

Prefazione

L'argomento che desidero trattare in questo libro è l'impatto della ricchezza sulla chiesa cristiana dell'Occidente latino negli ultimi secoli dell'impero romano e nel I secolo dell'età postimperiale, più o meno a partire dalla metà del IV secolo d.C. fino al consolidamento dei regni barbarici nel periodo convenzionalmente associato alla «caduta di Roma».

Inizierò con quattro capitoli di apertura che impostano la scena. Il primo descrive la società romana del IV secolo d.C.; il secondo esamina la posizione sociale della chiesa cristiana nel periodo di transizione che va dalla conversione di Costantino nel 312 all'ingresso sempre più frequente dei ricchi nelle comunità cristiane, nel corso degli anni Settanta del IV secolo; nei due capitoli successivi intendo porre a confronto l'ideale tradizionale delle offerte alla città con il nuovo ideale cristiano di un tesoro collocato in cielo attraverso i doni alla chiesa e ai poveri. Le questioni sollevate dal contrasto tra questi due ideali ci accompagneranno per il resto del libro.

I tredici capitoli che seguono presentano al lettore figure molto conosciute, ciascuna inserita in un panorama particolare. Ognuna di esse propone una soluzione diversa all'uso della ricchezza e alla formazione di nuovi atteggiamenti nei confronti di quest'ultima. A Roma e nell'Italia meridionale di quell'epoca incontreremo il grande pagano Quinto Aurelio Simmaco. Procederemo quindi verso nord, nella Milano e nell'Italia settentrionale del suo contemporaneo cristiano, Ambrogio di Milano. Per tre capitoli seguiremo dall'Africa in Italia e viceversa il giovane Agostino, una figura assai diversa e proveniente da un ambiente più modesto, che visse e completò il suo percorso intellettuale come affiliato di una serie di comunità religiose, ognuna delle quali caratterizzata tra i suoi membri da atteggiamenti ben distinti nei confronti dell'uso della ricchezza. Lascieremo Agostino nel 397, appena divenuto vescovo di Ippona e guida di un monastero, e ci allontaneremo nuovamente verso nord, nella Gallia di Ausonio di

Bordeaux. In Gallia, e nelle province adiacenti, saremo immersi nella ricchezza dei grandi proprietari terrieri e cortigiani, di cui possiamo osservare ammirati ancora oggi i resti di ville sontuose. Cercheremo così di dare una giusta valutazione al fascino della ricchezza e agli atteggiamenti verso il mondo naturale diffusi tra le persone facoltose dell'epoca, tenendo conto che proprio questa fu la ricchezza a cui Paolino di Nola rinunciò ufficialmente nel 394. Vedremo come Paolino giunse a tale rinuncia; come considerò la povertà che egli stesso aveva scelto; come arrivò a devolvere i propri beni per realizzare un progetto di edilizia intorno al santuario di San Felice di Nola, nell'Italia del Sud, da lui descritto con versi che ne fecero il poeta della rinuncia alla ricchezza terrena, trasformata in un nuovo tesoro collocato nell'alto dei cieli. Torneremo quindi a Roma, ma nella Roma delle chiese cristiane, per prendere in esame le circostanze in cui le chiese guadagnarono ricchezza e importanza nell'Urbe dai tempi di Costantino in poi. La situazione creata da questo lento accumulo patrimoniale spiega le tensioni che nel 382 accompagnarono l'arrivo a Roma di Girolamo, la sua partenza improvvisa nel 385 e le controversie su ricchezza, povertà e clientelismo che egli contribuì a innescare e di cui abbiamo informazioni grazie in gran parte ai suoi scritti veementi, composti negli anni Novanta del IV secolo e all'inizio del V.

Dopo san Girolamo, il ritmo del libro inizia a mutare. Entriamo infatti in un'era di crisi crescente. La spettacolare rinuncia alle loro proprietà da parte di una giovane coppia di nobili (Piniano e Melania la Giovane) coincise con l'inizio dell'avanzata su Roma dei Visigoti. Dopo il sacco di Roma del 410, un altro cristiano su posizioni radicali, Pelagio, dovette rifugiarsi insieme con i suoi benefattori romani sulle coste africane. In Italia, Pelagio e i suoi seguaci avevano criticato aspramente la ricchezza terrena, insistendo sulla sua rinuncia totale. La battaglia di idee che ne sorse tra Agostino e Pelagio fu pari a una guerra punica tra menti diverse esplosa tra l'Italia e l'Africa. Ma non fu solo una guerra di idee. Per quanto riguardava Agostino, la posta in gioco era rappresentata dalle pie consuetudini di un intero mondo cristiano. Andremo pertanto indietro di un secolo per poter valutare l'ardente impegno istituzionale che aveva permesso alle chiese africane di acquisire una solida posizione nella società attingendo alle donazioni dei fedeli. Analizzeremo quindi le consuetudini riguardanti la ricchezza e le donazioni alla chiesa che agli inizi del V secolo emersero dalla predicazione di Agostino nelle città dell'Africa. Erano appunto tali consuetudini che Agostino opponeva all'appello intransigente alla rinuncia associato alla visione dei sostenitori di Pelagio. Il messaggio

proveniente dall'Africa era forte e chiaro: la ricchezza non andava buttata in una rinuncia avventata ma doveva essere usata nelle chiese, in primo luogo per espiare i peccati. In tutti i secoli successivi, l'idea di Agostino di uno stretto rapporto tra il peccato e le offerte alla chiesa stese un'ombra cupa sulla pratica delle donazioni nelle comunità religiose del mondo latino. Quando Agostino era ormai in età avanzata, le sue idee erano percepite e recepite chiaramente in tutto l'Occidente latino. Si era allora negli ultimi giorni dell'impero unito. Verso il 430 (come vedremo nel capitolo xxiv), tutte queste inquietudini vennero inghiottite dalla crisi generale dell'impero d'Occidente. La crisi mise repentinamente fine al benessere del secolo precedente e pose la ricchezza di quanti erano sopravvissuti alla tempesta su un piano molto diverso.

Abbiamo ora dinnanzi a noi una società impoverita in seguito a un brutale sconvolgimento. Le regioni del mondo romano si erano separate andando ciascuna alla deriva. Ognuna sopravviveva in modo diverso, alcune molto meglio di altre. Di qui la sorprendente vivacità della vita intellettuale che si è soliti accomunare all'enclave ancora prospera della Provenza, che produsse, proprio in quell'epoca, le dichiarazioni programmatiche sulla povertà monastica di Giovanni Cassiano; la successione di straordinari leader carismatici nelle comunità monastiche delle isole di Lérins; nonché la memorabile diagnosi dei mali dell'impero occidentale, giunto ormai ai suoi ultimi giorni, scritta da Salviano di Marsiglia. Anche in Italia sembrò restare in vita gran parte del vecchio mondo, ma tale continuità mascherava profondi cambiamenti. Verso la fine del v secolo, i papi di Roma avevano ormai spodestato il Senato come consesso di benefattori delle classi più povere della città. Per la prima volta, le proprietà della chiesa romana rivaleggiavano con i patrimoni della nobiltà laica.

Negli ultimi due capitoli analizzeremo l'Europa occidentale nel suo complesso, seguendo il modo in cui le chiese cristiane iniziarono ad amministrare e a mettere in campo la loro ricchezza. Infine, vedremo fino a che punto quella pressione discreta, esercitata dalla ricchezza utilizzata a fini religiosi (da vescovi e donatori laici), abbia modificato la struttura del cristianesimo stesso. Ci affacceremo a questo punto sulla soglia di un altro mondo, molto diverso da quello antico da cui abbiamo iniziato la nostra trattazione. Dal 600 d.C., infatti, le strutture ecclesiastiche e le aspettative dei laici determinarono una lenta svolta dei tempi. Finalmente, dopo tre lunghi secoli, e solo allora, i cristiani d'Europa cominciarono a volgersi verso il cattolicesimo medievale di marca occidentale.

Per il lettore, può essere interessante sapere perché il mio libro si presenti con questa particolare struttura formale.

Primo: la forma geografica. Questa non è un'opera sul mondo romano nel suo complesso. Al centro vi è infatti il mondo occidentale e latino (dai Balcani occidentali alla Britannia e da Treviri ai margini del Sahara). Tale scelta è stata dettata in gran parte dall'abbondante materiale fornito da famosi autori latini e da un interesse intrinseco per le strutture sociali e i processi storici che furono un tratto distintivo dell'Occidente romano. Mi sono permesso altresì tale scelta perché lo stato di ottima salute di cui godono gli studi recenti sulla romanità nel suo complesso mi ha lasciato libero di concentrarmi su quest'unica regione geografica con la certezza che vi sono, e vi saranno, molti altri studiosi in grado di rendere giustizia al tema altrettanto affascinante del rapporto tra chiesa, ricchezza e società nelle province orientali dell'impero.

Secondo: la forma cronologica. Come risulta chiaro dal titolo, ho preferito rivolgere la mia attenzione al periodo compreso tra il 350 e il 550. Si tratta, sotto molti aspetti, di una scelta arbitraria, a cui io stesso non mi sono attenuto rigorosamente. In tal modo, tuttavia, ho voluto rammentare tanto a me stesso quanto ai miei lettori un elemento fondamentale: molte delle date cruciali dell'epoca tardoromana sono meno importanti di quanto si pensi. Il fatto di iniziare il nostro racconto con la conversione di Costantino nel 312 e concluderlo con la fine ufficiale dell'impero romano d'Occidente nel 476, o con la morte di papa Gregorio Magno nel 603, potrebbe sembrare il modo più semplice per delimitare cronologicamente un'esposizione convenzionale del periodo. Utilizzare queste due date, tuttavia, significherebbe introdurre di soppiatto una teleologia ingannevole e ci spronerebbe a premere il pulsante di avanzamento rapido fino a presumere che la conversione di Costantino anticipasse con impazienza, quasi come una conclusione scontata, la disgregazione dell'impero romano e il trionfo della chiesa nella società occidentale, di cui possiamo considerare come epitome il pontificato di Gregorio Magno.

La tentazione di abbreviare la storia in questo modo è da evitare a tutti i costi. L'aumento della ricchezza nelle chiese non procedette a quel ritmo sostenuto che le esposizioni storiografiche convenzionali lascerebbero intendere. La conversione di Costantino nel 312 non portò automaticamente all'arricchimento della chiesa cristiana. Questo avvenne in seguito, nell'ultimo ventennio del IV secolo. Il pontificato di Gregorio I non segnò l'apogeo di una chiesa trionfante, pronta ad assumere la direzione dell'Occidente postromano. In realtà, le chiese

d'Europa avevano iniziato ad avvertire, in parte con loro stessa sorpresa, il peso della propria ricchezza piú di cinquant'anni prima. E quel peso lo avevano sentito in un mondo dove i vescovi erano diventati stretti collaboratori dei grandi della terra, ma non certo i loro signori.

Deriva da questo il terzo aspetto formale del libro. La mia preoccupazione, in tutto il presente volume, è stata di rendere giustizia al ritmo e alla varietà di sviluppi che non si adattano agevolmente alle esposizioni tradizionali della storia politica ed ecclesiastica. In tal senso, il mio tentativo è stato, in larga misura, quello di concentrarmi su una serie di figure distintive, ciascuna delle quali collocata in un ambiente altrettanto distintivo. In ognuno di tali ambienti, la storia ha proceduto a ritmi diversi.

Incontreremo queste figure in ordine piú o meno cronologico, a mano a mano che la nostra storia si dipanerà (solo nel caso della Roma cristiana e dell'Africa cristiana avremo bisogno di compiere un salto indietro di un intero secolo per ricreare lo scenario in cui emersero personalità come Girolamo e Agostino).

Mi sono attenuto a tale impostazione perché piú ho studiato il tema della ricchezza nelle chiese, piú mi sono convinto che l'impero romano era composto da regioni con caratteristiche peculiari. In ciascuna di esse, le chiese cristiane (nonostante il loro frequente interscambio e la pretesa teorica di fare parte di un'istituzione universale, ovvero la Chiesa, con la «C» maiuscola) furono il prodotto di condizioni locali quanto ogni altro elemento del mondo romano. Una vera storia della cristianità latina esige pertanto un costante riferimento topologico. Ogni regione cristiana aveva un proprio paesaggio, e nel delinearne le caratteristiche distintive non si riesce mai a essere circostanziati quanto basta: reperti archeologici dei vari siti, testimonianze della circolazione di monete e ceramiche, stili di epigrafi su dediche e lapidi, opere di autori locali – di fatto, tutto ciò che lo storico può trovare – va tenuto nella giusta considerazione, al fine di formarci il quadro esatto di un particolare territorio. Anziché avanzare trionfalmente verso un obiettivo chiaro, procedendo compatte lungo un'unica strada maestra, le chiese regionali dell'Occidente mantennero ciascuna il proprio ritmo. Spesso ignoravano del tutto la situazione dei loro vicini, e tutte erano ugualmente all'oscuro di ciò che il futuro aveva in serbo per loro. L'idea di visualizzarle separatamente, generazione dopo generazione, mi ha colpito come il modo migliore per trasmettere sia la diversità delle chiese cristiane dell'Occidente tardoromano sia la natura imprevedibile della loro ascesa nella società romana.

Al contrario, il fatto che nella mia trattazione ciascuno di questi paesaggi sia da correlarsi a una singola figura, o a un gruppo di figure, è frutto di una mia scelta personale. Il lettore deve capire che concentrandomi su singoli autori (Simmaco, Ambrogio, Agostino, Paolino e così via) sto facendo di necessità virtù, ovvero sto facendo del mio meglio con le pessime carte che il passato ci ha distribuito. Non sono molte le testimonianze giunte fino a noi, e quelle di cui disponiamo riflettono, da un lato, la pura casualità della loro sopravvivenza nei secoli, dall'altro, l'importanza intrinseca delle regioni geografiche a cui esse si riferiscono. La successiva rilevanza acquisita come Padri della Chiesa da autori quali Ambrogio, Girolamo e Agostino ha permesso che i loro scritti, copiosi e circostanziati, siano sopravvissuti per fare luce sui mondi cristiani di Milano, Roma e Africa. Non saremo mai abbastanza grati di questo fatto, anche perché, nel caso di questi autori, le loro opere ci offrono preziose informazioni su regioni del mondo tardoromano che rivestono un'importanza primaria. Si tratta in ogni caso di un mondo estremamente vasto. Dobbiamo essere consapevoli che in altre regioni (o anche nella medesima area geografica dei nostri autori principali) vissero molti altri scrittori – sia pagani sia cristiani – le cui opere sono andate perdute, così come del fatto che molte regioni rimasero stranamente immerse nell'assoluto silenzio.

È dolorosamente facile immaginare una storia alternativa delle chiese dell'Occidente romano. Mi capita spesso di domandarmi come sarebbe stata tale storia se, per esempio, uno scrittore con le capacità e le molteplici attività di Agostino d'Ipbona fosse nato nel Sud della Spagna o sulle rive del Danubio; se i vescovi di Treviri fossero stati oggetto di una biografia collettiva come il *Liber Pontificalis* di Roma; o se il santuario di Saint Albans (a Verulamium), nel Sud della Britannia, avesse prodotto un agiografo la cui cronaca dei miracoli – zeppa di vivaci informazioni sul luogo – fosse giunta fino a noi dalla Britannia postromana per accompagnarci nella lettura delle opere di Gregorio di Tours.

Questa non è una fantasia peregrina né necessariamente offuscata da una visione tetra dei fatti. Perfino nel caso di figure apparentemente ben conosciute come Agostino, la recente scoperta di sermoni e lettere finora a noi ignoti – per non citare documenti che gettano nuova luce sul movimento manicheo a cui egli appartenne per un certo periodo – dimostra quanto ci resti da scoprire. Grazie a ulteriori scoperte testuali e alla fruizione di altre forme di testimonianza, potremmo avere una migliore conoscenza di interi panorami dell'Occidente cristiano¹.

Ma il problema rimane. Quanto erano rappresentativi gli autori su cui ho concentrato la mia attenzione? Si potrebbe sostenere che non lo erano affatto, che i loro scritti non riflettono altro che le nervose preoccupazioni di un'élite intellettuale ben lontana dalle certezze terrene associate ai problemi di ricchezza e povertà. Tale argomentazione non è per me convincente. In materia di religione – e soprattutto nello studio dei principali movimenti religiosi, quale la formazione delle chiese cristiane – la parola «élite» può risultare fuorviante, poiché è un invito a dare per scontata un'assenza di contatto tra le grandi menti e il più vasto corpo di opinioni e consuetudini che le circondava. Si tratta di un falso presupposto. Preferisco in tal senso il giudizio espresso da Louis Gernet nella sua opera sulla religione greca del periodo classico: «Un'élite non inventa. Essa rende esplicito ciò che molti altri pensano»².

È per questo che ho scelto di concentrarmi sul tema della ricchezza nelle chiese cristiane. La ricchezza era un argomento che aveva il suo peso nella mente di tutti. La questione della ricchezza fluiva come un grande fiume le cui anse si intrecciavano con le chiese e con la società romana nel suo complesso. La ricchezza non era solo argomento di bilanci e libri contabili: i rivoli d'acqua di quel grande fiume mutevole lambivano molte sponde. Allorché riflettiamo sull'economia dell'impero romano, non pensiamo subito a tutte queste rive. Per fare alcuni esempi: il miracolo annuale del raccolto investiva altresì il problema del rapporto tra l'uomo e l'universo fisico, e tra Dio – o gli dèi – e l'abbondanza della natura. Il prodigio assai meno gradito dello sforzo amministrativo che portava nelle botteghe e nei villaggi di tutto il mondo romano gli esattori imperiali e i funzionari incaricati di riscuotere i canoni di locazione metteva in questione la legittimità della ricchezza stessa e dell'impero che la estorceva. Ora che l'anno fosse giunto al termine, sarebbero rimasti ben pochi i problemi – sociali e personali, laici e religiosi – non investiti dal grande e multiforme flusso di preoccupazioni associate alla ricchezza.

È stato pertanto naturale concentrarmi sulla questione della ricchezza nelle chiese cristiane. Alcune delle ragioni di questa scelta sono evidenti. Il Nuovo Testamento aveva trasmesso alle comunità cristiane del tardo impero la sfida rivolta da Gesù al giovane ricco, insieme con il suo commento altrettanto inquietante sull'impossibilità che quel giovane accettasse la sfida: poiché è *più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno di Dio* (Matteo 19,24). Nel momento in cui i veri ricchi entrarono nelle chiese, a cavallo tra il IV e il V secolo, queste parole assunsero una nuova immediatezza.

Sono tentato di chiamare questo periodo l'era del cammello. I cristiani di temperamento ascetico attendevano speranzosi di vedere quale degli enormi cammelli della loro epoca fosse pronto a passare per la cruna dell'ago rinunciando alla propria ricchezza. Coloro che così fecero ricevettero il plauso immediato, divenendo da quel momento oggetto degli studi piú solerti. Rispetto agli eroi e alle eroine della rinuncia, la maggioranza silenziosa dei cristiani che conservarono la loro ricchezza venne lasciata cadere nell'oblio. Vi è stata la tendenza a pensare che quei cristiani fossero piú che contenti della loro incapacità di seguire l'insegnamento di Gesù: *vedi quanto hai, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo* (Matteo 19,21). Ma quell'incapacità non fu abbandonata a se stessa, anzi, siamo in grado di descrivere (in un tono non privo di ironia) figure di vescovi esperti e conoscitori del mondo, pronti a offrire al cristiano di media ricchezza tutta una serie di compromessi – elemosina, costruzione di chiese, lasciti testamentari –, come una sorta di premi di consolazione per aver fallito nel test principale: passare per la cruna di un ago. Non dobbiamo dimenticare che fu proprio da questi vergognosi compromessi con il «mondo» (cioè con le norme della società romana) che la ricchezza delle chiese iniziò a crescere, e crebbe in modo perfino eccessivo.

Credo di aver scritto questo libro in parte perché insoddisfatto di tale modo di vedere le cose. Se consideriamo coloro che rinunciarono alla ricchezza come gli eroi e le eroine di un «autentico» cristianesimo e releghiamo invece tutte le offerte religiose di altra natura a una sorta di tradimento del radicalismo essenziale del movimento cristiano, non facciamo che riecheggiare il linguaggio del movimento ascetico, pregno di nobili ideali. Colpisce il numero di seriosi accademici che oggi scrivono sulla crescente ricchezza della chiesa come se non fosse altro che il deplorabile risultato del fallimento dei cristiani della tarda romanità, incapaci di essere all'altezza dei supremi ideali della loro fede. Molti trattano l'aumento delle ricchezze ecclesiastiche con toni degni di san Girolamo, il caparbio paladino della rinuncia ascetica, per il quale lo sviluppo storico della chiesa non è che una storia di progressiva decadenza: dal primo periodo eroico degli Apostoli alla «feccia del nostro tempo», un'epoca in cui la chiesa è «diventata piú grande a causa della potenza e delle ricchezze, ma minore quanto alla virtù»³.

Adottare tale atteggiamento di disapprovazione significa trascurare un fatto fondamentale: stiamo parlando di una società in cui – per pagani, ebrei e cristiani – le pie offerte erano considerate come una transazione religiosa; la totale rinuncia alla ricchezza non era l'unico atto gradito a Dio: l'elemosina ai poveri, le donazioni alle

chiese, le offerte settimanali, le somme devolute come pagamento dei voti erano tutti gesti di devozione che univano il cielo e la terra secondo modalità così profondamente interiorizzate dalla coscienza dei fedeli che non possono non essere analizzate esaustivamente. Si immaginava che la ricchezza salisse dalla terra al cielo anche attraverso l'atto prosaico di una pia offerta, e questo, per i credenti cristiani, era altrettanto importante quanto l'atto di rinuncia totale ai propri beni che occasionalmente avveniva tra pochi eletti. Coloro che erano riluttanti a eseguire o cercavano di attenuare l'ordine impartito da Gesù al giovane ricco non erano dei lavativi *tout court*. Essi, piuttosto, avevano permeato il loro uso della ricchezza di una carica immaginaria diversa da quella dei sostenitori della rinuncia radicale. Era tale carica a investire i loro atti quotidiani di sollecitudine e generosità verso il prossimo. Fu da questo humus così ricco di fantasia, appartenente sia ai ricchi sia alle persone più comuni, che si crearono le ricchezze della chiesa.

L'idea di ricostruire il contenuto immaginativo delle offerte religiose (ovvero quel flusso di ricchezza dalla terra al cielo) si è rivelata pertanto molto importante per me, tanto quanto il compito di seguire quel flusso sulla terra, individuando quale potesse essere il valore relativo delle somme raccolte sia attraverso i grandi atti di rinuncia sia attraverso le donazioni e le offerte quotidiane alle chiese. Faccio dunque appello ai miei amici esperti di studi ebraici affinché vengano in mio aiuto. Anche loro, infatti, sono chiamati ad analizzare, per l'intero periodo romano, quel notevole cambiamento – a livello di immaginario religioso – che accompagnò il passaggio da una fede le cui consuetudini delle pie offerte erano un tempo incentrate sull'economia di un grande tempio ellenistico – il Tempio di Gerusalemme – a una fede caratterizzata da forme di generosità ben radicate ma di basso profilo, diffuse nelle sinagoghe e nelle comunità ebraiche sparse in tutto il mondo romano. Si ha l'impressione che nell'ambito giudaico tale cambiamento della fantasia religiosa riecheggi, in senso inverso, la storia della crescita della ricchezza cristiana. Nel cristianesimo, si inizia con offerte religiose su scala modesta (quali incontreremo ad Aquileia agli inizi del IV secolo e sul sagrato delle chiese del Nord Italia nelle generazioni successive) e si finisce nel VI secolo con le grandi opere architettoniche dei santuari della Gallia e dell'Italia. In entrambi i casi – quello ebraico e quello cristiano –, una storia dell'immaginario legato alle offerte religiose resta ancora da scrivere. Questo libro può offrire solo una parte di tale storia, limitata a un'epoca e una regione particolare dell'immensa nebulosa della cristianità, che

andava dalla Britannia fino all'Asia centrale. A essa, a quel tempo, si affiancavano in quasi ogni area geografica comunità ebraiche in cui le donazioni religiose erano motivate da modelli di immaginazione affini e facilmente comparabili⁴.

Ma c'è ben più di questo. La questione della ricchezza, in generale, investì tutti gli aspetti della vita dell'impero romano e delle società che seguirono. Il problema della ricchezza, pertanto, può essere usato come strumento diagnostico e, considerandola in tal modo, avremo la possibilità di penetrare nel cuore stesso della società romana. Studiare la nascita e la distribuzione della ricchezza nel IV secolo; seguire (dalle fonti sia pagane sia cristiane) le inquietudini e le polemiche innescate dall'accumulazione della ricchezza nella società tardoromana del IV e V secolo; sondare l'aspetto mistico della ricchezza, che, a quel tempo, teneva unita una classe di governo i cui funzionari erano equamente distribuiti tra pagani e cristiani; tracciare nel corso del V e VI secolo la scomparsa e la successiva ricostruzione della ricchezza in un'epoca di invasioni barbariche, guerre civili e formazione di nuovi stati regionali – tutto questo non significa semplicemente scrivere l'ennesima storia sociale ed economica del tardo impero. Si tratta di utilizzare la problematica della ricchezza come un medico usa uno stetoscopio. Rivolgendo l'attenzione alla questione della ricchezza, siamo in grado di ascoltare la voce dell'impero romano nei suoi ultimi secoli e quella dell'Europa occidentale nel suo complesso durante il suo primo secolo senza l'impero. Così facendo, sarà come riuscire a cogliere lo scricchiolio di una grande nave colta da una burrasca in alto mare.

Tutto ciò ha fatto sì che questo sia stato il libro più difficile di cui io abbia mai intrapreso la stesura, poiché sarei stato in grado di usare il problema dell'opulenza come uno strumento diagnostico, al fine di poter ascoltare quel processo da me chiamato «sviluppo del cristianesimo in Occidente», solo se avessi combinato tra loro l'abbondante retorica sulla ricchezza, generata nella letteratura pagana e cristiana di quel periodo, e una precisa nozione delle diverse realtà proprie della ricchezza nella società romana e postromana. Ero ben determinato a non mantenere separata la storia della religione e della cultura del tardo impero dalla storia della sua società. Belle parole, ma non era così facile esserne all'altezza nelle condizioni della nostra epoca moderna, in cui ci ritroviamo nel mezzo di una diga franata a forza di studiare la società e l'economia del periodo in questione. Una svolta drastica nell'analisi delle circostanze concrete del mondo romano ha finito per modificare la nostra immagine della società tardoromana

nel suo complesso e, di conseguenza, del ruolo avuto dal cristianesimo in tale società.

Nulla è piú come una volta. Permettetemi di riassumere alcune di queste scoperte decisive, poiché riguardano direttamente la storia del cristianesimo latino sotto forma di un elenco di *se e in tal caso*. Se la conversione di Costantino non collocò decisamente le chiese cristiane in una posizione di netta superiorità nella società romana, in tal caso dobbiamo guardare altrove (addirittura alla fine del iv secolo) per vedere in atto tale processo. Dopo, e solo allora, il cristianesimo ebbe il coraggio di pensare a se stesso come a una potenziale fede della maggioranza, in quanto ormai sicuro del sostegno dei ricchi. Se si dimostra che abbiamo gravemente sottovalutato il vigore e la diversità delle classi medie delle città dell'Occidente tardoromano, in tal caso dobbiamo riscrivere ampie fasi della storia delle comunità cristiane in quelle città, inclusa quella del reclutamento dei vescovi e del clero e i loro orizzonti sociali. Se in Occidente la società romana non era caratterizzata dal predominio incontrastato di pochi grandi proprietari terrieri, in tal caso dobbiamo rivedere molto di ciò che è stato scritto sul ruolo del cristianesimo nella società latina, sia prima sia dopo la caduta dell'impero. Innanzitutto, dobbiamo mettere in discussione il contenuto di realtà delle prediche infuocate di sant'Ambrogio contro i proprietari terrieri del Nord Italia, che, forse, non erano così spietati e onnipotenti come egli li descriveva. Aniché concentrarci sul ruolo di qualche senatore padrone di esorbitanti patrimoni, dobbiamo piuttosto individuare quale parte ebbero altre figure minori, come gli appartenenti alla piccola nobiltà di Roma e delle province, che svolsero un ruolo cruciale nella costruzione delle chiese e nelle grandi donazioni, oltre a farsi protettori di sacerdoti e insegnanti cristiani. Inoltre, se l'aristocrazia senatoria non colonizzò le gerarchie piú alte delle chiese d'Italia e della Gallia con quella meticolosità e rapidità che molti studiosi sostengono, in tal caso l'intera questione della creazione dei patrimoni ecclesiastici e del crescente prestigio dello status di vescovo nella società del v e vi secolo diventa molto piú complessa, piú conflittuale e (grazie a Dio!) piú interessante.

Dopo aver spiegato queste poche ma fondamentali tematiche, riguardo alle quali la mia opinione è cambiata nel corso degli ultimi dieci anni, ho fiducia che i miei lettori mi seguiranno con attenzione attraverso le note al testo. Spero che al di là del limitato elenco di titoli coglieranno almeno una parte dell'emozione che tali titoli hanno suscitato in me, spalancandomi ciascuno una finestra attraverso cui ho visto ciò che non avrei mai pensato di vedere: un panorama della

società tardoromana da cui erano scomparsi, o sembravano meno importanti di un tempo, molti dei consueti punti di riferimento che una volta dominavano il paesaggio dei precedenti studi sulla romanità. Data l'autentica esplosione di dissertazioni sull'antichità, non è stato un compito facile mantenersi aggiornato sulla letteratura corrente e sulle nuove scoperte ma ho cercato di farlo fino a tutto il 2010. Per citare un esempio in sé notevole, lo studio magistrale di Brent Shaw sull'Africa del IV e degli inizi del V secolo, di cui l'autore ha gentilmente condiviso con me la prima stesura, è comparso in stampa solo ora: Brent D. Shaw, *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine* (Cambridge University Press, Cambridge 2011). Lo raccomando al lettore come un ritratto particolarmente ricco, vivace e originale dell'Africa di Agostino. Vorrei anche ricordare un'altra pubblicazione: Kyle Harper, *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425* (Cambridge University Press, Cambridge 2011). Il volume di Harper arricchisce addirittura di una nuova dimensione la nostra visione della società romana del IV secolo. Sono ben consapevole (anzi, attendo con entusiasmo tale prospettiva) che nuovi lavori, alcuni dei quali ho forse trascurato – sparsi come sono in una miriade di pubblicazioni in Europa e nei paesi di lingua inglese –, indurranno i lettori a rivedere ulteriormente le idee riguardanti il rapporto tra cristianesimo e società in questo periodo tanto intensamente dibattuto.

Questo cambio di scena è stato un risultato tutt'altro che facile da raggiungere, ottenuto in gran parte reinterpretando testi ben noti. Vi è tuttavia una direzione da cui ha iniziato a spirare un vento nuovo: gli studi archeologici del mondo tardoromano. Confido di aver chiarito esaurientemente nelle note quanto io sia debitore a questa disciplina scientifica. Per quanto concerne il mio libro, la novità nel campo delle ricerche archeologiche non è tanto il materiale a cui esse si rivolgono quanto il nuovo modo in cui tale materiale viene interpretato. Anziché accontentarsi di utilizzare i reperti archeologici per aggiungere semplicemente qualche ulteriore documentazione su eventi già noti, molti giovani archeologi hanno deciso di portare alla luce realtà di cui nessuno prima era a conoscenza. I paesaggi scoperti presentano spesso una sensazionale diversità rispetto alle nostre idee tradizionali su come potevano essere la società e il cristianesimo di epoca tardoromana, un po' come se fossero le prime immagini della superficie di un pianeta lontano trasmesse a terra da una sonda spaziale. Per uno storico delle chiese cristiane, l'emozione è stata proprio quella di constatare che realtà conosciute (prima tra tutte quella delle catacombe romane) presentavano ora inquietanti tratti prima ignoti.

La reinterpretazione delle pratiche cristiane basilari attraverso una rilettura qualificata del materiale archeologico (come la cura cristiana dei defunti, la natura della devozione votiva dei cristiani, le loro epigrafi commemorative, la costruzione dei luoghi di culto cristiano) ha sollevato il velo della retorica clericale da cui dipendeva fino a oggi buona parte della nostra conoscenza testuale sulla vita quotidiana dei cristiani di quell'epoca. Entrando in un mondo reso nuovamente estraneo dall'abilità esegetica degli archeologi, siamo stati portati molto piú vicino alle eroine e agli eroi mai celebrati che compaiono in questo libro. Incontriamo infatti un popolo di laici, uomini e donne, dalla cui consuetudine di fare offerte dipendevano le diverse chiese cristiane. Le loro pratiche di devozione e le loro aspettative ci parlano dalle loro tombe, dai sagrati delle loro chiese e dai graffiti da loro lasciati sulle tombe dei santi ben piú chiaramente che dalle pagine dei Padri della Chiesa.

In questo libro ho voluto mantenere sempre uniti tra loro lo studio della religione e lo studio di quella che oggi viene spesso definita (in toni che invitano a un'approvazione incondizionata) «cultura materiale». Mantenere l'unione tra queste discipline è diventato sempre piú difficile di anno in anno. La sorprendente espansione degli studi sulla tarda romanità ha portato con sé il rischio di un eccesso di specializzazione. Sotto molti aspetti, la specializzazione è sempre la benvenuta, ma un'iperspecializzazione costituisce un pericolo per iniziative di sintesi e tentativi di vedere le società a tutto tondo, ovvero analizzare le loro basi materiali con la stessa serietà con cui si considerano la loro religione e cultura.

Per mantenere questa visione unitaria è tuttavia necessario lottare. Le rigide distinzioni tra le discipline non sono utili e hanno ben poco in comune con l'esperienza reale della ricerca sul campo. Impariamo ben presto che tutti gli aspetti della storia dell'ultimo impero sono di difficile accesso. Dai testi teologici apparentemente piú eterei alle indagini archeologiche apparentemente piú concrete, ogni elemento di prova – ciascuno a proprio modo – risulta un fragile ponte verso il passato. Nessuno di essi garantisce risultati inequivocabili. Nonostante tutti i nostri sforzi, possiamo soltanto scrutare oltre l'orlo di un abisso che precipita in un mondo incredibilmente lontano. È bene essere consapevoli della vertigine intellettuale che è parte integrante della nostra professione. Mi è stato detto che gli alpinisti francesi, allorché raggiungono una certa quota, passano dal pronome piú formale del *vous* al piú intimo *tu*. Si tratta di una consuetudine ammirevole che alimenta il giusto spirito di solidarietà in un gruppo che, come noi,

vive penzolando ad altezze vertiginose. Perché il brivido c'è sempre. Quale che sia la via su cui ci accostiamo al periodo tardoromano – attraverso i testi della Patristica, opere storiche, documenti legislativi, iscrizioni, scavi o modelli di mappatura delle attività commerciali basati sulla distribuzione dei reperti ceramici –, dobbiamo comunque affrontare il fatto che l'avvento del cristianesimo in Occidente è un tema che può lasciare scoraggiati.

Ma proprio in questo risiede il fascino della storia; lo studioso sente di essere posto dinanzi a forze troppo potenti per essere misurate con qualsiasi strumento a sua disposizione⁵.

Qualora io sia riuscito a comunicare ai lettori di questo libro almeno parte di questo fascino, avrò semplicemente trasmesso loro la gioia di imparare che tanti amici e colleghi del settore hanno trasmesso a me durante gli anni trascorsi nella sua stesura.

È per questo motivo che mi sento particolarmente in debito con i miei amici e colleghi. Sono stato più che fortunato. Posso tornare ai momenti in cui scrivevo questo libro come a una successione di atti di rara generosità intellettuale da parte di molti lettori a cui ho sottoposto il dattiloscritto nelle sue molte versioni preliminari. Fu un *annus mirabilis* quello che portò due delle menti che più brillano nel mio cielo a visitare l'Institute of Advanced Studies: Rita Lizzi e Jairus Banaji. Hanno seguito la prima versione di questo mio progetto con instancabile attenzione e generosi interventi critici. Non molto tempo dopo, il campus di Princeton ospitò come visitatore Johannes Hahn. Non avrei potuto desiderare un lettore più attento. I suoi commenti ineccepibili, pregni di grande capacità intuitiva e assoluta puntualità, hanno arricchito di una nuova dimensione la nozione di amicizia accademica. Julia Smith e Hamish Scott hanno ulteriormente rafforzato la mia decisione con una lettura delle bozze tanto tenace quanto sincera. Durante l'intera stesura sono stato animato e guidato dai commenti di Kimberly Bowes e Ed Watts, la cui lettura appassionata e penetrante ha riportato alla mia mente la pura gioia della conoscenza, mentre ci addentravamo insieme (durante le nostre ininterrotte e vivaci conversazioni) in paesaggi appena aperti allo studio della tarda antichità. Helmut Reimitz e Jamie Kreiner hanno accompagnato questo manoscritto (sia intellettualmente sia ciberneticamente, come ora si usa dire) nel momento in cui esso raggiungeva il primo periodo medievale, emergendo in tutta la sua lunghezza con innumerevoli file di testo non ancora sottoposti a un accurato editing. Di tali attenzioni, offerte con un entusiasmo contagioso, non si può mai essere ab-

bastanza grati. Molti altri hanno visto, in momenti diversi, capitoli o parti di questo manoscritto. Le osservazioni di questi lettori sono state per me un incoraggiamento e uno sprone alla disciplina. Vorrei ricordare, se non altro per esprimere una riconoscenza che va ben oltre la mera stesura di questo libro, Glen Bowersock, la cui presenza ed esempio mi sono stati di stimolo per molti anni. Ultima menzione, ma non meno importante: riconosco di essere stato piú che fortunato per l'ambiente accademico in cui mi sono trovato negli anni in cui scrivevo questo libro. In occasione del Program in Hellenic Studies, ho trovato un caldo focolare attorno al quale, grazie alle capacità e all'energia di Dimitri Gondicas, si sono riuniti anno dopo anno, evento dopo evento, tanti studiosi di quel periodo storico e di quelle aree geografiche che da cosí lungo tempo mi appassionano.

Vorrei infine dare il giusto riconoscimento al lavoro di quanti sono impegnati nella Princeton University Press: Jennifer Backer, Julia Livingston e Debbie Tegarden. Con la loro straordinaria esperienza e una tempra invidiabile hanno fatto sí che il mio manoscritto, che era (lo confesso) una specie di cammello, passasse per la cruna dell'ago e raggiungesse quel livello di bellezza e di cura artigianale che è da sempre una costante dei libri della Princeton Press.

In tutto questo lungo lavoro spicca la figura di mia moglie Betsy, che mi ha sostenuto senza risparmiare energie dall'inizio alla fine. In ogni momento, ha trovato il tempo di leggere le varie bozze, mantenendo un occhio implacabile su punti oscuri, espressioni poco felici e insoddisfacente organizzazione del materiale. Ha offerto un contributo costante, grazie al suo ricco bagaglio di conoscenze storiche e a quel suo senso peculiare (umano e al tempo stesso ironico) dell'operato della natura umana nel passato.

Abbiamo viaggiato insieme nelle molte regioni in cui questa storia è ambientata. Dedico a lei questo libro nel senso antico e impegnativo di una grazia ricevuta, con le parole che mi è capitato di leggere su numerose iscrizioni ebraiche e cristiane del tardo impero: *Solo poco le ho dato di tutto ciò che lei ha dato a me.*

¹ Penso, in particolare, ai Balcani di lingua latina: si veda soprattutto S. Ćurčić, *Architecture in the Balkans from Diocletian to Süleyman the Magnificent*, Yale University Press, New Haven (Conn.) 2010. È stato per me una gioia e un onore esplorare questo mondo dimenticato nel corso delle ripetute conversazioni con Danny Ćurčić, intento a portare a compimento il suo capolavoro: uno studio di erudizione onnicomprensiva senza mai alcun tentennamento. Si veda altresí il corpus di testimonianze troppo spesso trascurate e raccolte da M. A. Handley, *Two Hundred and Sixty-Four Addenda and Corrigenda to PLRE*

from the Latin-Speaking Balkans, in «Journal of Late Antiquity», III (2010), pp. 113-57; e gli eleganti mausolei del IV secolo a Sopiane (Pécs), in Ungheria: K. Hudák e L. Nagy, *A Fine and Private Place. Discovering the Early Christian Cemetery of Sopiane/Pécs*, Örökség Ház, Pécs 2009.

² L. Gernet, *Le génie grec dans la religion*, Renaissance du Livre, Paris 1932, p. 370.

³ Girolamo, *Vita Malchi*: [105a], col. 53; [105b], p. 153.

⁴ Sulla natura delle comunità ebraiche e sul significato al loro interno delle pie offerte ho potuto apprendere molto da S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton University Press, Princeton 2001; e Id., *Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism*, Princeton University Press, Princeton 2010; nonché da J. Niehoff-Panagiotidis, *Byzantinische Lebenswelt und rabbinische Hermeneutik. Die griechischen Juden in der Kairoer Genizah*, in «Byzantion», LXXIV (2004), pp. 51-109, in particolare pp. 88-100 sul preciso significato delle opere di carità.

⁵ W. K. Lowther Clarke, *Saint Basil the Great. A Study in Monasticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1913, p. 14.