

Potere del denaro tra cielo e terra

«IL RISCATTO DELL'ANIMA» DI PETER BROWN, DA EINAUDI

→ BROWN

➔ Da un protagonista dei *religious studies* della tarda antichità, un saggio che indaga la relazione tra ricchezza e tesori celesti, testimoniata da fonti cristiane fin dal III secolo

di PAOLO BETTIOLIO

●●●Introducendo nel 2013, a neppure dieci anni dalla prima edizione, l'ampia riscrittura di un proprio ambizioso studio, Peter Brown dichiarava che questo sostanziale rifacimento si era reso necessario a seguito del «vero e proprio 'crollo della diga'» prodotto dall'uscita in quei pochi anni di numerose nuove ricerche sulla tarda antichità e l'alto medioevo che avevano «terremotato» le precedenti interpretazioni. Al cuore del libro restava la storia dell'Europa occidentale tra 200 e 1000 d.C., ma il contesto entro cui collocarla e le sue stesse interne articolazioni, sia cronologiche sia geografiche, si erano venute profondamente modificando.

In occidente, a partire dal V secolo, a un mondo unificato sotto Roma era succeduto un mondo caratterizzato da realtà regionali diverse, ciascuna diversamente segnata dall'indebolimento delle proprie élites e della propria ricchezza materiale e intellettuale; a una chiesa tendenzialmente una, erano succedute tante «microcristianità» tra loro connesse, ma non gerarchicamente strutturate. E questo era accaduto nell'attiva presenza, entro i suoi confini, di due mondi che pure si erano evoluti o affermati secondo forme non riconducibili a quelle della tarda antichità: il bizantino e l'arabo-islamico.

Un quadro complesso si delineava così e, insieme, un compito avvincente di rinnovate esplorazioni finalizzate a tracciare le «carte» di questa nuova terra. Con *Il riscatto dell'anima Al-dilà e ricchezza nel primo cristianesimo occidentale*, pubblicato nel 2015 e ora edito da Einaudi (traduzione di Luigi Giacone, pp. XV-248, € 30,00) Peter Brown reca un nuovo tassello a questo lavoro, affrontando in un segmento temporale circoscritto (dal III al VII secolo) un singolo tema, accuratamente individuato.

Il libro, frutto di lezioni tenute nel 2012 a Vienna, serba i tratti della personalità dell'autore, da decenni uno dei protagonisti di *religious studies* della tarda antichità: scrittura piacevole, chiarezza nella costruzione e argomentazione delle tesi, controllo e utilizzo sia di fonti sia di strumenti d'indagine diversi, con particolare attenzione ai condizionamenti e ai risvolti sociali ed economici della «storia religiosa», come richiesto del resto dall'argomento stesso intorno a cui ruota: la forte interrelazione tra aldilà e ricchezza, tra tesoro terreno e tesoro celeste evidenziata dalle fonti e dai testi cristiani fin dal III secolo.

Sfondo dell'indagine e ragione di

quell'interrelazione è poi la posizione del cristiano dinanzi alla morte. La tensione escatologica che brucia le prime generazioni dei discepoli di

Gesù non può infatti cancellare la preoccupazione circa la condizione in cui si vengono a trovare i defunti, tanto più quando il «ritardo della parusia» diviene evidente: che ne è di loro nel tempo che ne separa la morte dall'avvento del Risorto? E se martiri e giusti per comune sentire hanno subito accesso alla presenza del Cristo celeste, che ne è di coloro che non sono stati né del tutto buoni né del tutto malvagi? Cos'è lecito sperare e fare per loro nel tempo che resta? Cos'è lecito sperare e fare per sé, così da poter riscattare la propria vita nel momento in cui si faranno i conti e si dovrà pagare «fino all'ultimo quadrante» di ogni debito non saldato?

Brown sottolinea l'incertezza del destino dell'anima dopo la morte nella percezione delle prime generazioni cristiane: per Tertulliano è una vita sospesa o tutt'al più un quieto refrigerio quello che ne caratterizza la vicenda, quando essa sia suscettibile di *venia*, perdono, ma non di piena accoglienza presso Dio. Egli così s'iscrive in una tradizione che contro lo gnosticismo insiste fortemente sull'unità psicosomatica dell'uomo. Non è possibile che l'anima gioisca o soffra senza il corpo, perché *insieme* hanno operato. Separata da lui, può solo dormire un sonno sereno o agitato, conforme al suo passato.

Restano tuttavia invincibili le esi-



tazioni e differenze dell'«immaginario cristiano» dinanzi a una soglia che non può varcare. Alle domande relative al giudizio, allo stato dell'anima *post mortem*, alla possibilità per lei di una «via purgativa», Agostino non potrà opporre che «l'immenso silenzio di Dio». Ma se delude quanti si rivolgono a lui per avere conforto nella fiducia da ripor-

re nella misericordia di Dio o circa il vantaggio di avere sepoltura presso le tombe di martiri o santi, il vescovo di Ippona è invece assai incoraggiante quanto all'utile che si procura alle anime dei defunti con l'elemosina. Nell'Africa ancora saldamente romana, dalla diffusa ricchezza, Agostino dà così forma compiuta alla tradizione che aveva saldato la cessione di ricchezze mondane alla chiesa *per i poveri* con l'acquisizione di un tesoro nei cieli.

Brown lo evidenzia con chiarezza: l'elemosina, che ripete nel suo gesto la misericordia di Dio, congiunge due invisibili quanto al mondo: il morto e il povero. Agendo a favore dell'uno, opera a vantaggio dell'altro. Il povero non aveva visibilità nella città romana. Le donazioni fatte alla città dai ricchi si rivolgevano ai cittadini, non ai poveri, folla anonima a essa estranea. L'elemosina cristiana punta invece sui poveri, congiungendoli ai defunti appunto nella loro comune, assoluta indigenza. Ma, sottolinea Brown, Agostino non vuole la donazione straordinaria, ingovernabile, bensì quella misurata e costante, capace di mettere capo a strutture durevoli, e vuole soprattutto la donazione dei *mediocres*, della classe media, potremmo dire, così come *mediocres* sono i defunti per cui viene offerta: i *non valde*, né troppo buoni né troppo cattivi, incerti circa il loro futuro. Per costoro si dona, e chiunque per costoro (e per sé tra costoro) è chiamato ad avvedutamente donare.

Queste sono le premesse su cui lavorano in Europa le generazioni successive, integrate a Lérins, nel monastero fondato tra fine IV - inizi del V secolo al largo della Costa Azzurra, con la lettura delle *Vitae patrum* e degli scritti relativi all'esperienza monastica egiziana. Sarà questa sintesi, segnata da un severo richiamo alla penitenza in tempi difficili, a guidare in tutte le sue trasformazioni la

storia successiva, di cui qui è possibile tratteggiare solo l'ultima stazione, caratterizzata tra fine VI e metà VII secolo dall'eccezionale fortuna di Colombano e delle sue fondazioni monastiche nelle regioni settentrionali della Francia.

Il monaco irlandese si era formato nell'estrema periferia del mondo cristiano sui testi dei grandi, severi predicatori della Gallia meridionale del V secolo. Del loro lascito egli ave-

va sistematizzato ed esaltato la difficile «arte di estirpare i vizi dall'anima», sola via capace di condurre a un Dio remoto, smisurato e nascosto. Quella che Colombano propo-

neva era una «santità di gruppo», costruita sull'annientamento di sé attraverso una dura ascesi e la totale sottomissione e mitezza nei confronti del fratello, vagliata in un esame assiduo delle proprie condotte e dei propri pensieri e sottoposta alla

verifica di una frequente confessione individuale. Solo da questa violenza su di sé poteva scaturire quel «fuoco interiore dell'amore di Dio» che rendeva spesso quei monasteri luoghi in cui regnavano una rara, limpida serenità capace di convincere all'adozione di un «ethos monastico», composto e pacificato, numerosi componenti di un'élite secolare violenta e inquieta, che rivolgeva ora le proprie donazioni per sé e i defunti non più al sostentamento dei poveri, ma a quello dei monasteri.

Se questa è la parabola che il libro traccia, Brown ne ricava due conclusioni. La prima concerne un'articolazione della lunga stagione che va dal 200 al 1000 - date-limite del suo precedente lavoro. Qui, se tra terzo e inizi quinto secolo l'immaginario cristiano dell'occidente riceve compiuta definizione in un costante dialogo con quello dell'oriente (ma Brown proprio sul tema del destino dell'anima e della misericordia di Dio ne tace inspiegabilmente quel versante che riguarda la componente origeniana, pur citando manichei e platonici e anche il libro egiziano dei morti), a partire dal V secolo e fino alla fine del VII esso si costruisce lungo linee sempre più originali e severe, esito di un ripensamento di quel passato a contatto con realtà sociali e culturali ormai radicalmente diverse.

La seconda conclusione riguarda appunto il tratto maggiore che ne caratterizza l'ultima fase: «l'erosione e la definitiva sostituzione della mistica dell'antico cosmo (l'ascesa al cielo delle "anime superiori", con le altre "sospese in un mondo malsano, infralunare») con un modello cristiano di universo dominato dai concetti di peccato, castigo e ricompensa», in cui le anime si differenziano solo secondo una gerarchia «creata esclusivamente dall'uomo», affidata paurosamente alla sua pochezza, che troverà sempre più riparo nell'assicurarsi l'intercessione dei monaci, nella pratica delle confessione individuale, nella costruzione mentale del Purgatorio, luogo in cui riceve compimento il pensiero dell'escatologia intermedia, del percorso dell'anima tra morte e resurrezione.



*Catacombe di San Sebastiano a Roma,
motivo ornamentale sulla parete
di una villa romana, 225 ca.*