

L'impegno caritativo delle chiese dei primi secoli

Giuseppe CARUSO OSA

SOMMARIO: 1. I precedenti; 1.1 Il paganesimo; 1.2 L'ebraismo; 2. L'esercizio della misericordia nel primo cristianesimo; 2.1 Il Nuovo Testamento; 2.2 Prassi assistenziali nella Chiesa antica; 3. Roma; 4. Africa; 5. Agostino.

La presente indagine ha come tema l'esercizio della carità cristiana nella Chiesa antica; essa però non prende come oggetto di esame le prassi che i singoli cristiani mettevano in atto per soccorrere i bisognosi; piuttosto si vogliono mettere in luce, sia pure in cursoriamente, le modalità con cui le comunità cristiane, in quanto comunità, cioè istituzionalmente costituite, si impegnavano a vantaggio dei bisognosi. Per intraprendere una riflessione sulle istituzioni caritative nella Chiesa antica è necessario partire dal messaggio del Nuovo Testamento, con la cautela di tenere presente il contesto in cui questo messaggio sorse, cioè il mondo ebraico, e quello in cui si diffuse, cioè la società dell'impero pagano. Nelle prime battute di questo contributo si prenderà in considerazione l'esercizio della beneficenza nel mondo pagano, per passare alla misericordia solidale nell'ebraismo, con il quale l'insegnamento di Gesù si pone in un'ossimorica continuità discontinua. Si illustreranno poi, attraverso un numero limitato di riferimenti e senza nessuna pretesa di completezza, le più antiche attestazioni delle prassi caritative nella Chiesa in genere, soffermandosi in seguito su quelle romane, talvolta meglio attestate; si passerà infine alle testimonianze relative all'Africa e di qui ad Agostino.

I. I precedenti

1.1 *Il paganesimo*

Il mondo pagano conosceva la prassi dell'elargizione liberale che aveva come protagonisti attivi l'imperatore, o anche i ceti nobiliari della città, e come destinatari la plebe della stessa città¹. Si badi bene a queste precisazioni: la costruzione di edifici pubblici, l'organizzazione di spettacoli e intrattenimenti, dalle rappresentazioni teatrali ai combattimenti gladiatori, non tralasciando le corse di cavalli, erano un dono fatto da chi deteneva il potere economico e politico, ai concittadini che, secondo l'antico ordinamento della repubblica romana, attraverso il consenso offrivano il proprio leale riconoscimento ai maggiori. Lo stesso si dica per le distribuzioni di grano, o in seguito di pane, vino, olio e carne: garantivano il consenso ed erano inoltre un potente mezzo per evitare che gli indigenti si trasformassero in una folla malcontenta e difficilmente gestibile. L'evergetismo assume, in questa presentazione, le forme di una beneficenza interessata, e in una certa misura lo era: si proponeva infatti di rinsaldare i vincoli di solidarietà tra i cittadini: tra quelli che ricevevano il beneficio e quelli che lo elargivano, avendone in cambio onore e attestazioni di gratitudine, oltre che legittimazione del proprio potere. Non è stato casuale il riferimento fatto poco sopra alla solidarietà tra cittadini; in effetti quelli che risiedevano nella città da forestieri, *peregrini*, o che per la loro condizione di schiavi non godevano dei diritti di cittadinanza, erano esclusi dalle distribuzioni alimentari alle quali, invece, anche i cittadini abbienti potevano, almeno teoricamente, accedere. L'evergetismo dunque può essere pensato come un potente collante per quanti

1 Si vedano per questo tema: L. Cracco Ruggini, *Spazi urbani clientelari e caritativi*, in *La Rome impériale. Démographie et logistique. Actes de la table ronde de Rome (25 mars 1994)*, Roma, 1997, pp. 157–191 e P. Brown, *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350–550 d.C.*, Torino, 2014, pp. 84–98.

appartengono a un gruppo, ma solo per loro, ad esclusione di altri: il *peregrinus* non vi era coinvolto e addirittura, quando per un qualunque motivo il cibo iniziava a scarseggiare, la folla urbana iniziava a chiedere a gran voce che tutti gli stranieri fossero espulsi in quanto bocche da sfamare che, in un contesto di penuria alimentare, sottraevano risorse ai *cives*. A quanto detto si devono fare alcune aggiunte che, pur senza pregiudicare il quadro fin qui presentato, contribuiscono certo ad arricchirlo. Resta memoria di due interventi imperiali finalizzati a venire incontro alle necessità dei fanciulli poveri, uno messo in atto da Nerva nel 96, poco dopo la sua ascesa all'impero² e uno di Traiano che, nel 103 attraverso l'*Institutio alimentaria*³, si sforzò di garantire un destino più florido a molti fanciulli bisognosi, legittimi, illegittimi e orfani, che vivevano soprattutto nelle aree agricole. Non è improbabile che simili manovre, tese a favorire soprattutto i bambini indigenti, mirassero anche a evitare lo spopolamento della penisola che, come effetto e concausa della crisi economica, suscitava molte preoccupazioni; tuttavia l'intervento si segnala perché intendeva beneficiare non i *cives* in quanto *cives*, ma i fanciulli i poveri. Si deve anche ricordare che già nell'ambito pagano si postulava, soprattutto in ambito stoico, una beneficenza senza connotazioni politiche, certo connessa a una visione dell'uomo che prescindeva dalle appartenenze civiche⁴, frutto di una pura *philanthropia*; in ogni caso

2 *Epitome de Caesaribus* 12,4

3 L'istituto finanziario prevedeva un prestito ipotecario (*obligatio praedorium*) concesso direttamente dal patrimonio personale dell'imperatore (il *fiscus*). Gli agricoltori ricevevano in prestito capitali fornendo, a loro volta, una specifica garanzia ipotecaria e a un basso tasso di interesse che, all'epoca, era, secondo alcune fonti storiche, nell'ordine del 2,5% e, secondo altre, del 5%. Le rendite erano devolute direttamente all'assistenza dei fanciulli orfani e indigenti assicurando loro il giusto sostentamento. Il testo di questa normativa traiana è stato restituito dalla *tabula* bronzea ritrovata a Velleia (*CIL IX,1147*); essa è inoltre celebrata nell'Arco di Traiano, a Benevento.

4 Seneca, *Ad Lucilium* 95

essa non doveva essere accompagnata da nessun coinvolgimento emotivo e da nessuna pietà simpatetica che secondo la filosofia del Portico erano affezioni dell'animo da rifuggire, come afferma Seneca⁵.

1.2 *L'ebraismo*

Passando ora al contesto ebraico, si osserva che qui il principio dell'etica delle relazioni umane è l'imitazione di Dio: il *Levitico* lo dichiara in maniera del tutto chiara: "Siate santi, come io, il Signore, sono Santo" (*Lv* 19,2). La letteratura talmudica ha sviluppato ampiamente questo concetto: la pratica della giustizia, la cura amorevole e disinteressata, la generosità che non nega a nessuno il necessario, non sono semplicemente un comandamento di Dio, ma piuttosto la cifra stessa del suo modo di agire nei confronti dell'umanità: l'uomo giusto, amorevole e generoso imita dunque la condotta di Dio stesso. Ancora il *Levitico* (19,9–10; 14–15) prescrive di lasciare nel campo e nella vigna qualcosa da spigolare e racimolare: sarà la parte destinata ai poveri per il loro nutrimento; il medesimo testo si mostra inoltre sensibile alla situazione disagiata del sordo e del cieco come anche alla posizione di debolezza sperimentata da povero, che non è in grado di corrompere, o anche solo di pagarsi un consulente, nell'ambito di un giudizio in tribunale. Tale benevolenza va estesa a tutti, anche ai nemici: ne fanno fede i testi di *Es* 23,4 e di *Prv* 25,21–22.

L'imitazione della generosità di Dio verso gli uomini, che ai suoi occhi sono tutti bisognosi, ha avuto un ampio sviluppo nella tradizione rabbinica; basti citare un precetto contenuto nel *Talmud* di Babilonia: "Egli (Dio) ha vestito gli ignudi. Anche tu devi vestire gli ignudi. Il Santo, benedetto Egli sia, ha visitato gli infermi. Anche tu devi visitare gli infermi"⁶. Sempre il *Talmud* babilonese attribuisce una valenza cultica all'esercizio della beneficenza, concretizzata nell'invitare

5 Seneca, *De clementia* 2,4.

6 Trattato *Sotah*, 14 a

i poveri a pranzo: “sia Rabbi Yochanan che Rabbi Eleazar spiegano che, fintanto che il Tempio esisteva, l’altare espiava per Israele, ma ora la propria tavola espia”⁷. Questa generosità ha come referente tutti gli uomini; il *Talmud* babilonese insegna: “Non escludiamo il pagano povero dal il pagano povero dei precetti relativi agli spigolatori, alle spighe dimenticate e all’angolo dei campi” e nel medesimo contesto: “I nostri maestri hanno insegnato: Bisogna sostenere i poveri dei pagani con i poveri d’Israele, visitare i malati dei pagani con i malati d’Israele, dare onorevole sepoltura ai morti dei pagani con i morti d’Israele, a causa delle vie della pace”⁸. Malgrado tanta bella apertura si deve avvisare che nel *Talmud* i testi che invitano a esercitare la generosità verso tutti gli uomini sono in concorrenza con altri che la restringono ai soli correligionari ebrei con un settarismo che assume le forme di una tentazione ricorrente soprattutto quando un gruppo si sente isolato e minacciato⁹.

2. L’esercizio della misericordia nel primo cristianesimo

2.1 *Il Nuovo Testamento*

Se nel “discorso della montagna” (*Mt* 5,43–48) Gesù si pone in stretta continuità con l’idea dell’imitazione di Dio da parte del fedele, con il racconto di *Mt* 25,31–36 fa un passo ulteriore. Il brano presenta la scena del giudizio finale: come un pastore, Cristo giudice separa i discepoli che hanno praticato le opere di misericordia da quelli che si sono astenuti dal farlo, destinando i primi al premio e i secondi alla condanna. Si assiste qui a una identificazione dei poveri con Cristo, al punto che il bene fatto o negato a questi ha come ultimo referente lo stesso Salvatore. Il *Vangelo di Luca* (8,2–3) lascia intendere che Gesù

7 Trattato *Berachoth* 55a

8 Trattato *Ghittim* 61a

9 Si veda A. Cohen, *Il Talmud*, Bari, 1999, pp. 258–260.

era assistito, come un povero, dalla generosità di alcune donne benestanti mentre il quarto vangelo informa che lo stesso gruppo apostolico stretto intorno a Gesù aveva una cassa, amministrata dall'infido Giuda, da cui si traeva quanto potesse servire al gruppo stesso come anche denaro da elargire in elemosina (*Gv* 13,28–29); del resto proprio Giuda appare molto attento, anche se per una carità pelosa, al denaro da dare in elemosina (*Gv* 12,4–6).

A questo punto è lecito chiedersi chi deve esercitare la generosità prendendosi cura del prossimo bisognoso. La risposta appare duplice: da una parte il singolo fedele, chiamato a fare del proprio meglio per soccorrere l'indigente, riconoscendo in lui la misteriosa presenza del suo maestro, solidale con i poveri; ma dall'altra la comunità intesa nel suo insieme. Come già il *Vangelo di Giovanni*, anche gli *Atti degli Apostoli* (2,44–45) fanno riferimento a una specie di cassa condivisa dove i singoli componenti facevano confluire, monetizzato, ogni loro possesso e dalla quale ciascuno poteva attingere in misura della sua necessità. A un certo punto la comunità gerosolimitana si venne a trovare in una seria difficoltà economica: in questo frangente Paolo organizza la colletta perché le chiese etnico-cristiane possano esprimere, attraverso il loro volontario e generoso dono, la comunione spirituale con la Chiesa madre¹⁰. L'Apostolo delle genti, con la sua costante e attiva preoccupazione per la "colletta", sembra inaugurare la prassi per cui i cristiani, oltre a esercitare le opere di misericordia in modo spontaneo e personale quando se ne presenti l'occasione, possono agire come gruppo, sotto la guida di chi le presiede, per portare soccorso ai bisognosi. Nel presente intervento si farà riferimento soprattutto a questa prassi e alle sue concretizzazioni storiche.

10 Per un primo orientamento si veda quanto scrive su questa colletta R. Penna, *Le collette di Paolo per la chiesa di Gerusalemme*, in *Parole, Spirito e Vita* 31 (1995), pp. 179–190.

2.2 Prassi assistenziali nella Chiesa antica

La *Lettera ai Corinzi*, comunemente attribuita a Clemente di Roma¹¹, si pone come un'accorata esortazione e un intervento autorevole perché si ponga fine allo scisma che tormenta la comunità cristiana della città dell'istmo. L'autore, in tale contesto, traccia un ritratto idealizzato della comunità che, prima di conoscere la divisione, si segnalava per ogni virtù: tra queste sono menzionate la generosità nell'accogliere i forestieri (1,2), e questa va sottolineata perché sembra implicare un impegno di tutta la comunità nel prestare quest'opera; l'ospitalità viene poi esaltata, insieme alla fede, come una virtù caratteristica di Abramo (11,7) e di Lot (12,1).

Dal 1883, anno in cui Filoteo Bryennios la rese nota al grande pubblico, la *Didachè*, non ha mai smesso di attirare l'attenzione degli studiosi del cristianesimo primitivo¹². Il testo si apre con un'istruzione morale che ha per destinatari la condotta dei singoli cristiani (1–6, 2) a cui segue una sezione di carattere liturgico, in cui sono illustrate brevemente la celebrazione del battesimo e quella dell'Eucaristia, insieme a precetti sul digiuno e la preghiera (6, 3–10, 7). La terza parte ha un carattere composito, ma unificato dall'intento disciplinare:

- 11 Per il testo della *Lettera ai Corinzi*, come anche della *Didachè* e dell'epistolario ignaziano, di cui si dirà in seguito, si veda l'ottima edizione, con introduzione, traduzione e commento, di E. Prinzivalli – M. Simonetti, *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, vol. 1, Milano, 2010. Egesippo e Dionigi di Corinto attribuiscono la *Lettera ai Corinzi* a Clemente, vescovo di Roma; pur risultando evidente che l'autore è un unico soggetto, dotato di forte personalità, il testo si presenta come uno scritto collegiale, quasi che l'intera comunità di Roma si rivolgesse alla Chiesa di Corinto; si ipotizza dunque che all'epoca della composizione dello scritto, intorno alla fine del primo secolo, la comunità di Roma fosse caratterizzata da una gestione non monarchica ma collegiale. Per queste notizie si vedano Prinzivalli–Simonetti, *Seguendo Gesù*, pp. 79–97 e E. Perretto, *Clemente Romano. Lettera ai Corinzi*, Bologna, 1999, pp. 23–36.
- 12 Sulle vicende di questa riscoperta e dei successivi studi si veda: T. O'Loughlin, *The Didache. A window on the earliest Christians*, Grand Rapids, 2010, pp. 1–27.

si danno regole pratica alla comunità intesa nel suo insieme (11–15). Proprio qui si leggono norme sul modo di accogliere gli apostoli e i profeti itineranti da cui si potranno trarre argomenti utili a illustrare il tema dell'esercizio comunitario della misericordia. Quando deve normare l'accoglienza di quanti, forestieri e bisognosi, giungono nella comunità per annunciare il messaggio di salvezza, la *Didachè* distingue tra maestri ("quelli che vengono per insegnarvi", 11,1), e profeti e apostoli, questi ultimi citati insieme (11,3) e in una certa misura unificati in un'unica categoria (11,6)¹³, anche se vengono poi date in momenti distinti e successivi le norme relative a ciascuno di loro (per gli apostoli 11,4–6; per i profeti 11,7–12). Si tratta con ogni probabilità di persone che ricoprivano i medesimi ruoli ecclesiali di cui si tratta in *1 Cor* 12,28 (di profeti e maestri si parla anche in *At* 13,1) e dal contesto emerge che essi svolgevano un ministero itinerante che li portava a passare di comunità in comunità. Erano dunque persone bisognose di accoglienza ospitale e la *Didachè* raccomanda di non negargliela: devono essere trattati con generosità e ossequio, non disgiunti però da prudenza. Così l'apostolo deve essere accolto come se fosse il Signore stesso, ma per non più di un giorno, o al massimo due: restare per un terzo giorno lo squalifica al rango di falso apostolo; allo stesso modo non dovrà prendere, nell'andar via, più pane di quanto gli è necessario per arrivare alla città successiva. L'apostolo che chiede denaro è, con tutta evidenza, un falso profeta (11,6: si noti che qui profeti e apostoli sembrano essere la stessa cosa!); quando poi il profeta ordina di preparare una mensa, che sembra essere una mensa per i poveri, egli non deve mangiare di quel cibo: evidentemente si vuole evitare, con

13 In 15,1 si dice che, nella comunità ecclesiale, vescovi e diaconi tengono la funzione di profeti e maestri: segno evidente che il ministero carismatico stava via via scomparendo per essere sostituito dai ministeri ordinati. Il fatto che qui non si faccia menzione degli apostoli, letto in relazione al capitolo 11 di cui si è detto, induce a pensare che la figura dell'apostolo e quella del profeta si stessero sovrapponendo.

tutti questi dispositivi, che qualcuno possa approfittare della generosa buona fede dei cristiani per tornaconto personale. Allo stesso modo chi, sotto una presunta ispirazione, chiede doni e regali per sé, è sicuramente un impostore, ma non lo è se li chiede invece a vantaggio dei poveri (11,12). Se qualcuno poi chiede, in quanto cristiano, di essere accolto in comunità, non deve fermarsi più di due o tre giorni; se intende trattenersi di più, deve lavorare per il suo cibo (12,1-5). Subito dopo l'autore prescrive che il profeta sperimentato e approvato come autentico e pertanto al di sopra di ogni sospetto, se decide di risiedere nella comunità, deve essere mantenuto attraverso le decime versate dai fedeli; se non ci sono profeti, circostanza evidentemente possibile, quelle decime devono essere versate per i poveri (13,4). Si è rilevato che i profeti, insieme ai maestri e agli apostoli, costituiscono delle figure carismatiche che ricoprono, nella comunità della *Didachè*, un ruolo ecclesiale riconosciuto, in parte sostituito da quello dei vescovi e dei diaconi, ma in parte concorrente: non si può escludere che questi ultimi dovessero provvedere da soli al proprio mantenimento, in quanto i proventi della riscossione delle decime, come si vede, erano per i poveri o, eventualmente, per il profeta stanziale.

La *Supplica per i cristiani* di Aristide di Atene,¹⁴ un testo apologetico del II secolo, al capitolo 15 descrive l'attività caritativa che contraddistingue i cristiani. Essi sono amorevoli verso gli schiavi che cercano di guadagnare alla fede per mezzo della persuasione; e così verso le vedove, gli orfani e i forestieri; se queste prassi possono essere facilmente ascrivibile all'iniziativa personale dei singoli, colpisce quanto viene detto riguardo al soccorso da prestare ai cristiani imprigionati a motivo della loro fede: in questo caso tutta la comunità, forse in modo istituzionale e condiviso, è mobilitata per alleviare il tormento della prigionia procurando il necessario e, se possibile, ottenendo la

14 Per una recente traduzione italiana di questo testo, insieme a quelli degli altri apologeti greci, si veda C. Burini (cur.), *Gli Apologeti greci*, Roma, 2000.

liberazione dei detenuti. Se poi qualcuno si trova in una grande indigenza e mancano i fondi per assisterlo, i cristiani – forse anche in tale frangente in modo comunitario – attraverso un digiuno di due o tre giorni si adoperano a mettere da parte quanto possa sovvenire alle sue necessità.

Tanta insistenza sull'accoglienza e sulla meticolosa attenzione che una comunità deve mettere in atto per non cadere preda di furbi imbrogliatori potrebbe sembrare eccessiva, ma forse non lo era: ne fornisce testimonianza un pagano, avverso al cristianesimo e forse proprio per questo ancora più credibile. Il retore scettico Luciano, nato a Samosata intorno al 120 e morto dopo il 180, ha lasciato un'opera intitolata *La morte di Peregrino*, nella quale l'autore, un decennio dopo lo svolgimento dei fatti, narra la storia di Peregrino Proteo, una singolare figura di filosofo (ma Luciano lo presenta nel suo racconto come un ciarlatano della più bell'acqua!) che dopo una vita avventurosa si suicidò in modo spettacolare sul rogo che si era eretto a Olimpia nel 165 o 167, forse per mostrare il suo disprezzo per la morte o, come scrive Luciano, per "amor di gloria"¹⁵. Dai capitoli 11–13 di questa biografia romanzata in termini grotteschi si viene a sapere che, recatosi in Palestina, Peregrino aderì alla fede cristiana: in breve tempo, mercé l'ingenua bonomia dei suoi correligionari, questi poté atteggiarsi a loro maestro, ricevendo in cambio una sconfinata devozione; messo poi in carcere, poiché i cristiani non erano riusciti a ottenere la sua liberazione, si sforzarono di renderla meno penosa visitandolo assiduamente e fornendogli pasti squisiti. Anche da lontano molti si recavano a fargli visita, coprendolo di doni che gli procurarono un guadagno di non poco momento; a questo punto Luciano si sente in dovere di spiegare questo anomalo comportamento dei cristiani, e lo fa risalire alla loro fede, quella che essi hanno appreso da un personaggio, mai

15 Numerose sono le edizioni dell'opera; per esempio: Luciano, *La morte di Peregrino*, a cura di A. Barabino, Mondadori, Milano, 2003.

esplicitamente menzionato forse perché ritenuto eccessivamente spregevole, ma al quale fa riferimento definendolo “l'uomo che fu crocifisso in Palestina per aver dato vita a questa nuova religione”. Questa religione contempla delle regole di condotta che a Luciano sembrano improponibili e ridicole: oltre alla pretesa di essere immortali (con il conseguente disprezzo della morte: una chiara allusione al coraggio dei martiri), i cristiani ritengono di essere fratelli di tutti; seguendo le leggi del loro maestro, che fanno oggetto di adorazione, considerano privi di valore i beni terreni e, di conseguenza, non esitano a metterli in comune, offrendo facile occasione di arricchimento a qualunque truffatore voglia farsi beffa della loro credula ingenuità, proprio quella da cui trasse profitto Peregrino. L'unica notizia storica su Gesù è, nel testo luciano, il ricordo della sua crocifissione, eppure alcune espressioni fanno pensare ad una diretta conoscenza di certi ambienti cristiani e, cosa qui di primaria importanza, della prassi assistenziali verso i pellegrini e i carcerati, motivata soprattutto dall'adesione al messaggio del maestro, cosa che per Luciano è del tutto incomprensibile e addirittura deleteria.

Ignazio fu vescovo di Antiochia negli anni tra il 110 e il 120¹⁶. Di lui resta alla posterità un epistolario costituito da sette lettere indirizzate a comunità dell'Asia minore (Efeso, Magnesia, Tralli, Filadelfia, Smirne), alla Chiesa di Roma e a Policarpo, vescovo di Smirne. Le circostanze in cui Ignazio attese alla composizione di queste missive sono esplicitate dalle stesse: in catene per il nome di Cristo, egli venne tradotto da Antiochia a Roma per divenire pasto delle fiere negli spettacoli circensi; durante questo mesto viaggio egli ebbe modo di rivolgere lettere di saluto e di esortazione a quelle comunità che gli avevano mandato incontro dei messi per salutarlo e per confortarlo, esercitando così un'opera di misericordia molto apprezzata, come si

16 La notizia della *Chronica* eusebiana lo fa morire sotto Traiano, nel 107; ma probabilmente questa data va posticipata di qualche decennio.

vide; inoltre scrisse alla Chiesa di Roma, come si vedrà tra breve¹⁷. La lettera che qui più interessa è quella a Policarpo, vescovo di Smirne e futuro martire, al quale il presule antiocheno elargisce generosamente consigli a tutto campo. Per limitare l'analisi a quelli relativi all'esercizio dell'attività assistenziale, si deve notare la raccomandazione a prendersi cura delle vedove (4,1): si tratta probabilmente delle vedove propriamente dette e non, com'è il caso nella *Lettera agli Smirnesi* (13,1), delle vedove intese come il gruppo ecclesiale delle donne consacrate a Dio. Poiché le vedove erano nel mondo antico una categoria particolarmente debole e pertanto affidata, dopo che a Cristo stesso, al vescovo che ne doveva curare gli interessi. Altra categoria disagiata a cui si fa riferimento è quella degli schiavi (13,3): costoro non devono essere disprezzati, ma non si deve neanche dar adito al loro desiderio di essere liberati, cioè riscattati, a spese della cassa comunitaria: una prassi che evidentemente sembrava possibile e plausibile, ma che esponeva al rischio di conversioni strumentali.

Anche Tertulliano nel suo *Apologeticum*, l'appassionato scritto del 197 con cui difese la sua fede contro le accuse dei pagani¹⁸, parla di una "cassa comune" (39,1–9). Questa non è finalizzata al mantenimento dei ministri del culto, il cui ministero non è compensabile con beni terreni; serve invece per il sollievo delle categorie più indifese: il povero a cui si provvede cibo e sepoltura, gli orfani di entrambi i sessi, che rischiavano di finire in schiavitù, e gli schiavi divenuti vecchi e quindi, un costo più che una rendita per i loro padroni; così anche i naufraghi, stranieri privi di diritti e tutele, e quanti a causa della fede erano stati condannati ai lavori forzati, al confino e alla prigionia. Di tutti costoro la comunità si prende cura come si farebbe di bambini

17 Per i dettagli del viaggio di Ignazio, quale è dato di ricavare dalle sue stesse lettere, si veda: V. Corwin, *Saint Ignatius and Christianity in Antioch*, Yale University Press, New Haven, 1960, pp. 16–18.

18 Una recente edizione in italiano: Tertulliano, *Difesa del cristianesimo*, a cura di M. Sordi – A. Carpin – M. Morani, ESC-ESD, Roma-Bologna, 2008.

lattanti, improduttivi, eppure egualmente preziosi e amati. L'amore caratterizza, infatti, i cristiani, tanto da costituire il loro segno distintivo, quello che più di ogni altro li differenzia dai pagani.

La *Didascalìa Apostolorum*, testo del III secolo, originariamente in greco, ma giunto alla posterità nella traduzione siriana, raccomanda ai vescovi di essere generosi con orfani e vedove, poveri e forestieri (2,4,1); le vedove però devono essere veramente bisognose (2,4,2), così anche i poveri non devono essersi ridotti in stato di indigenza perché spendaccioni, dissoluti e fannulloni (2,4,3): evidentemente c'è la preoccupazione che qualcuno possa pensare di vivere alle spalle della comunità. Secondo la *Didascalìa* anche il vescovo può e deve trarre il suo sostentamento dalle offerte che i fedeli versano alla Chiesa, ma usandone con parsimoniosa moderazione, evitando ogni lusso e spesa superflua, in modo da poter largire offerte più cospicue ai bisognosi (2,25,1-3). L'autore giustifica con numerosi riferimenti alla Sacra Scrittura questa norma, e tanto zelo lascia ipotizzare che si fosse creata una sorta di concorrenza tra due destinazioni d'uso della cassa ecclesiale, cioè tra il mantenimento dei ministri e la carità da esercitare verso i poveri; la *Didascalìa* cerca di legittimarle entrambe, dando però delle norme per evitare ogni abuso: il vescovo dovrà essere sobrio, per non prosciugare il fondo, e di questo dovranno usufruire solo quelli che sono veramente poveri¹⁹.

3. Roma

Restringendo il campo di indagine, ci si soffermerà adesso sulle prassi assistenziali attestate nella Chiesa di Roma, la principale nel contesto dell'occidente del Mediterraneo.

Ignazio di Antiochia, di cui si disse già, saluta la Chiesa di Roma come quella che "presiede all'amore" (*Lettera ai Romani, Inscriptio*).

19 Per i brani qui citati si veda: E. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline, Milano, 1997, pp.603-607.

L'interpretazione protestante si è limitata leggere in queste parole l'attestazione che la comunità romana fosse particolarmente solerte e attiva nell'assistenza dei bisognosi; di contro quella cattolica ne ha dato una lettura tesa ad accreditare, nel martire di Antiochia, una specie di consapevolezza del primato romano, facendo leva sul fatto che per Ignazio Chiesa e *agape* siano sinonimi: cosa che non sembra essere del tutto vera. Tuttavia, poiché l'amore cristiano caratterizza i rapporti nella Chiesa e tra le chiese, il presiedere all'amore può essere inteso come l'esercizio di una solerte vigilanza sull'insieme delle comunità; suggerisce tale interpretazione un altro brano della medesima lettera (9,1) in cui Ignazio esorta i Romani a pregare per la Chiesa di Siria che, priva di vescovo, è affidata solo a Gesù Cristo e alla loro *agape*, cioè all'amore sollecito che i cristiani di Roma nutrono per i confratelli antiocheni. Nel presente saggio non è possibile produrre un approfondimento di questo tema; si vuole sottolineare però che Ignazio considera i cristiani di Roma particolarmente zelanti nell'esercitare una carità fattiva e operosa: nella sua lettera egli scongiura i cristiani dell'Urbe perché si astengano dall'agire in modo da fargli evitare il martirio (4,1); evidentemente egli temeva che essi potessero corrompere qualche funzionario nel tentativo di salvargli la vita, e questo avrebbe evidentemente richiesto un'ingente somma di denaro di cui la comunità poteva disporre per esercitare quella che viene qui definita una "benevolenza inopportuna" (ossimoro ignaziano!).

Giustino, nella sua celebre *Apologia*,²⁰ comunemente assegnata al periodo tra il 147 e il 161, descrive le prassi dell'iniziazione cristiana in uso nell'Urbe facendo riferimento al battesimo (61) e all'Eucaristia (65), spiegando subito dopo (66) che quest'ultima non consiste in un cibo comune, ma che essa contiene davvero il corpo e il sangue di

20 Molte sono le edizioni di questo importante testo; si veda, giusto come esempio: Giustino, *Apologia per i cristiani*, a cura di M. B. Artioli, ESC-ESD, Roma-Bologna, 2011.

Cristo; proprio per questo è lecito mangiarne solo a chi, dopo aver creduto agli insegnamenti della comunità, è stato purificato dal lavacro battesimale e imita in tutto Cristo suo maestro. Giustino afferma che i cristiani ricordano continuamente l'uno all'altro l'autodonazione di Cristo e, quasi come conseguenza, evidentemente per imitare l'atteggiamento del Salvatore, aiutano i bisognosi con donazioni (questo lo fanno i ricchi!) e conservano con cura l'unità tra di loro (67,1). Poco dopo si ha, quasi come esplicazione, una nuova e sintetica descrizione dell'assemblea eucaristica che si affianca a quella di poco precedente: se la prima era inserita in un contesto battesimale, questa rende conto della sinassi settimanale. I cristiani si radunano da ogni dove, sia dalle città che dalle campagne – e questo forse esprime plasticamente il loro desiderio di vicinanza e unità reciproca – per ascoltare le memorie dei profeti e degli apostoli (67,3) nonché un sermone che esorta a imitare questi esempi, tanto belli (67,4); si poi la consacrazione e distribuzione delle specie eucaristiche (67,5) infine chi è ricco, ma eventualmente anche chi non lo è, dona liberamente delle offerte che vengono consegnate al presidente dell'assemblea: questi se ne servirà per prestare soccorso: *gli orfani, le vedove, e chi è indigente per malattia o per qualche altra causa, e i carcerati e gli stranieri che si trovano presso di noi: insomma, si prende cura di chiunque sia nel bisogno* (67,6). Queste parole hanno tutta l'aria di indicare una specie di istituzionalizzazione della carità, una carità esercitata dal presidente dell'assemblea a nome e con i mezzi che la comunità stessa, attraverso elargizioni volontarie, gli mette a disposizione.

Un'altra preziosa testimonianza sulla Chiesa di Roma è fornita da Erma, un personaggio misterioso quanto lo scritto che gli viene attribuito dalla tradizione.²¹ A un certo Erma fa riferimento Paolo in *Rm* 16, 14, quando saluta diversi componenti della comunità roma-

21 Ser il testo si veda in: E. Prinzivalli–M. Simonetti, *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, vol. 2, Milano, 2015.

na: Origene aveva ritenuto che proprio quell'Erma fosse l'autore de *Il Pastore*; sulla canonicità del testo il suo parere oscilla abbastanza, diviso tra la sua impressione positiva, e la consapevolezza che molti non lo ritenevano tale²². Il *Canone Muratoriano*, afferma che Erma era il fratello di Pio, vescovo di Roma tra il 140 e il 155 (la datazione è orientativa!), e aveva composto, poco tempo prima della redazione del *Canone*, il *Pastore*; l'opera viene considerata un testo che qualcuno potrà leggere con profitto, ma non pubblicamente in Chiesa, e che non va considerato alla stregua degli scritti profetici o apostolici: come dire che non può essere considerato canonico²³. Le notizie del *Canone* su Erma suscitano alcune perplessità, e quindi non possono essere accolte senza cautela; tuttavia sembra assodata la provenienza romana del *Pastore*, come anche la sua collocazione temporale intorno alla metà del secondo secolo²⁴. L'opera di Erma, un esempio evidente di scritto a carattere apocalittico, ha come argomento la penitenza nella Chiesa, come mezzo offerto ai fedeli cristiani per prepararsi al giudizio futuro. La riflessione su questi temi procede attraverso cinque visioni, dodici precetti e dieci similitudini. Interessa qui richiamare l'attenzione sulla nona similitudine; questa, estremamente complessa, vede Erma trasportato in una vasta pianura arcadica circondata da dodici monti, diversi tra di loro e simbolici; il nono si presenta arido e privo di popolazione umana, in quanto ricettacolo di fiere e rettili omicidi (*Sim.* 9,78,9); in questa montagna, estremamente inospitale, sono simboleggiate diverse categorie di peccatori e tra questi i diaco-

22 Per i riferimenti origeniani si veda: J Ruwer, "Les «Antilegomena» dans les oeuvres d'Origène", in *Biblica* 23 (1942), pp. 33-34.

23 *Canone Muratoriano* 44-47. Si ritiene che il testo scoperto da Ludovico Antonio Muratori in un codice di VIII secolo e pubblicato nel 1740 sia la traduzione latina di un originale greco assegnato a un periodo collocabile intorno al 170.

24 Si veda quanto scrive M. B. Durante Mangoni in Erma, *Il Pastore*, Bologna, 2003, pp. 11-12 e inoltre C. Osiek, *The Shepherd of Hermas*, Fortress Press, Minneapolis, 1989, pp. 8-9 e 18-20.

ni che hanno amministrato male quanto era dovuto a orfani e vedove, pensando ad arricchire se stessi piuttosto che a sovvenire ai bisogni dei poveri (*Sim.* 9,103,2). Il testo di Erma lascia intendere che a Roma l'esercizio della beneficenza comunitaria era affidata ai diaconi; questi evidentemente dovevano amministrare un patrimonio ingente, tanto da poter esser tentati, e forse talvolta più che tentati, di arricchirsi con i soldi destinati all'aiuto dei poveri.

Che la beneficenza fosse un tratto distintivo della Chiesa di Roma è attestato anche da Dionigi di Corinto, che scrivendo a papa Sotero (pontefice tra il 162–168 o, in alternativa, tra il 170–177) sottolinea che la Chiesa romana per prassi tradizionale, oltre a prendersi cura di poveri dell'Urbe, inviava aiuti anche alle chiese delle altre città; e Sotero, che proprio in virtù di questa notizia è stato ricordato dai posteri come “il papa della carità”, è perfettamente in linea con questa liberalità ormai consueta tra i cristiani dell'Urbe. Il testo dionisiano è restituito dalla *Storia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea (4,23,10)²⁵.

Da dove provenivano le risorse investite nel sollievo dei bisognosi? Giustino, di cui si è detto poco sopra, ha già offerto una risposta, che trova conferma in Tertulliano. Il Cartaginese testimonia che nella Chiesa di Roma era abbastanza comune che i fedeli erogassero offerte alla comunità, e lo fa *per incidens* nel *De praescriptione haereticorum* 30.²⁶ Marcione, l'epónimo del marcionismo, era stato benevolmente accolto da quella comunità, non consapevole che egli, esasperando il paolinismo, arrivava a negare che uno solo e il medesimo fosse il Dio di entrambi i testamenti. Quando il suo errore fu manifesto, intorno al 144, fu espulso dalla Chiesa e gli furono restituiti i 200.000 sesterzi

25 Per una traduzione italiana facilmente reperibile del celebre testo eusebiano si veda; Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* (2 tomi) a cura di F. Migliore – S. Borzi e – G. Lo Castro, Roma, 2001.

26 L'opera tradotta si può leggere in Tertulliano, *Contro gli eretici*, a cura di C. Moreschini, Roma, 2002.

che aveva precedentemente donato. Il dottore africano non si sofferma a spiegare quale potesse essere l'uso a cui quel denaro, una cifra veramente grande, era destinato.

Da una notizia successiva e dovuta alla mano di un altro autore si viene a sapere che la Chiesa dell'Urbe era attivamente impegnata nell'assistenza di un vasto stuolo di bisognosi. Ancora nella *Storia Ecclesiastica* (6,43) Eusebio di Cesarea narra, tra le tante altre cose, lo scisma messo in opera da Novaziano (ma Eusebio lo chiama erroneamente Novato), il presbitero che nel 251 contese fieramente la cattedra episcopale al papa Cornelio. I vescovi d'Africa e d'oriente, su impulso di Cipriano di Cartagine e Dionigi di Alessandria d'Egitto, dettero il loro appoggio a Cornelio, mentre Fabio, vescovo di Antiochia di Siria, rimase in una posizione ambigua e dubbiosa. Per trarlo dalla sua parte Cornelio gli scrisse una lettera della quale Eusebio riporta generosi stralci. Uno di questi informa che la Chiesa di Roma contava, in quegli anni, 46 presbiteri, 7 diaconi, 7 suddiaconi, 42 accoliti e 52 tra esorcisti, lettori e ostiari; a questi si devono aggiungere 1500 tra vedove e persone bisognose. L'elenco sembra alquanto strano, in quanto mette insieme funzioni ministeriali e subito dopo, senza soluzione di continuità, le vedove (intese evidentemente non come donne consacrate, ma come donne prive del marito e di mezzi di sussistenza) associate a quanti ricevevano sostentamento dalla Chiesa. Ci si può legittimamente chiedere cosa abbia portato Cornelio ad accostare statisticamente i membri del clero della Chiesa romana con quello dei poveri di cui la stessa si prendeva carico: si può ipotizzare che di entrambi ci fosse una sorta di registro ufficiale ben noto al vescovo di Roma. Sono stati compiuti diversi tentativi per riuscire a stabilire, da queste cifre, quanti fossero effettivamente i cristiani presenti a Roma, ma si tratta, è ovvio, di calcoli ampiamente ipotetici: resta però inteso che il numero dei poveri a cui un gruppo minoritario e non sempre bene accetto (proprio allora usciva dalla persecuzione di Decio, la prima condotta con criterio sistematico e che contò tra le sue vittime papa Fabiano) era veramente alto.

La notizia di Cornelio fa riferimento a 7 diaconi (coadiuvati da 7 suddiaconi): non è difficile immaginare che questo numero abbia la sua origine nel testo degli *Atti degli Apostoli* (6,5), quando il gruppo apostolico elegge, per il servizio delle mense e in risposta alle lamentele degli ellenisti, proprio 7 uomini; in ogni caso il *Catalogo liberiano* contenuto nel cronografo filocaliano del 354, raccolta come interpolazione e ampliata nel *Liber pontificalis* (I,148), fanno risalire a papa Fabiano (236–250) la divisione dello spazio urbano di Roma in 7 regioni, ognuna delle quali era assegnata a un diacono²⁷. Non è agevole definire in modo univoco e uniforme quale funzione svolgessero questi ministri della Chiesa, almeno per quanto riguarda questa precoce fase della loro istituzione: Ambrogio, nel *De officiis clericorum*, offre qualche notizia in proposito²⁸. Egli narra (2,28,140) che l'imperatore Valeriano, consapevole che il papa Sisto aveva delegato al suo arcidiacono l'amministrazione dei beni della Chiesa, gli aveva chiesto la loro immediata consegna; questi si presentò il giorno dopo, accompagnato dai poveri della città e gli dichiara: *Hi sunt thesauri ecclesiae. Et vere thesauri in quibus Christus est, in quibus Christi fides est*. Lorenzo venne martirizzato il 10 agosto del 258, quattro giorni dopo il suo vescovo, papa Sisto. Il racconto di Ambrogio si legge in uno scritto composto tra il 386 e il 394, cioè ben oltre un secolo lo svolgimento dei fatti; tuttavia questa scena, come quella dell'addio tra il Sisto e Lorenzo (I,41,205–207) descrive il diacono come la *longa manus* della Chiesa nell'amministrare quanto la comunità riusciva a racimolare per alleviare la sofferenza degli indigenti; tutto ciò è in stretta continuità con quanto affermato, sia pure in un contesto diverso, da Erma.

27 Si vedano i riferimenti in L. Spera, *Regiones divisit diaconibus: il ruolo dei diaconi negli apparati amministrativi della Chiesa di Roma e la questione delle regioni ecclesiastiche*, in *Diakonia, diaconiae, diaconato: semantica e storia*. *Atti del XXXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 2010, p. 453.

28 Ambrogio, *I doveri*, a cura di G. Banterle, Roma, 1991.

L'adesione dell'imperatore Costantino alla fede cristiana, sancita dall'accordo che questi stipulò con Licinio a Milano nel 313, ebbe importanti conseguenze su tutta la vita della Chiesa e quindi anche sulle sue prassi assistenziali che ebbero nell'imperatore cristiano, da Costantino in poi, un patrocinatoro eccezionale. L'imperatore, ponendosi in stretta continuità con i suoi predecessori, emise delle leggi tese a fornire mezzi ai genitori poveri, con il chiaro intento di evitare che questi potessero, pressati dalla fame, disfarsi dei loro figli: norme filantropiche che, come si ebbe già modo di dire, avevano anche un intento di tutela demografica²⁹. Il concilio niceno del 325 non legiferò sull'assistenza ai poveri (il canone 75, con la sua raccomandazione di costruire strutture assistenziali, non appartiene al numero dei canoni originale, che furono 20!), ma la *Vita Constantini* (3,22) di Eusebio di Cesarea collega in stretta unità il buon esito dell'assemblea ecclesiale, il ventennale dell'ascesa all'impero di Costantino e una generosa elargizione di provviste alimentari a tutti: si tratta di un gesto di evergetismo che, pur comprensibile per un pagano, assume agli occhi di un cristiano una valenza nuova e diversa³⁰. In fondo Costantino, questa misteriosa erma bifronte posta nello snodo tra impero pagano e impero cristiano, anche negli interventi assistenziali si pone come il punto di incontro e di scambio di due tradizioni.

Il tentativo di restaurazione pagana di Giuliano merita di essere qui segnalato perché fa emergere quanto l'attività caritativa dei cristiani fosse nota e apprezzata da molti, e per questo invisa all'imperatore apostata. Durante il suo breve impero (febbraio 360–26 giugno 363) Giuliano, forse affascinato dalle lezioni dei suoi maestri, forse perché disgustato dalla condotta cruenta dei suoi zii, gli "imperatori cristia-

29 *CTh* 11,27,1 è una legge del 315 pensata per i residenti in Italia: *CTh* 11,27,2 è invece rivolta ai *provinciales*. Il *Codex Theodosianus* si può reperire facilmente, in latino, sul web.

30 Per il testo si veda: Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino*, a cura di L. Franco, Milano, 2009

nissimi”, si propose di restaurare il paganesimo, anche se in una forma diversa da quella originaria: si trattava di un paganesimo ristrutturato nella dottrina, profondamente debitrice al neoplatonismo di Porfirio e Giamblico, come anche nell’organizzazione, con una rigida gerarchia che ricalcava da vicino quella ecclesiale: al vertice stava l’imperatore stesso in quanto pontefice massimo e poi, a seguire, i sommi sacerdoti che presiedevano al culto in ogni provincia e nominavano i sacerdoti delle singole città. Ma Giuliano si propose di imitare non soltanto la struttura della Chiesa, ma anche la prassi caritativa, come emerge con chiarezza dal suo epistolario³¹; nella lettera ad Arsacio, sacerdote della Galazia (*Ep.* 39) egli osservava con stizza che : “È una sfortuna che nessun ebreo sia mendicante e che gli empì Galilei nutrano il nostro popolo oltre che il loro, mentre al nostro manca notoriamente la nostra assistenza” e dà al contempo istruzioni perché siano in ogni città *xenodochia*, cioè rifugi per forestieri, che egli si impegna a rifornire di frumento e vino. Giuliano fu benevolo verso gli Ebrei, nei quali vedeva preziosi alleati nella sua propaganda anticristiana; il testo di una lettera giunta frammentaria³² che sembra ad essi ostile vuole piuttosto denunciare il fatto che gli Israeliti si aiutano gli uni gli altri, i pagani sembrano invece molto egoisti e di questo approfittano i cristiani che trovano modo di beneficiare sia i loro correligionari sia i pagani stessi, anche se si tratta, a detta dell’imperatore, di vera carità, bensì di un’astuta manovra propagandistica. In ogni caso resta incontrovertibile che l’attività caritativa dei cristiani erano condotte “in grande stile” e non potevano passare inosservate. Tornando a trattare delle vicende romane e tralasciando la parentesi giuliana, si deve segnalare come nel IV secolo nell’Urbe le prassi privilegiate dell’assistenzialismo comunitario dei cristiani continuano ad essere quelle fin qui messe in evidenza, sia pure accresciute dalle opere istituite dall’aristocrazia

31 *Iuliani imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia*, rec. F.C. Hertlein, Lipsiae, 1875. Il testo di quest’edizione si rinviene sul web.

32 Ed. Hertlein, I, p.391

passata alla nuova fede; si pensi, per esempio, alla costruzione, nella zona di Porto, di uno *xenodochium* da parte del senatore Pammachio e della nobildonna Fabiola, di cui dà notizia Girolamo³³.

4. Africa

In un ideale percorso di avvicinamento ad Agostino, con il quale si concluderà la presente trattazione, si lascia adesso la Chiesa romana per far vela verso l’Africa e cercare là testimonianze di prassi caritative di respiro ecclesiale. Si tralascia qui Tertulliano, lo scrittore cartaginese già menzionato in precedenza testimone privilegiato del passaggio tra secondo e terzo secolo.

La storia dei martiri di *Thuburbo minus* è restituita alla storia da un prezioso documento agiografico, la *Passio Perpetue*³⁴; in essa sono raccolte, oltre alle notazioni del redattore della stessa, un anonimo in cui si volle riconoscere Tertulliano, brani autobiografici relativi alle visioni di Vibia Perpetua, una giovane aristocratica, sposata e madre di un bambino piccolo e quelle del suo catechista Saturo. Perpetua e i suoi compagni di catecumenato (Felicita, Revocato, Saturnino e Secondo) furono vittime del movimento anticristiano che accompagnò le solenni feste per l’imperatore del 202, tutte celebrazioni alle quali i cristiani si sottraevano, suscitando lo scandalo e il risentimento dei pagani.³⁵ Narrando in prima persona la sua prigionia, Perpetua riferi-

33 *Ep.* 66,11 ed *Ep.* 77,10,1–2. Le lettere sono indirizzate rispettivamente a Pammachio per consolarlo della perdita della moglie Paolina e ad Oceano, un parente di Fabiola, dopo la morte di quest’ultima. Per l’epistolario di Girolamo in traduzione italiana: Girolamo, *Lettere*, 4 voll., a cura di S. Cola, Roma, 1997.

34 Una recente edizione, ampiamente commentata, è quella contenuta nel saggio di T. J. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, Oxford-New York, 2012; una traduzione italiana recente quella di M. Formisano, *La passione di Perpetua e Felicita*, Milano, 2008.

35 Si veda in proposito quanto scrive Marta Sordi, *I Cristiani e l’Impero romano. Nuova edizione riveduta e aggiornata*, Milano, 2004, pp. 117–124.

sce che ad opera di due “diaconi benedetti”, Terzo e Pomponio, che diedero del denaro ai carcerieri, lei stessa e i suoi compagni ottennero un temporaneo sollievo alla loro triste situazione;³⁶ in seguito sempre lo stesso Pomponio viene inviato da Perpetua a prendere il suo bambino e a portarlo in carcere perché fosse allattato, ma senza riuscire nell'operazione per l'opposizione del padre di Perpetua, custode del pargolo.³⁷ Si è talvolta pensato che nel caso di questi due personaggi, il termine *diaconus* sia usato in senso non tecnico, come sinonimo di *servus*; eppure questo sembra improbabile se si tiene presente che Pomponio compare anche in uno dei sogni di Perpetua: qui egli indossa una veste candida e con atteggiamento solenne accompagna la giovane donna nell'arena dove sosterrà un combattimento che prelude al martirio.³⁸ Qui Pomponio sembra svolgere una funzione che si adatta molto più a un ministro del culto che a un semplice domestico; se le cose stanno così, anche la *Passio Perpetuae* offre la testimonianza di un vivace impegno della comunità ecclesiale a vantaggio dei confratelli prigionieri.³⁹

Cipriano, vescovo di Cartagine dal 249 al 258, è autore di un trattato sulla beneficenza, il *De opere et eleemosynis*; in questo testo egli esorta la sua comunità a essere generosa nel donare agli indigenti, imitando in questo modo la stessa liberalità di Dio;⁴⁰ però offre soprattutto nel suo epistolario un suggestivo affresco delle istituzioni assistenziali della sua Chiesa⁴¹. Cipriano aveva distribuito quanto era

36 *Passio Perpetuae* III,7:

37 *Passio Perpetuae* VI,7.

38 *Passio Perpetuae* X,1-4.

39 Che Pomponio e Terzo siano diaconi in senso tecnico è l'idea di T. J. Hefferman, *The Passion of Perpetua*, pp. 48-49.

40 Una buona edizione, con traduzione in italiano: Cipriano, *La beneficenza e le elemosine*, a cura di A Carpin, Bologna, 2008.

41 Per una traduzione dell'epistolario del presule cartaginese: Cipriano, *Lettere*, 2 voll., a cura di C. Moreschini, Città Nuova, Roma, 2006-2007.

destinato ai *confessores* trattenuti in prigione e generalmente ai poveri a più sacerdoti, in modo che questi potessero provvedere a una distribuzione più capillare (*Ep.* 5,12).

Mentre si trovava fuori città per sottrarsi alla persecuzione di Decio (anno 251) ordinò al clero di prendersi cura delle vedove, degli infermi e di tutti i poveri, anche dei forestieri, attingendo se necessario ai beni personali del vescovo (*Ep.* 7) e addirittura li mandò egli stesso delle risorse per procurare cibo e vesti a quanti si trovavano in carcere per la fede (*Ep.* 13,7). La vita del carcere, infatti, era veramente dura, addirittura insopportabile se qualcuno non avesse provveduto dall'esterno il necessario, come si vide già a proposito di Peregrino: in questo frangente Cipriano ritiene che sia suo dovere di vescovo alleviare tali inauditi tormenti. Finita la persecuzione, una terribile pestilenza si abbatté su Cartagine (Cipriano scrisse in questa occasione il *De mortalitate*); Ponzio narra che tutta la Chiesa si mobilitò per venire incontro all'emergenza: i ricchi con il loro denaro, i poveri attraverso il generoso servizio⁴². Ma una nuova situazione di crisi mobilitò ancora, passato il morbo, la Chiesa d'Africa: numerosi cristiani della Numidia erano stati rapiti da una tribù di predoni ed erano tenuti prigionieri in condizioni disumane: per riscattarli Cipriano indisse una sottoscrizione e raccolse, malgrado la non facile situazione economica in cui versavano i cristiani in seguito alla persecuzione di Decio e alla peste, ben 100.000 sesterzi che egli inviò in Numidia insieme alla lista di tutti quelli che avevano contribuito alla colletta, in modo che dalla Numidia potessero elevarsi a Dio grate preghiere per quei benefattori (*Ep.* 63). Ancora nel 257, allo scatenarsi dell'ondata persecutoria in cui avrebbe trovato la morte, Cipriano ebbe modo di manifestare la sollecitudine caritatevole della sua Chiesa nei confronti di alcuni cristiani che, a motivo della loro fede,

42 *Vita Cypriani* 10. Per la biografia di Cipriano (ma anche per quella di Agostino, di cui si dirà in seguito) si veda: Ponzio – Paolino di Milano – Possidio, *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino*, a cura di M. Simonetti, Città Nuova, Roma, 1977.

soffrivano supplizi e tormenti. Alcuni vescovi, insieme a chierici e laici, uomini e donne, adulti e bambini, erano stati catturati, malmenati e, legati in ceppi, costretti a lavorare nelle miniere, il vescovo cartaginese, profondamente scosso da questa situazione fece pervenire loro una lettera di incoraggiamento (*Ep.* 76) insieme a una cospicua somma di denaro: che entrambi i doni siano stati molto graditi lo attestano le tre distinte lettere di ringraziamento che diversi gruppi di *confessores* indirizzarono al presule (*Epp.* 77; 78; 79).

Cessata la persecuzione le chiese africane ripresero l'ordinaria e silenziosa prassi di assistenza ai poveri; lo documenta una testimonianza di grande interesse proveniente dai *Gesta apud Zenophilum*, cioè il verbale di un processo che nel 320 si tenne contro Silvano, vescovo di Cirta e donatista rigorosissimo, che invece risultò essere, almeno in qualche misura, un *traditor*, cioè uno che aveva ceduto per paura alle ingiunzioni del persecutore⁴³. Tra i documenti riportati come prova in quel dibattimento vi era, e venne inserita nel testo, il verbale dell'azione condotta nel 303, al tempo della persecuzione di Diocleziano, da Munazio Felice contro il vescovo di quel tempo, Paolo: questi, insieme al suo clero, aveva già provveduto a mettere al sicuro i libri sacri, affidandoli ai lettori, di cui non volle fare i nomi, anche se sembra che questi fossero già noti al magistrato; consegnò invece una lista di tutti gli altri beni della Chiesa. Tralasciata qui la suppellettile liturgica (ma si badi che Silvano consegnò personalmente una pisside e una lampada, entrambe argentee), si nota che tra i beni della Chiesa vi erano ottantadue tuniche femminili, ventotto veli, sedici tuniche maschili, tredici paia di scarpe maschili e quarantasette paia di stivali femminili e inoltre, in una sala per banchetti, quattro botti e sette brocche: cose che tutte fanno facilmente pensare a una specie di dispensario di vesti e cibo per i meno abbienti.

43 Il testo si legge nell'*Appendix a: Optatus Milevensis, Libri septem (de schismate Donatistarum)*, rec. C. Ziwsa, Wien 1893, pp. 186–188.

5. Agostino

Per concludere questa carrellata, fin troppo rapida, si darà adesso qualche ragguaglio sull'azione caritativa messe in atto dal vescovo Agostino nella Chiesa di Ippona durante; tali prassi saranno qui sommariamente indicate in ragione delle fonti che ne trattano, cioè l'attività omiletica dell'Ipponate, il suo epistolario e la biografia che di lui scrisse Possidio, vescovo di Calama.⁴⁴

5.1 *Sermones*

I sermoni di Agostino, certamente in ragione del loro taglio parenetico, contengono soprattutto inviti a esercitare la carità verso i poveri in modo individuale o, in altri termini, non istituzionale, ma non per questo sono degni di minor rilievo; si presenterà qui solo qualche sporadico testo come esempio di un tema di predicazione che era frequente sulle labbra dell'Ipponate.

Il *Sermo* 50, in cui Agostino polemizza vivacemente contro il manicheismo, si lascia facilmente assegnare alla prima fase della sua attività di predicatore e, pertanto, lo si può collocare tra il 391 e il 395. I manichei trovavano indegna di Dio l'affermazione che il profeta Ageo (*Ag* 2,9) mette sulla bocca di Dio: *Mio è l'oro e mio l'argento*, in quanto contraria alle parole di Gesù che, in *Lc* 16,9 definisce disonesta la ricchezza; invece, chiosa Agostino, proprio perché appartengono ultimamente a Dio, l'uomo deve essere generoso nel donare beni che, in ogni caso, non può definire realmente suoi. Il sermone continua con un'attenta disamina della ricchezza terrena, di cui ci si deve servire al meglio; del resto l'essere ricchi o poveri di beni non ha un'immediata ricaduta sulle qualità morali di una persona, tanto che buoni o malvagi si trovano egualmente distribuiti tra tutte le classi sociali.

44 Le opere di Agostino, come anche la *Vita* possidiana, si possono facilmente reperire sul Web, sia nel testo latino che nella versione italiana al sito www.augustinus.it.

Nel *Sermo* 53 A, di datazione molto incerta, Agostino trattando delle beatitudini si sofferma a lungo su quella relativa ai poveri. Egli spiega prima che la povertà autenticamente accetta a Dio è l'atteggiamento umile: pertanto ci potrebbero essere, per paradosso, un ricco umile e quindi povero in spirito, e un povero superbo (su questo tema si può utilmente prendere visione del *Sermo* 14); tuttavia ciò non esime il ricco dall'essere veramente generoso, in quanto le ricchezze terrene dovranno comunque essere abbandonate alla fine della vita; solo donandole al povero esse sono trasformate in un possesso che il generoso donatore può trasportare nel regno dei cieli per mano di quanti sono stati da lui beneficiati e che Agostino definisce, con espressione ardita, i *laturarii migrantis ad caelum*, cioè i "portabagagli di chi si trasferisce nel cielo".

Di un tema simile tratta il *Sermo* III,4 (anche questo di incerta datazione), in cui Agostino accompagna l'invito ad accogliere i forestieri poveri con una riflessione sapienziale: ogni uomo è, in questo mondo, un ospite di passaggio. Se le cose stanno così, non vale davvero la pena di tesaurizzare beni che si dovranno lasciare; meglio investirli per trasformarli in beni che, nella patria di lassù, Cristo stesso custodirà per sempre.

Di più facile datazione è il *Sermo* 81; qui Agostino fa un esplicito riferimento al saccheggio di Roma perpetrato dai Goti di Alarico dal 24 al 27 agosto del 410, tre giorni resi terribili dalla violenza degli assalitori e dal terrore degli assaliti. Un evento tanto traumatico mise in movimento vaste fasce della popolazione, che si affrettò ad allontanarsi dall'Italia che ormai appariva poco sicura, per cercare rifugio in altre province e anche in Africa: Agostino scongiura i suoi fedeli di farsi solidali con i profughi, e ad accoglierli in quanto poveri e sofferenti.

Fin qui sono stati messi in evidenza alcuni contenuti parenetici della predicazione al popolo; eppure con i *Sermones* 355 e 356 Agostino dice qualcosa anche sullo stile di vita condiviso da lui e dal clero di Ippona. Il *Sermo* 355 prende avvio da un fatto che aveva suscitato

scalpore: Gennaro, probabilmente un vedovo, aveva chiesto di entrare a far parte del presbiterio di Ippona; pertanto, secondo la norma che il vescovo Agostino aveva imposto al suo clero, aveva distribuito generosamente i suoi beni ai poveri, riservando solo una piccola somma di denaro per garantire un'eventuale dote alla figlia, ancora giovane e avviata alla vita consacrata; morendo, però, ne aveva disposto come di una sua proprietà, lasciandola in eredità alla Chiesa. Il motivo di scandalo consisteva in questo: come può un uomo che aveva professato di non possedere nulla, lasciare in eredità dei beni? La Chiesa di Ippona aveva dunque una cassa dove confluivano anche beni lasciati in eredità; comunque il vescovo Agostino dichiarò di non volere accogliere quelli di Gennaro; piuttosto l'avrebbe tenuta in deposito finché i figli di Gennaro, cioè la ragazza di cui si disse già e un ragazzo, anche lui avviato alla vita monastica, non avrebbero raggiunto l'età idonea per poter decidere cosa farne (3-4). Agostino rende ragione anche del suo rifiuto di un'altra eredità, quella di Bonifazio, detto Fazio: quest'uomo aveva lasciato alla Chiesa di Ippona la sua flotta, ma una simile eredità è, per il vescovo, inaccettabile: prima di tutto, in caso di naufragio si sarebbe dovuto procedere al rigido e feroce interrogatorio dei superstiti per accertare le responsabilità del disastro e la Chiesa non avrebbe mai potuto consegnare un uomo alla tortura; inoltre l'attività di armatore avrebbe comportato il pagamento di molte tasse, costringendo il vescovo a tenere in serbo il denaro da consegnare al fisco e impedendogli così di far fronte alle richieste di aiuto dei poveri (6). Dal *Sermo* 366 si viene a sapere che anche i regali con cui i fedeli intendevano gratificare Agostino, venivano da questi condivisi con gli altri chierici o, se si trattava di manufatti preziosi e di grande valore, venivano venduti per ricavarne denaro da destinare ai poveri: evidentemente la comunità dell'episcopio di Agostino promuoveva uno stile di vita improntato a una sobrietà solidale (13).

5.2 Epistulae

Altri brevi ma interessanti dettagli sulle prassi di esercizio ecclesiale della misericordia provengono dall'epistolario di Agostino

In un breve biglietto (*Ep.* 252) Agostino afferma che i vescovi devono prendersi cura di tutti, e soprattutto degli orfani; proprio per questo, spiega al destinatario Felice, non ha voluto affidare un'orfanello, messa sotto la sua protezione, al primo venuto: aspetta piuttosto che arrivi un onorato confratello, evidentemente un altro vescovo, per discutere con lui di questa delicatissima faccenda. La lettera seguente, (*Ep.* 253) tratta di un argomento simile: qui si allude però a una fanciulla (la stessa della missiva precedente? Oppure un'altra?) che il vescovo Bennato vorrebbe far accasare con un non cristiano, idea che Agostino trova inaudita.

Bonifacio aveva scritto ad Agostino una lettera, ora perduta, in cui gli poneva alcuni quesiti relativi al battesimo dei bambini. Uno di questi verteva sulla possibilità che altri, diversi dai genitori, possano presentare i piccoli al sacro fonte: ciò era ammissibile? Agostino risponde (*Ep.* 98,6; sembra risalire al 414) che questo può capitare: per esempio quando i padroni portano al battesimo i figli dei loro schiavi o quando le vergini, che mai hanno partorito, raccolgono i bambini abbandonati da genitori spietati e fanno loro amministrare il sacramento. Di questa notizia colpisce, benché incidentale, il particolare delle donne consacrate che, quasi vivendo una diversa e speciale forma di maternità, si prendono cura dei trovatelli.

5.3 La Vita Augustini di Possidio

Se Agostino ha parlato poco, forse per pudore, del suo impegno per i poveri, sopperisce a questa carenza la *Vita Augustini* scritta da Possidio di Calama. Qui, nel capitolo 24, dedicato all'impegno profuso da Agostino per amministrare i beni della Chiesa (attività che non era certo la sua preferita, tanto che volentieri la demandava a chierici di fiducia) sono diversi gli accenni alle istituzioni ecclesia-

li dedite al sollievo degli indigenti. Annualmente, quando chiedeva dell'amministrazione dei beni della Chiesa, Agostino voleva essere informato di quanto si era raccolto, di quanto fosse stato distribuito e di quanto restava da distribuire: evidentemente la distribuzione delle risorse era il fine ultimo di tutta quella economia (24,1). Possidio afferma che Agostino rifiutava alcune eredità anche se queste sarebbero state utili per beneficiare i poveri: lo faceva quando veniva a sapere che esistevano eredi legittimi che sarebbero stati in tal modo privati dei loro diritti di successione; per converso si ricava da questa notizia che altre eredità entrate senza contestazione in possesso della Chiesa erano utilizzate per soccorrere gli indigenti (24,3). Ma evidentemente questi introiti non erano sufficienti, tanto che, quando veniva a mancare ogni risorsa da destinare ai poveri, Agostino lo comunicava all'assemblea, probabilmente (ma questo Possidio non lo dice!) per sollecitarne la generosità (24,14). Dal medesimo brano si viene a sapere che per aiutare i prigionieri e un gran numero di poveri, l'Ipponate non esitò a fondere i vasi sacri, si immagina di metallo prezioso, allo scopo di trasformare quella suppellettile in denaro sonante da distribuire a chi era nel bisogno; questa prassi doveva sembrare ad alcuni eccessiva e forse esagerata; Possidio invoca, a difesa di Agostino, l'esempio offerto da Ambrogio di Milano (24,15–16)⁴⁵. Un'ultima annotazione possidiana informa che nella Chiesa di Ippona esistevano due casse; una per i poveri e una della sacrestia, per mezzo della quale si provvedeva al necessario per le celebrazioni: esse erano affidate alla generosità dei fedeli che, di tanto in tanto, Agostino doveva sollecitare, seguendo anche in questo l'esempio di del vescovo della metropoli lombarda (24,17).

Questa esposizione ha senz'altro tralasciato, per amore di brevità, molte delle testimonianze che attestano l'impegno dei cristiani

45 Di questo bella testimonianza di carità, che evidentemente gli attirò alcune critiche da cui difendersi, si legge in: Ambrogio, *De officiis* 2,48,136–139.

dei primi secoli nel venire incontro alle necessità dei bisognosi; molte altre, certamente, non sono state documentate e pertanto non esistono agli occhi dello storico che applica con rigore il metodo proprio della sua disciplina; resta però, anche solo dalle poche qui riportate, la luminosa ed eloquentissima testimonianza che l'insegnamento del Maestro, la raccomandazione di essere solleciti verso chi soffre a causa dell'indigenza per imitare in questo modo la bontà del Padre celeste, abbia subito dato l'abbrivio a una prassi caritatevole che non ha conosciuto soluzioni di continuità dalla Chiesa antica fino ad oggi.