poveri, ricco per te».⁴⁷ Negli epitaffi scritti nel VI sec. d.C. da Venanzio Fortunato la carità nei confronti dei poveri è la virtù maggiormente messa in luce: i vescovi di Limoges Ruricii, nonno e nipote, dei quali Venanzio Fortunato esalta la parentela con gli Anicii, «distribuirono molto ai poveri dalla loro abbondante ricchezza»,⁴⁸ come, del resto, fecero il vescovo di Nantes Eumerius, il quale, «da ricco, trasferì il suo censo ai poveri bisognosi» e il vescovo di Périgueux Cronopius, che affidò «tutte le ricchezze al ventre dei poveri».⁴⁹ Tale generosità derivava, tuttavia, com'è stato giustamente osservato, dalla distribuzione delle risorse personali, non di quelle possedute dalle chiese loro affidate.⁵⁰

Anche negli epitaffi appena menzionati viene esaltata la generosità dei defunti nei confronti dei poveri, non un'eventuale comunione dei beni. I destinatari degli atti caritativi erano, certo, i poveri che ruotavano attorno alle chiese di cui i defunti erano stati responsabili; il requisito per ottenere benefici materiali non era più il possesso della cittadinanza, come nel mondo romano classico, in cui le *frumentationes* e le altre elargizioni erano dirette esclusivamente ai *cives*: limitatamente a quest'aspetto, dunque, si può parlare di trasformazione.⁵¹ Tuttavia, sebbene l'espressione *pauperibus dives sed sibi pauper* possa far pensare ad un tentativo di livellamento o, addirittura, di ribaltamento (da non prendere certo alla lettera!) delle posizioni sul piano economico, per cui il ricco diventò povero e i poveri ricchi,⁵² queste azioni non si ispiravano alla comunione dei beni secondo il modello descritto negli *Acti*.

47 ICUR 8.20919 = ILCV 1135 = EDB13878: *largus pauperibus, dives tibi*. L'attività caritativa dei martiri greci di Roma, che, «per seguire i precetti di Cristo, distribuirono con liberalità le proprie ricchezze ai poveri» (*divitias proprias Christi praecepta secuti /pauperibus larga distribuere manu*), è decantata in un epitaffio fatto incidere tra il V e il VI sec.: CLE 2.911 = ICUR, 4.12520 = ILCV 1.1980. In merito al lessico cristiano in tema di povertà rimane tuttora illuminante il contributo di Jean Leclercq, *Aux origines bibliques du vocabulaire de la pauvreté*, in: M. Mollat (a cura di), *Études sur l'histoire de la pauvreté*, Paris 1974, pp. 35–43.

48 Ven. Fort. *carm.* 4.5, v. 17 (ed. Marc Reydellet, *Les Belles Lettres*, 2002) = RICG 8.11: *plurima pauperibus tribuentes divite censu*.

49 Ven. Fort. *carm.* 4.1, v. 23 (*pauperibus dives censum transfudit egenis*) e 4.8, v. 19 (*divitias omnes inopum sub ventre*).

50 Martin Heinzmann, *Bischofsherrschaft in Gallien: zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert*. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte, München 1976, pp. 57–58 e 164–165; M. J. Roberts, *The humblest sparrow. The poetry of Venantius Fortunatus*, Ann Arbor 2009, pp. 24–25.

51 Brown, *Potere e cristianesimo*, pp. 133–138.

52 Il motivo dei ricchi che si fanno poveri per seguire i dettami evangelici è abbastanza diffuso: Girolamo scrisse di Fabiola che, dopo aver elargito i suoi beni (*suis pariter diffusis*), desiderava mendicare per Cristo (*Hier. epist.* 77.9); lo stesso avrebbe voluto fare anche Paola, ma si verificò per la figlia Eustochium (*Hier. epist.* 108.15); da Porfirio sappiamo che donne dell'alta società, venduti i loro possedimenti, dovettero ricorrere all'aiuto altrui per vivere: *Porphyr. Chr. fr.* 58 (ed. Harnack, 1916). Il Cristianesimo, d'altro canto, ha sempre mostrato una predilezione per i paradossi; tra questi: «chi si innalza sarà abbassato e chi si umilia verrà esaltato» (*Mt.* 23.12, *Lc.* 14.11 e 18.14; cf. anche *Lc.* 1.52), «i primi saranno gli ultimi, gli ultimi i primi» (*Mt.* 19.30, 20.16, *Mc.* 10.31, *Lc.* 13.30),

Ma c'è dell'altro: la volontà di rendere nota la propria attività caritativa ricalca, più o meno consciamente, il desiderio di fama imperitura ottenuta dalle passate generazioni tramite la liberalità delle manifestazioni evergetiche.⁵³ Pur evitando ogni forma di generalizzazione e nell'impossibilità di stabilire le motivazioni di fondo, è innegabile che la tentazione di tramandare la fama delle loro gesta possa aver colpito i ricchi cristiani, che trovavano così spazi adeguati al loro desiderio di distinzione, in contrasto però con i dettami evangelici del nascondimento.⁵⁴

Conclusioni

Da quanto sin qui osservato si può desumere che il modello di comunione della vita e dei beni prospettato dagli *Atti degli apostoli* era offerto ad ogni cristiano, senza distinzione.

È innegabile, tuttavia, che il brano degli *Atti* abbia ricevuto un'attenzione molto minore da parte degli autori cristiani dei primi secoli rispetto, ad esempio, a quella riscontrabile nel caso della «pericope del giovane ricco». Come si è già osservato, alcune ragioni rendevano l'esempio illustrato negli *Atti* meno proponibile a tutti. In primo luogo, esso rappresentava un modello di comunità ed era perciò applicabile solo all'interno di realtà ecclesiali più o meno ampie; d'altronde, per poter operare una trasformazione delle comunità era comunque necessario iniziare dai singoli. Infine, quand'anche vi fosse stata una comunità viva, pronta ad accogliere e mettere in pratica il messaggio scritturistico, occorreva innanzitutto attuare all'interno di essa una perfetta armonia e una piena consonanza di spiriti per nulla semplice da realizzare.

«quando sono debole, è allora che sono forte» (2Cor. 12.10, su cui cf. Ulrich Heckel, Kraft in Schwachheit. Untersuchungen zu 2Kor. 10–13, Tübingen 1993; Gerhard Hotze, Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie, Münster 1997, pp. 159–227.

53 La tematica è, senza dubbio, complessa; si vedano Andrea Giardina, Carità eversiva: le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoantica, in: Studi tardoantichi II-1986 (1988), pp. 77–102, con bibliografia precedente; Franca Ela Consolino, Sante o patrone? Le aristocratiche tardoantiche e il potere della carità, in: StudStor 30/n°4 (1989), pp. 969–991.

54 Cf. Mt. 6.1–4. Le personalità religiose non mancarono, comunque, di farlo rilevare: Paolino afferma che il gesto di distacco dai beni non deve essere motivo di orgoglio (*epist.* 40.11) e Zenone di Verona considera un «grave danno» (*damnum grave*), addirittura un «crimine» (*crimen*), praticare la carità dopo essere stati pregati o per farsi remunerare con la lode (Zeno 2.1.11). Girolamo, dal canto suo, sente il bisogno di assicurare che Paola non donava per desiderio di fama, come buona parte delle matrone; queste ultime, invece, facendo distinzioni tra i beneficiari, riservavano i propri doni a quanti, ironicamente definiti «banditori», avrebbero decantato le loro lodi (Hier. *epist.* 108.16; cf. Mt. 6.2 sugli ipocriti che suonano la tromba prima di fare l'elemosina). Sul punto, cf. anche Franchi, «Va', vendi quello che hai ...», p. 231.

I Padri della Chiesa erano ben coscienti di quanto alto fosse il modello proposto ai cristiani e, d'altro canto, si rendevano conto del fatto che non tutti avrebbero potuto o dovuto rispondere alla stessa chiamata, almeno per quanto riguardava la rinuncia ai propri beni. Furono, perciò, particolarmente rigorosi nell'esigere una più letterale applicazione dei precetti scritturistici dai membri delle comunità monastiche; si mostrarono, invece, più indulgenti nei confronti dei privati, che dovevano conformarsi a tale modello ma tenendo conto delle situazioni familiari di ognuno. A tutti, comunque, era chiesto di vivere in *concordia* e *unanimitas* con i fratelli, di emulare la consonanza di anima, sentimenti, pensieri e azioni della prima comunità cristiana, senza la quale una vera comunione sarebbe stata difficilmente attuabile.

Se il modello offerto dagli *Atti* era stato imitato più compiutamente all'interno di alcune comunità monastiche – dove, tuttavia, il tarlo della disunità o della tendenza alla distinzione era sempre in agguato⁵⁵ – più difficile risulta individuare in che misura esso sia stato realizzato nelle comunità ecclesiali che si potrebbero definire «aperte», formate cioè sia da laici sia da consacrati. Le fonti a noi pervenute non ne parlano. Che ciò sia dovuto alle peculiari caratteristiche della documentazione in nostro possesso o alla mancata concretizzazione del modello di comunione proposto negli *Atti* è difficile dirlo. È certo, tuttavia, che tale comunione, anche quella vissuta dalla prima comunità cristiana, era sempre perfettibile e, soprattutto, continuamente da rinnovare.⁵⁶

Cristina Soraci, Dipartimento di Scienze della formazione, Università degli studi di Catania, via Biblioteca, 4, 95124 Catania, ITALIA, c.soraci@unict.it

⁵⁵ Si vedano gli esempi delle comunità monastiche sorte intorno ad Agostino, Melania Iuniore e Paola.

⁵⁶ Cf. anche quanto affermato, a proposito del pensiero geronimiano, da Clausi, Gerolamo e la pericope, p. 258 sulla perfezione come «punto di partenza di un processo».