

LE ORIGINI DELLA CHIESA ROMANA E LA QUESTIONE DELLE COSIDDETTE *DOMUS ECCLESIAE**

L'ascesa del cristianesimo a Roma solleva molte questioni: in che cosa sussiste la cristianizzazione di una città? Esistono meccanismi che distinguono Roma dalle altre città antiche? In quale momento può considerarsi completato il processo di cristianizzazione di Roma? In considerazione della casualità, scarsità e unilaterale delle fonti letterarie ed archeologiche la maggior parte di queste domande è destinata a ricevere risposte parziali e in forma ipotetica¹. Tuttavia, possono essere individuati almeno tre fattori che contraddistinguono Roma: la grande estensione della città e la sua densità abitativa, il suo status di città imperiale e la sua tradizionalmente forte impronta aristocratica senatoria.

Molti studi proficui sono già stati dedicati alla crescente presenza del cristianesimo a Roma. Tuttavia, anche il dibattito scientifico non è esente da certe distorsioni, che però rivendicano una validità addirittura canonica. Tra queste, nello specifico, va incluso il fantasma delle *domus ecclesiae* („Hauskirche“). Il mondo della ricerca più autorevole si è innamorato dell'idea di un cristianesimo romano pluralista, decentrato nelle chiese domestiche. Il termine “chiesa domestica” suggerisce che la comunità residente in una abitazione urbana, con a capo il padrone di casa, rappresenti una chiesa autonoma. Il modello di riferimento è la famiglia giudea o anche la famiglia romana pagana nella quale il *pater familias* presiede al culto. Le chiese domestiche avrebbero poi riunito a sé i cristiani del quartiere. Nelle grandi città ci sarebbero state diverse chiese domestiche di tal genere, ma senza un luogo di ritrovo centrale². Secondo questa ipotesi, si dovrebbe dunque immaginare a Roma un cristianesimo frazionato e frammentario, che solo più tardi – alla fine del II o nel III secolo – sarebbe stato messo sotto la tutela centralizzata di un vescovo³.

* Traduzione dal Tedesco di Ilenia Gradante.

¹ Sul tema in generale vedi LAMPE 1987. Per le fonti controverse mi atterro qui alla datazione proposta dai relativi manuali. Le datazioni più alte o più tarde proposte da Otto Zwierlein per quasi tutti gli autori del I e II secolo si basano sul sospetto dell'autore di avere a che fare con testi falsi o interpolati.

² LAMPE 1987, p. 317. Questo concetto trova molto seguito, ad esempio in FRANK 1996, p. 123; VORHOLT 2012, p. 211.

³ LAMPE 1987, pp. 301-349.

Un tale scenario sembra plausibile ed è molto popolare, ma ciò non toglie che si tratti di una costruzione moderna⁴. Nel migliore dei casi si tratta di un'ipotesi scientifica, nel peggiore, può considerarsi l'ennesima leggenda della scienza, che rivela più la confessione e la modernità dei suoi fautori, che non la realtà tardo-antica della Chiesa. Le seguenti argomentazioni hanno lo scopo di dimostrare che le scarse fonti a nostra disposizione possono, e probabilmente devono, essere interpretate in modo diverso. Sarà delineata inoltre un'analisi della storia della prima liturgia romana. Poiché la questione delle *domus ecclesiae* è strettamente legata al luogo e alle modalità delle assemblee di culto.

1. OBIEZIONI CONTRO UN CRISTIANESIMO FRAZIONATO DELLE CHIESE DOMESTICHE

L'abitato della città di Roma si è sviluppato per secoli all'interno delle mura serviane e successivamente, dal 275/79 d.C., è stato delimitato approssimativamente entro il perimetro dei 19 km delle Mura Aureliane. Con una presunta popolazione di un milione di abitanti, in epoca alto-imperiale Roma era la città più popolosa dell'Impero Romano⁵. In quel tempo, alla metà del I secolo, giunsero a Roma i primi cristiani. Tuttavia, una quantificazione della presenza cristiana nei primi secoli non è ancora possibile. Il numero dei cristiani presenti in città a cavallo tra I e II secolo può essere stimato pari a 500, come a 5.000 e di più individui. Il periodo che va dal I secolo fino alla svolta costantiniana (312) è anche l'epoca dell'invisibilità archeologica del cristianesimo: per lo meno nel centro della città, nonostante un secolo di scavi intensivi ed estesi, non si rilevano abitazioni o luoghi di culto cristiani⁶. D'altra parte, fuori dalle mura, a partire dal 200 circa, la rapida espansione delle catacombe testimonia chiaramente una crescente presenza cristiana nella capitale. Tanto più ci si chiede: i cristiani fino ad allora hanno vissuto nel centro della città da latitanti e senza lasciare traccia? C'era veramente la Chiesa di Roma, o bisogna effettivamente immaginarsi gli esordi del cristianesimo romano come un conglomerato di piccoli gruppi, dispersi nella massa della popolazione e privi del potere sociale ed

⁴ SCHÖLLGEN 1988, pp. 78-79.

⁵ KOLB 1995, pp. 448-457.

⁶ PIETRI 1997. DE BLAAUW 2008, col. 285: „Die mutmaßlichen vorconstantinischen K[ultgebäude] mit Gemeindezentrum in Rom sind in keinem Fall in den ausgegrabenen Vorgängerbauten an der Stelle der nachconstantinischen Titelnkirchen nachgewiesen“.

economico necessario per lasciare tracce archeologiche tangibili? Su questo discute la ricerca.

Certamente il cristianesimo romano non era compatto. Vi erano diversi orientamenti: ebrei cristiani (già nell'anno 49: Editto di Claudio)⁷, cristiani pagani, più tardi anche montanisti, novaziani ed altri gruppi. Tutti hanno preso parte al processo della prima evangelizzazione di Roma e senza dubbio con dispute reciproche⁸. Ma asserire che in principio sia esistito un cristianesimo essenzialmente frammentato, formato da singoli gruppi sciolti⁹, e che non si possa davvero parlare di Chiesa, ma solamente di cristianesimi urbani, è una dichiarazione piuttosto audace. Essa si basa sul presupposto che la grandezza di Roma abbia da subito favorito una frammentazione e, per così dire, una regionalizzazione del centro città¹⁰. Inoltre, si sostiene che la formazione del primo cristianesimo romano sia stato di stampo presbiteriano, il che presuppone che le comunità decentrate fossero guidate da presbiteri¹¹. Per concretizzare tali comunità viene spesso citata la cosiddetta *domus ecclesiae* di Dura Europos, città di frontiera, dove intorno al 232/33 una residenza privata urbana è stata trasformata in un complesso ecclesiale¹². Si pensa, dunque che i vari gruppi cristiani di Roma vivessero in edifici di questo tipo. Le chiese titolari del IV/V secolo sarebbero una fusione tarda di tali comunità originariamente autonome.

Tutte queste considerazioni sembrano plausibili, ma si basano su asserzioni infondate e false supposizioni. Questo vale già per Dura Europos: perché infatti questo edificio, definito con buona ragione *domus ecclesiae*, non dovrebbe essere la chiesa episcopale della città, come, a mio avviso, suggerisce la presenza del battistero? Dal momento che a Dura Europos solo tale edificio cristiano è stato ritrovato, non vi erano apparentemente altri luoghi di culto al di fuori di questa casa, in cui si riunivano tutti i cristiani. Ciò è confermato da ritrovamenti simili, di epoca pre-costantiniana, in altre città. Così, ad esempio, sono descritti da due

⁷ L'editto condusse alla cacciata degli ebrei cristiani. Successivamente è probabile che anche ebrei cristiani fossero nuovamente presenti a Roma.

⁸ BALDOVIN 1987, p. 145.

⁹ LAMPE 1987, pp. 301-345. Nella stessa direzione, simultaneamente e indipendentemente, va BOGUNIOWSKI 1987. Questa posizione è oggi accettata da molti, tra cui KLUG 2014, p. 40. Che le tesi di Lampe siano invece in gran parte insostenibili lo ha già dimostrato SCHÖLLGEN 1989.

¹⁰ NESTORI 1999, p. 708: "non è possibile pensare che non fossero esistite *domus ecclesiae* in Roma e nelle altre grandi città dell'impero". Si riferisce a Dura Europos.

¹¹ Ad es. BRADSHAW 2014, pp. 8-9.

¹² LAMPE 1987, p. 307.

autentici atti di martiri i più importanti edifici religiosi nelle città nordafricane di Cirta e Abthugni intorno all'anno 303. Gli studi, in entrambi i casi, preferiscono parlare di "chiese domestiche" simili a quella di Dura Europos. In verità però, si tratta di estese residenze episcopali associate ad una chiesa integrata o adiacente (*basilica, ecclesia*)¹³. Tali complessi edilizi sono stati definiti nelle fonti antiche semplicemente *domus*, cioè edificio. È importante sottolineare che entrambe le città avevano apparentemente una sola *domus* di questo tipo, vale a dire quella vescovile, associata in entrambi i casi ad una chiesa; non esiste una pluralità di chiese domestiche decentrate né per Cirta, né per Abthugni¹⁴.

Non si può non riconoscere che l'idea moderna di "chiesa domestica" è alquanto nebulosa e che, senza informazioni più dettagliate, non è sufficiente per una ricostruzione storico-sociale della vita della Chiesa. La ricostruzione di una sociologia della chiesa domestica nel primo cristianesimo, in considerazione di questo stato di fatto, è addirittura arbitraria. È importante sottolineare che l'espressione moderna e molto suggestiva "chiesa domestica" non equivale esattamente alla terminologia ecclesiale del primo cristianesimo che conosce varie forme sia in greco che in latino. Queste espressioni però – ad esempio ἐκκλησία κατ' οἶκον (Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Col 4,15; Phlm 2) – non consentono di riconoscere alcuna classificazione architettonica. In gergo archeologico, si considera come *domus/oἶκος* un'abitazione privata urbana, più o meno standardizzata¹⁵. Ma, in verità, una "casa" potrebbe includere praticamente qualsiasi architettura civile e religiosa; essa può essere ad esempio un'aristocratica residenza di città o un tempio¹⁶, poiché *domus* spesso non significa altro che "costruzione" oppure "complesso edilizio". Certo, già nel Nuovo Testamento le residenze urbane di cristiani benestanti potrebbero avere avuto un ruolo nelle prime missioni¹⁷, ma qui rimane poco chiaro l'effettivo utilizzo dell'edificio: venivano riservate costantemente delle stanze per le assemblee cristiane oppure venivano affittate? Si è arrivati a delle riconversioni? Erano le case residenziali in generale i luoghi di ritrovo prescelti, oppure venivano usate piuttosto altre strutture?

¹³ LAMPE 1987, p. 307.

¹⁴ Anche se in diverse città nordafricane si trovano altre chiese accanto a quella episcopale, si tratta probabilmente di chiese cimiteriali (DUVAL 2000, pp. 398-400).

¹⁵ CLARKE 2014.

¹⁶ VOELKL 1953, pp. 54-58. Sul concetto di "chiesa domestica" vedi anche BARTELINK 1971, pp. 103-104.

¹⁷ CORBY FINNEY 1984, pp. 208-209.

Per quanto riguarda la stessa Roma, non sono state individuate archeologicamente residenze urbane private, usate allo stesso tempo anche come sale di riunione cristiane o in qualche caso trasformate per un uso esclusivamente religioso, cioè per il culto. Finora non è stata messa in luce nessuna *domus ecclesiae* in tutta la Roma. Allora, non è dimostrabile che i cristiani dei primi tre secoli si siano limitati ad utilizzare case residenziali. Quanto è stato detto e scritto a questo proposito, si basa su speculazioni¹⁸. Anche dalle iscrizioni funerarie delle catacombe non emerge alcuna indicazione di un frazionamento della presenza cristiana, al contrario: le catacombe sono cimiteri comunitari destinati principalmente a tutti i cittadini cristiani. Ed infine l'argomentazione dei presbiteri: sicuramente, alla metà del III secolo c'erano a Roma 46 presbiteri, ma questo significa „daß in den von Christen bewohnten Vierteln eine Vielzahl kleiner Versammlungen stattgefunden haben muß“¹⁹? Ad essere sinceri, dobbiamo ammettere che non sappiamo precisamente quali compiti espletassero i presbiteri a Roma. Sembra solo che essi agissero come un collegio, caratterizzato da un continuo e stretto contatto reciproco.

2. L'UNITÀ DEL CRISTIANESIMO URBANO

Dalle fonti letterarie romane si possono desumere numerosi indizi a favore di un cristianesimo unitario con un unico luogo di culto centrale, almeno fino all'inizio inoltrato del III secolo, anche quando il crescente numero di cristiani avrebbe potuto portare certamente a provvedimenti nella direzione di una suddivisione in quartieri pastorali. E in effetti, probabilmente già nel II secolo, si è sviluppata un'espansione pastorale, nata però da una gestione unitaria, sotto la supervisione episcopale, impostata sull'unità della Chiesa di Roma.

Questo non valeva solo per Roma, ma per l'intera missione primitiva: il cristianesimo nascente pensa in categorie urbane. Per così dire le mura costituiscono la chiesa. Un cristianesimo urbano, operante in forma solidale, è una realtà evidente. Anche gruppi particolari, come ci sono sempre stati, si definiscono tali in quanto estranei a questo cristianesimo urbano, nel quale non vogliono integrarsi²⁰. Questo risulta chiaramente dalle lettere di Paolo. Co-

¹⁸ Contra SOTINEL 2005, p. 412.

¹⁹ Così METZGER 1998, p. 45.

²⁰ Cfr. Ireneo, *Adv. Haer.* 4,26,2 (SC 100,2, p. 718): Gli eretici si radunano “da qualche parte insieme” (*quocumque loco colligunt*), non nella liturgia episcopale.

me tutte le sue epistole, anche quelle indirizzate ai Romani (ca. 56-59 d.C.) sono rivolte non ad una parte della comunità, ma a tutti i cristiani della città di Roma: a “tutti gli amati da Dio a Roma, chiamati ad essere santi” (Rom 1,7), della cui fede “in tutto il mondo” si parla (Rom 1,8). Paolo vuole “annunciare il Vangelo anche a voi a Roma” (Rom 1,15). I cristiani di Roma costituiscono ai suoi occhi un’unità. Anche se Paolo non parla esplicitamente della “Chiesa di Roma”, allo stesso modo non fa riferimento a gruppi, frazionamenti o più chiese domestiche²¹.

Paolo non sceglie come destinataria delle sue lettere una comunità parziale. Le “chiese domestiche”, apparentemente private, presenti nell’elenco dei saluti delle sue lettere (Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Col 4,15; Phlm 2), non rivelano nulla sulle loro attività; Paolo non collega in nessun caso una “chiesa domestica” con un culto ivi celebrato²². Anche in Rom 16,4-5 non si può dimostrare l’esistenza di una comunità domestica nel caso di Prisca e Aquila, che celebrano autonomamente il culto eucaristico a casa, né la presenza di ulteriori simili chiese domestiche a Roma²³. Paolo non individua per sé alcuna missione a Roma; egli sembra presupporre la realtà di un cristianesimo consolidato, che desidera solamente visitare, in transito verso la Spagna²⁴. Come particolare onorificenza, egli offre ai fedeli locali la possibilità di dargli la scorta d’onore durante il suo viaggio verso la Spagna (Rom 15,24; cfr. Atti 28,15)²⁵. Questo può solo significare che la comunità cittadina romana doveva inviargli una delegazione ufficiale.

Paolo ha un’ecclesiologia chiara, in base alla quale in ogni città deve esserci una sola “Chiesa”²⁶, e non vi è alcuna ragione per la quale egli dovrebbe fare un’eccezione per Roma. Significativa è

²¹ SCHÖLLGEN 1988, p. 79. KOCH 2013, p. 410 ritiene che Paolo non parli di “Chiesa di Roma”, perché i cristiani vivevano lì sparsi, senza costituire una comunità organizzata. Ma l’autore confonde categorie topografico-sociali con categorie ecclesiologiche. O forse Paolo avrebbe evitato il concetto di “Chiesa” per via dell’esiguo numero di cristiani per metro quadrato?

²² Contro WHITE 1999, pp. 107-109.

²³ L’espressione “chiesa nella loro casa (di Prisca e Aquila)” (Rom 16,5) resta singolare, vale a dire che non è noto se ci fossero altre (presunte) chiese domestiche a Roma o se la Chiesa di Roma si riunisse soltanto a casa della coppia Prisca e Aquila. In Rom 16,14-15 Paolo non parla espressamente di chiese domestiche. Contra HARNACK 1924, p. 839 e VORHOLT 2012, p. 211. Correttamente invece SCHÖLLGEN 1988, p. 78-79. Quando Paolo parla di “Chiese dei Gentili” (Rom 16,4), intende dunque le Chiese locali nella Diaspora.

²⁴ Cfr. VORHOLT 2012, pp. 212-213.

²⁵ Questo ricorda la guardia d’onore ottenuta da Ignazio di Antiochia all’inizio del II secolo nel suo viaggio verso Roma.

²⁶ 1 Cor 1,2; Col 4,16; 1 Thess 1,1; cfr. Atti 8,1; 13,1; 14,21-23; 14,27; 16,4-5; 18,22; 20,17.

la sua descrizione della cena del Signore a Corinto, a cui si giunge da ogni parte della città (1 Cor 1,2) “verso lo stesso luogo” (ἐπὶ τὸ αὐτὸ) (1 Cor 11,20; 14,23), insieme “nella chiesa (di Dio)” (1 Cor 11,18. 22; cfr. Atti 11,26)²⁷, esplicitamente non in case private (1 Cor 11,22. 34); al contrario ci si recava dalle case private verso l’assemblea liturgica. Pare quindi che ci fosse solo questa assemblea di tutta la comunità cittadina. Anche se si incontra più volte nel Nuovo Testamento il termine “chiesa domestica”, si tratta sempre solo di *una* casa in una città, in cui i cristiani si riuniscono²⁸. In nessun caso, in Paolo o nel Nuovo Testamento, è possibile trovare un’indicazione che in una città ci fossero diverse chiese domestiche, nel senso di centri comunitari autonomi con riunioni regolari²⁹.

Anche la Prima lettera di Clemente, redatta poco più tardi a Roma (ca. 96 o tra il 64 e il 70³⁰), è composta nell’ottica di un cristianesimo urbano unitario. La lettera è indirizzata “alla Chiesa di Dio a Corinto”³¹ e suggerisce che i pochi facinorosi di Corinto debbano andare in esilio volontario e lasciare la città³². Ciò implica anche per “la Chiesa di Dio a Roma”³³ un potere disciplinare ecclesiastico, che si estende per l’intera area metropolitana: la comunità cristiana romana può quindi bandire dalla città – cioè dal territorio urbano e suburbano definito dalle mura – i membri della comunità non graditi³⁴. Così come a Corinto, senza dubbio anche a Roma sono insediati presbiteri-vescovi stabili, responsabili per la comunità cittadina³⁵. Essi costituiscono un collegio³⁶ in grado di agire sia all’interno che all’esterno, in cui i singoli membri svolgono funzioni diverse. La “consolidata e veneranda Chiesa

²⁷ La traduzione tedesca ufficiale del Nuovo Testamento riporta erroneamente „Zusammenkünften“ al plurale (1 Cor 11,20). Non è da escludere che Paolo conoscesse una “Casa del Signore” (cfr. 1 Cron 36,14. 19), così come egli parla di “mensa del Signore” e “calice del Signore”.

²⁸ Atti 2,46; 5,42; Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Col 4,15; Flm 2. Confermato dal plurale in Atti 8,3; 20,20. L’edizione tedesca ufficiale del Nuovo Testamento traduce erroneamente Atti 2,46 con „brachen in ihren Häusern das Brot“.

²⁹ SCHÖLLGEN 1988, p. 79.

³⁰ ZIEGLER 2007, p. 84.

³¹ 1 *Clem.*, *prol.* (SC 167, p. 98).

³² 1 *Clem.* 54,2 (SC 167, p. 186).

³³ 1 *Clem.*, *prol.* (SC 167, p. 98).

³⁴ Questo fece esattamente il collegio dei presbiteri intorno al 140, escludendo Marcione, che poi lasciò Roma; cfr. HARNACK 1985, pp. 26-27.

³⁵ 1 *Clem.* 44,3 (SC 167, p. 172); 47,6 (p. 178); 54,2 (p. 186).

³⁶ I presbiteri-vescovi di Roma si presentano come gli autori di 1 *Clem.* Le agitazioni di Corinto avevano avuto un tale successo che solo un appello a Roma avrebbe potuto aiutare i presbiteri-vescovi deposti (1 *Clem.* 47,6 [SC 167, p. 178]; 51,1 [p. 182]).

dei Corinzi”, ha un’ottima reputazione, è universalmente riconosciuto il loro amore fraterno³⁷, così come, all’inizio del II secolo, Ignazio loda la “Chiesa” “sul territorio romano” per il suo “amore”³⁸. Dunque a Corinto come a Roma vi è una sola Chiesa locale, cioè una Chiesa tramite le mura topograficamente circoscritta, il cui segno distintivo è l’unità³⁹.

3. L’UNITÀ DELL’ASSEMBLEA LITURGICA URBANA

Se dunque a Roma vi era una Chiesa in loco, a cui si apparteneva o meno in quanto cristiani, è anche ragionevole supporre che ci si riunisse di domenica per un’unica celebrazione dell’Eucaristia, così come accadeva già nei centri più piccoli. A tale scopo la comunità romana presumibilmente aveva una sala presa in affitto, donata oppure acquistata⁴⁰ e, successivamente, una chiesa spaziosa. Tuttavia nulla si sa sulla posizione di questo edificio. Può darsi che ogni vescovo cambiava la sede centrale della chiesa romana secondo le sue preferenze⁴¹. È abbastanza plausibile che una tale pratica d’uso di un luogo d’incontro centrale si sia mantenuta per un lungo periodo e che, all’occorrenza, con un numero crescente di fedeli ci fossero più celebrazioni negli stessi locali. In ogni caso, non v’è dubbio che a Roma si sia celebrata l’Eucaristia dal I secolo, ma prima del IV secolo non è possibile documentare archeologicamente aule di culto. Se tali spazi fossero stati in gran numero, se ne sarebbero comunque dovute trovare delle tracce.

Già nella Prima lettera di Clemente si parla espressamente di una sola celebrazione eucaristica a Roma. Poiché si insiste sul fatto che tutto ciò che accade a Corinto è per volere divino⁴². L’unità della Chiesa urbana si realizza nella liturgia⁴³, quando si dice che bisogna riunirsi “in doverosa armonia nello stesso luogo (ἐπι τὸ αὐτὸ)” per pregare e cantare all’unisono la lode di Dio⁴⁴. Con questa espressione, Clemente riprende un enunciato di Paolo, il quale aveva già citato per Corinto le assemblee di culto “nello stesso luogo” (1 Cor 11,20; 14,23). Clemente presuppone le stesse condi-

³⁷ 1 *Clem.* 47,5-6 (SC 167, p. 178).

³⁸ Ignazio, *Ad Rom.*, *prol.* (SC 10, p. 124).

³⁹ 1 *Clem.* 47,6 (SC 167, p. 178); 49,5 (p. 180).

⁴⁰ SCHÖLLGEN 1988, p. 80.

⁴¹ HARNACK 1924, pp. 836-840.

⁴² 1 *Clem.* 7,1-2 (SC 167, p. 110); 58,2 (pp. 192-194).

⁴³ 1 *Clem.* 40,1 (SCS 167, p. 166).

⁴⁴ 1 *Clem.* 34,7 (SC 167, p. 156).

zioni per la propria città di Roma. Da nessuna parte egli ha mai suggerito che a Roma si celebrasse diversamente da Corinto e che, anziché pregare insieme, i fedeli si dividessero in città, seguendo diverse celebrazioni. La liturgia dell'offerta invece, come nelle altre città, si svolgeva nel luogo designato e nel tempo stabilito⁴⁵. Un unico luogo, non molti. Il fatto che Clemente parli dei presbiteri al plurale, non significa che ognuno di loro abbia presieduto una sua chiesa domestica⁴⁶. Infatti, in primo luogo Clemente non fa menzione di chiese domestiche; in secondo luogo egli parla di uno "spazio eretto" per i presbiteri-vescovi – probabilmente posti a sedere rialzati in chiesa – da cui essi non possono essere spostati⁴⁷. Non si parla quindi al plurale di molti luoghi, ma di un unico posto. Tutto fa riferimento a un'unica Eucaristia in un'unica aula di riunione della comunità locale.

La Lettera agli Ebrei⁴⁸, possibilmente anch'essa scritta a Roma, probabilmente nello stesso periodo e forse dallo stesso Clemente⁴⁹, parla della "casa di Dio", costruita da Dio (Ebr 3,4) e fondata su Cristo come sommo sacerdote (Ebr 3,6; 10,21). Verso questa "casa di Dio" muovono i passi coloro che, lavati i loro corpi (nel battesimo), entrano nel "santuario" (Ebr 10,19-22). Nessuno deve rimanere lontano dall'assemblea (liturgica) (Ebr 10,25)⁵⁰. È menzionato anche l'altare dei cristiani (Ebr 13,10)⁵¹. La Lettera agli Ebrei parla dunque di una "casa di Dio", un altare ed una "assemblea", sempre al singolare, e questo indica un'assemblea di culto comune.

Il "Pastore di Erma", scritto all'incirca nel 140-150, rispecchia invece con certezza la situazione romana⁵². Anch'egli parla al sin-

⁴⁵ 1 *Clem.* 40,2-3 (SC 167, p. 166).

⁴⁶ Contra LAMPE 1987, pp. 336-337.

⁴⁷ 1 *Clem.* 44,4-5 (SC 167, p. 172).

⁴⁸ Anche la Lettera agli Ebrei può essere stata redatta prima del 70, per via del riferimento all'ancora esistente liturgia del Tempio (Ebr 9,9-10; 10,1-2). Per Antiochia come destinataria della Lettera si batte ERLEMANN 2012.

⁴⁹ ZIEGLER 2007, p. 97.

⁵⁰ La versione tedesca ufficiale del Nuovo Testamento parla qui erroneamente di „Zusammenkünften“ al plurale.

⁵¹ Che si tratti di un vero e proprio altare lo afferma giustamente WEIDEMANN 2014, pp. 371-377. Vedi anche HEID 2015. L'altare è riferito alla "Casa di Dio" (Ebr. 3,4; 3,6; 10,21), per mezzo dei "servitori della tenda" (Ebr 13,10). 1 Cron 6,33: tenda = Casa di Dio.

⁵² Considero plausibile una datazione più alta all'anno 100, per via di *Past. Herm.* 8,3 (SC 53², p. 96) in cui si menziona un Clemente uomo di chiesa, il quale, si dice, aveva inviato lettere ad altre Chiese. Questo parla a favore di un'identificazione con l'autore di 1. *Clem.* Inoltre, in *Past. Herm.* 13,1 (SC 53², pp. 110-112), alcuni degli apostoli, vescovi, maestri e diaconi sarebbero già morti. Questo dato si accorda meglio con una datazione al 100 piuttosto che al 150.

golare di “santuario” o “casa di Dio”, in cui i presbiteri siedono su una panca comune⁵³, e “presiedono”⁵⁴ la “Chiesa” della città di Roma. Così qui si menziona nuovamente la sede sacerdotale. Di conseguenza, i presbiteri di Roma celebravano insieme l’Eucaristia e non in ipotetiche chiese domestiche. Colpisce il fatto che Erma stesso fosse proprietario di casa⁵⁵, ma che non fosse a conoscenza di una o più “chiese domestiche” a Roma. Nonostante la sua preoccupazione per la condotta di vita cristiana del suo popolo, egli non organizzò nella sua casa privata riunioni religiose⁵⁶. La “Chiesa” di Roma, di cui egli parla sempre al singolare, anche qui non manifesta frazionamenti regionali.

Il filosofo e martire Giustino racconta, pressappoco nello stesso periodo (verso 150/160), della celebrazione domenicale dell’Eucaristia⁵⁷. Nella sua “Apologia” egli scrive: “nella cosiddetta domenicana, ha luogo l’assemblea di tutti coloro che risiedono nelle città o nella campagna, nello stesso luogo (ἐπι τὸ αὐτὸ)”⁵⁸. Più chiaro Giustino non poteva esprimersi: In tutte le città – compreso il suo suburbio⁵⁹ – esiste un solo luogo di culto: Tutti i cristiani si riuniscono nello stesso luogo⁶⁰ per un’assemblea comune⁶¹. Anche se Giustino non menziona espressamente Roma, ma parla genericamente, non la esclude neanche, conoscendola bene, perché vive lì e mantiene lì una scuola filosofica⁶². E proprio questo è molto significativo perché ovviamente malgrado la sua grandezza Roma non faceva eccezione alla regola⁶³.

⁵³ *Past. Herm.* 9,7-10,4 (SC 53², pp. 100-102); 90,9 (p. 322). Sul banco presbiteriale vedi anche 17,7 (p. 124).

⁵⁴ *Past. Herm.* 8,3 (SC 53², p. 96).

⁵⁵ *Past. Herm.* 66,3 (SC 53², p. 256).

⁵⁶ Anche i vescovi accolgono ovunque – vale a dire in tutto il mondo – stranieri nelle loro “case” (*Past. Herm.* 104,2 [SC 53², p. 346]), ma non si fa menzione di celebrazioni liturgiche in queste case.

⁵⁷ Giustino, *Apol.* 1, 67 (SC 507, pp. 308-312). Cfr. *Apol.* 1, 13,1-2 (SC 507, p. 158).

⁵⁸ Giustino, *Apol.* 1, 67,3 (SC 507, pp. 308): τῆ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρα πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μενόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται.

⁵⁹ Roma comprende anche il suburbio. Cfr. 1 *Clem.* 42,4 (SC 167, p. 168); *acta Iustini* 1,1 (KRÜGER, RUHBACH 1965, p. 15). L’archeologia dimostra ogni giorno di più che il suburbio delle città, vale a dire le aree al di fuori delle mura urbane appartengono alla città. Questo rapporto di reciprocità può essere dimostrato in special modo per Roma.

⁶⁰ Questa espressione si incontra spesso: Atti 2,1. 44. 47; 1 Cor 11,20; 14,23; 1 *Clem.* 34,7 (SC 167, p. 156); *Barn.* 4,10 (SC 172, p. 102); Ignazio, *Ad Eph.* 5,3 (SC 10, p. 74); Origene, *Or.* 31,5 (GCS Orig. 2, p. 398). Cfr. RORDORF 1964, p. 114.

⁶¹ Giustino, *Apol.* 1, 67,3 (SC 507, p. 308).

⁶² Cfr. Giustino, *Apol.* 1, 1 (SC 507, pp. 126-128); *Apol.* 2, 1 (pp. 318-320).

⁶³ Cfr. SCHÖLLGEN 1989, pp. 29-30.

Victor Saxer invece trae dall'analisi di Giustino, incluso il passo degli atti processuali che sarà discusso più avanti, le seguenti conclusioni: 1. il numero dei cristiani era così alto che non potevano tenere le loro riunioni in un unico locale; 2. doveva esserci un certo numero di luoghi d'incontro distribuiti per la città; 3. ogni cristiano poteva liberamente scegliere il luogo più appropriato; 4. si trattava di ridotte comunità domestiche⁶⁴. Una tale ricostruzione viene comunemente accettata dalla ricerca. Anche Peter Lampe ritiene che Giustino non descriva un servizio liturgico centrale per tutti i cristiani di Roma, ma solamente un culto circoscritto a singoli gruppi nelle rispettive case⁶⁵. Tuttavia, le affermazioni di Giustino non consentono tali conclusioni di vasta portata. Nei contenuti e nei fatti esse portano ad un'interpretazione completamente diversa.

Il punto di partenza deve essere l'appena discusso testo dell'"Apologia", che è indubbiamente autentico. Lì, Giustino parla del giorno e del luogo della riunione. Entrambe le coordinate sono importanti a livello organizzativo ed ovviamente giorno e luogo sono stabiliti. L'assemblea eucaristica si svolge sempre lo stesso giorno (di domenica) e sempre "nello stesso luogo". Di fondamentale importanza è la formulazione "si riuniscono nello stesso luogo". Si tratta di un'espressione di uso comune, che si trova già nella Prima lettera di Paolo ai Corinzi, nella Prima lettera di Clemente e nelle lettere di Ignazio di Antiochia. In questi passi si intende sempre l'assemblea di culto di tutti i cristiani di una città (in Ignazio, presieduta dal vescovo)⁶⁶. Perciò senza dubbio anche Giustino si riferisce ad un unico luogo di riunione in una città (non esclusa Roma) per l'Eucaristia⁶⁷. A questa riunione partecipano i cristiani della città e dei dintorni. Non a caso Giustino

⁶⁴ SAXER 2003, p. 319; cfr. SAXER 1989, p. 919.

⁶⁵ LAMPE 1987, p. 317.

⁶⁶ Per questa espressione vedi BOGUNIOWSKI 1987, pp. 138-159. Certamente anche Ignazio, *Ad Smyrn.* 8,1 (SC 10, p. 162) conosce una celebrazione eucaristica, che si svolge per conto del vescovo, tramite un agente. Ma questo non comporta luoghi di culto paralleli (SCHÖLLGEN 1988, p. 80). Piuttosto Ignazio in questo momento non è presente nella sua città episcopale Antiochia e dunque lì lo rappresenta un presbitero. Per questo motivo egli ricorda che, in sua assenza, bisogna stringersi intorno al suo rappresentante.

⁶⁷ LAMPE 1987, pp. 306-307 (cfr. pp. 337-338) tuttavia ritiene di poter leggere in Giustino un frazionamento della comunità romana. Ma le leggende romane non parlano di chiese domestiche dei primi due secoli, in quanto furono redatte non prima del V secolo; Giustino, *Dial.* 47,2 (MARCOVICH 1997, p. 147) non parla di assemblee di culto private. Per quel che riguarda Giustino, *Apol.* 1, 67, si può considerare la mia argomentazione sopra esposta, a favore di una celebrazione liturgica centralizzata.

aggiunge poi che i cristiani la domenica “tutti insieme partecipano alla riunione”⁶⁸, il che avrebbe poco senso, se in una città ci fossero state più celebrazioni contemporaneamente.

C'è un'altra osservazione interessante: Nell'“Apologia”, Giustino paragona la sala di riunione centrale dei cristiani al tempio dei pagani. Poiché egli traccia un parallelo tra il battesimo, con la processione conclusiva dei neofiti verso la congregazione del culto in attesa, ed i riti pagani del lavaggio, prima dell'ingresso al tempio per compiere i sacrifici⁶⁹. Giustino sembra quindi presupporre un complesso episcopale con la chiesa e il battistero⁷⁰.

Ancora intorno al 200 circa, sembra che ci fosse solo una chiesa episcopale a Roma. Questo è ciò che dimostra il Canone muratoriano. Questo breve testo tratta degli scritti ammessi nella Chiesa di Roma per la lettura pubblica. Gli scritti consentiti vengono letti “in chiesa dal popolo”. Dato che immediatamente prima si parlava della cattedra, deve trattarsi di una chiesa episcopale⁷¹. Ma se ci fossero state altre chiese, il testo avrebbe dovuto necessariamente parlarne, per essere sicuri che anche in queste chiese non venissero letti dei testi non autorizzati.

Nella stessa epoca (200-204 ca.) anche Ippolito di Roma parla al singolare di “casa di Dio”, in cui tutti i cristiani (romani?) si riuniscono per la preghiera, e in cui irrompono i persecutori, per agire contro i cristiani⁷².

In questo contesto, non sorprende che Giustino nella descrizione dell'Eucaristia domenicale parli solo di un “preposto”⁷³. Questo suggerisce un'unica assemblea liturgica cittadina. In ogni caso, Giustino non porta a supporre che (a Roma) vi fossero più chiese domestiche, dove i presbiteri celebravano l'Eucaristia⁷⁴. Non si può dire con certezza se con il termine “preposto” si intendesse un vescovo o un presbitero. Sebbene “il Pastore di Erma” conosca un collegio di presbiteri, che presiede la chiesa di Roma, è

⁶⁸ Giustino, *Apol.* 1, 67,7 (SC 507, p. 310).

⁶⁹ Giustino, *Apol.* 1, 62,1 (SC 507, pp. 292-294). È interessante che già nella Lettera agli Ebrei, in analogia con la tenda della rivelazione veterotestamentaria o il Tempio (Es 40,30-32 [questi versi mancano in ogni caso nei LXX] sia nota la sequenza abluzione (battesimo) e ingresso nel santuario (verso l'altare) (Ebr 10,19-22).

⁷⁰ Diversamente BOGUNIOWSKI 1987, p. 94: „Sicher handelt es sich hier [bei Justin] noch nicht um ein eigenes kirchliches Gebäude“. Non esiste battesimo senza il vescovo per Ignazio, *Ad Smyrn.* 8,2 (SC 103, p. 162).

⁷¹ LIETZMANN 1921, pp. 8-10.

⁷² Ippolito, *Comm. in Dan.* 1,21 (GCS Hipp. 1,1², p. 48).

⁷³ Giustino, *Apol.* 1, 67,4 (SC 507, p. 308). Il “preposto” presiede anche al battesimo ed alla Eucaristia battesimale; *Apol.* 1, 65,3 (SC 507, p. 304).

⁷⁴ Così specula SAXER 2003, p. 319.

poco probabile che tale collegio corrisponda ai vescovi anche da lui citati⁷⁵. È tuttavia sorprendente che il Pastore menzioni solo i vescovi in relazione ad un compito specifico: la carità⁷⁶. Ciò indica una mansione speciale del vescovo, a cui è affidata la cura dei forestieri, dei bisognosi e delle vedove. Questa preoccupazione spetta secondo Giustino al “preposto”⁷⁷, che quindi dovrebbe avere competenze episcopali. Con il termine “forestieri”⁷⁸ si intendono i nuovi arrivati in città o i cristiani di passaggio. Allora, Giustino dice implicitamente che la cura del “preposto” si estende a tutti coloro che risiedono in città. Se Giustino avesse immaginato più comunità, ci si sarebbe aspettati una suddivisione regionale della città per le competenze caritative. Invece, il “preposto” era responsabile per l’intera area urbana. Anche questo parla a favore di una responsabilità generale del vescovo⁷⁹. Egli apparteneva quindi al collegio dei presbiteri, ma assolveva un vero e proprio ufficio di episcopato.

Ugualmente Giustino afferma in due occasioni che alla fine e dopo la celebrazione eucaristica del “preposto”, le offerte eucaristiche (pane, vino e acqua) vengono portate dai diaconi agli “assenti”⁸⁰. Con ciò diventa chiaro che sta parlando anche di Roma, dove un tale rito è stato praticato per lungo tempo. A prima vista

⁷⁵ Diversamente LAMPE 1987, p. 337 e SAXER 2003, p. 317. I “vescovi” potevano eventualmente corrispondere ai presbiteri, ma entrambe le posizioni, a cui si riferisce *Past. Herm.* 13,1 (SC 53², p. 110); 104,2 (pp. 344-346) parlando di vescovi al plurale, non si riferiscono chiaramente a Roma, ma a tutta la Chiesa (“ovunque”; cfr. 102,2 [p. 342]). Inoltre, alcuni sarebbero già morti. Non è affatto chiaro se a Roma ci fossero contemporaneamente più vescovi. Infine, il Canone Muratori conosce per Roma alla metà del II secolo un *monepiskopos*, cioè Pio, il presunto fratello del Pastore di Erma. La costituzione del monoeπισcопato a Roma si data, secondo la maggior parte degli studiosi, alla seconda metà del II secolo. Esaustivo sul tema ZIEGLER 2007.

⁷⁶ *Past. Herm.* 104,2 (SC 53², pp. 344-346).

⁷⁷ Giustino, *Apol.* 1, 67,6 (SC 507, p. 310).

⁷⁸ *Past. Herm.* 104,2 (SC 53², pp. 344-346); Giustino, *Apol.* 1, 67,7 (SC 507, p. 310).

⁷⁹ Effettivamente anche i papi Aniceto, Sotere ed Eleutero assistivano ospiti stranieri; LAMPE 1987, pp. 339-340. Anche la menzione in Giustino di diaconi che aiutano il “preposto” parla a favore del suo ruolo di dirigente episcopale, dato che (a Roma) i diaconi erano assegnati al vescovo (cfr. Fil 1,2). 1 *Clem.* 42,4-5 (SC 167, pp. 168-170) assegna i diaconi ai vescovi-presbiteri. In fine Ireneo, che ha visitato Roma nel 177, sa che tra i presbiteri locali, almeno dall’epoca di Sisto (116-125?), uno assume la direzione (Eusebio, *Hist. eccl.* 5,24,14-15 [SC 41, pp. 70-71]) dai “presbiteri che prima di te (Vittore) hanno ufficiato”. In tal modo si definisce la schiera dei vescovi romani, che appartengono nell’insieme al presbiterio romano. Per Ireneo, in ogni caso, uno dei presbiteri romani deteneva sempre il potere.

⁸⁰ *Apol.* 1, 65,5 (SC 507, p. 304); 67,5 (p. 310).

si potrebbe immaginare una specie di comunione ai malati. Ma non si parla né di malati né di impossibilitati, solamente in modo neutrale di "assenti". La distribuzione di parte del cibo eucaristico agli assenti non deve sorprendere; analoghe consuetudini esistevano nel giudaismo biblico (Ne 8,9-12)⁸¹ come tra i pagani (*Apophóreta*)⁸². A Roma, a quanto pare, l'invio di parte del cibo era responsabilità del presbitero dirigente, quindi del vescovo. Così osservava in ogni caso Ireneo, che nel 177 circa era a Roma⁸³. Perciò è data qui un'ulteriore indicazione sulla giurisdizione episcopale del "preposto" e, al tempo stesso, sull'unità della comunità. Poiché la distribuzione dell'Eucaristia agli assenti ha senso solo nel caso di un'unica possibilità di partecipare alla celebrazione episcopale della domenica. Era una città molto grande, era necessario estendere tale possibilità. A tal fine servivano le porzioni di cibo. La loro distribuzione non veniva fatta quasi individualmente, perché come avrebbero potuto sapere i diaconi di domenica in domenica, chi avesse mancato alla celebrazione principale e dove questi vivessero. Giustino suscita anche l'impressione che i diaconi abbandonassero la celebrazione centrale subito dopo la comunione, al fine di consegnare i doni in città la stessa domenica. Sarebbe stato quasi impossibile visitare in poche ore tutti gli assenti nelle loro case. Per questo motivo convince di più l'ipotesi che i diaconi si recassero in luoghi stabiliti, dove i fedeli erano stati riuniti in una certa qual misura per una celebrazione della comunione.

Una tale ricostruzione della liturgia urbana per il II secolo non è così insensata come appare a prima vista. Poiché all'inizio del V secolo, nel contesto della messa episcopale della domenica, a Roma ed in altre città (ad esempio in Gubbio) veniva praticato il rito del *fermentum*. E cioè gli accoliti portavano l'Eucaristia dalla messa vescovile centrale alle chiese titolari gestite dai presbiteri, dove i fedeli si erano riuniti per il culto. In questo modo doveva essere dimostrata l'unità della chiesa episcopale⁸⁴. Ai sacerdoti dei titoli romani era quindi severamente vietato celebrare indipendentemente di domenica l'Eucaristia; essi dovevano attendere il *fermentum*⁸⁵. Senz'altro si ha l'impressione che qui ci si

⁸¹ Per Eucaristia come μέθος vedi Eusebio, *Hist. eccl.* 6,43,18 (SC 41, p. 158).

⁸² Cfr. LAMPE 1987, p. 315. Ambrogio, *Exh. virg.* 1,1 (PL 16, col. 336A). Vedi soprattutto PETERSON 1959.

⁸³ Ireneo in Eusebio, *Hist. eccl.* 5,24,15 (SC 41, p. 71) conosce la tradizione da (papa) Vittore (189-199?) e dai suoi predecessori. Vedi anche PAXTON 2004, p. 84.

⁸⁴ Innocenzo, *Ep. Ad Decent.* 8 (FC 58,2, p. 496).

⁸⁵ SAXER 1989, pp. 924-930.

sia tenacemente attenuti ad una prassi le cui radici risalgono fino al II secolo. In quest'ottica, è degno di nota il fatto che nella celebrazione dell'Eucaristia domenicale di Giustino officino solo il "preposto" e (più) diaconi. Di presbiteri non si parla, ma non c'è dubbio che a Roma ve ne fossero e certamente erano presenti alla celebrazione eucaristica del "preposto". Ma il rito della partecipazione del cibo lascia anche pensare all'eventualità che alcuni presbiteri celebrassero in forma decentrata, raggiunti poi dai diaconi che portavano l'Eucaristia⁸⁶. Questi servizi di culto non erano effettivamente celebrazioni eucaristiche, altrimenti non avrebbero trasportato lì parte del cibo eucaristico. L'intera procedura era controllata dal vescovo. Le assemblee decentrate non costituivano dunque istituzioni indipendenti e senz'altro non lasciano desumere l'esistenza né di chiese domestiche autonome né certamente distinte aule di culto. In ogni caso, sembra valere il principio che a Roma possa esservi solo un'Eucaristia e un altare.

A questo punto deve essere citato il noto passo degli atti processuali di Giustino (165 ca.), che è stato giustiziato a Roma. Essi sono particolarmente interessanti perché il prefetto urbano Rustico interroga Giustino in merito ai luoghi di riunione dei cristiani e lui nella sua risposta parla esplicitamente della capitale. Il problema degli atti è però che essi sono disponibili in tre diverse stesure. Le versioni A e B, entrambe rilevanti in questa sede, differiscono in modo significativo. La lezione più breve A è considerata la più autentica⁸⁷, ma, come probabilmente anche la B, si data soltanto al III secolo⁸⁸. Gli Atti dunque possono essere presi in considerazione per il Giustino storico solo con grande cautela. Nella lezione più breve A si dice:

"il prefetto Rustico domandò: 'dove vi riunite?'. Rispose Giustino: 'Dove ciascuno vuole o può. Credi forse che sia possibile riunirci tutti nello stesso luogo (κατὰ τὸ αὐτὸ)?'. Il prefetto Rustico domandò: 'Suvvia dove vi riunite? In quale posto?'. Rispose Giustino: 'Da che sono tornato per la seconda volta nella città dei Romani, io abito sopra i bagni di Martino, e non conosco nessun altro luogo di riunione se non quello. Se qualcuno voleva venire a trovarmi, lo mettevo a parte dei principi della verità'"⁸⁹.

Il testo non offre nessun indizio sul fatto che si parli di luoghi di culto⁹⁰. Prima, il cosmopolita Giustino, che conosce Palestina, Asia Minore e Italia, riferisce la domanda del prefetto a tut-

⁸⁶ NAUTIN 1982, pp. 518-519. Cfr. LAMPE 1987, p. 324.

⁸⁷ BASTIAENSEN 1995, p. 49. Diversamente MONACI CASTAGNO 2010, p. 44.

⁸⁸ BISBEE 1988, pp. 95-118.

⁸⁹ *Acta Iustini* 3,1-3 (BASTIAENSEN 1995, p. 54 [con traduzione italiana]).

⁹⁰ BASTIAENSEN 1995, p. 394.

to il mondo – dopo parla del suo trasferimento a Roma – e ritiene impossibile che tutti i cristiani si riuniscano nello stesso luogo. Probabilmente in questo passo fa riferimento a luoghi di culto, ma qui non interessa. Importante è solo che il luogo di riunione dipenda ovviamente per ogni cristiano dalla città o regione in cui abita o vuole stare per qualche tempo. Poi, Giustino concede che, da quando lui stesso si è trasferito a Roma, conosce soltanto la sua scuola sopra i bagni di Martino come luogo di riunione. Qui definitivamente non parla di luogo di culto, ma della sua scuola filosofica, dove insegna i principi della verità. Il filosofo ha così raggiunto il suo scopo, di non tradire nessun altro cristiano, senza escludere che a Roma, come in tutte le altre città vi fosse un luogo di culto centrale.

La stesura intermedia, più lunga B riporta:

“Il prefetto Rustico domandò: ‘Dove vi riunite?’. Rispose Giustino: ‘Dove ciascuno vuole o può. Credi forse che ci riuniamo tutti nello stesso luogo? *Ebbene non è così. Perché il Dio dei cristiani non può essere circoscritto in un luogo, ma, invisibile, colma il cielo e la terra e viene ovunque adorato e lodato dai fedeli*’. Il prefetto Rustico disse: ‘Dimmi dove vi incontrate o in quale luogo raduni i tuoi discepoli?’ Giustino rispose: ‘Io mi trattengo tutto il tempo sopra i bagni di Timotino, che appartengono a un certo Martino, da quando mi trovo nella città di Roma per la seconda volta. Io non conosco nessun altro punto d’incontro eccetto quello. E se qualcuno volesse venire da me, io lo faccio partecipe degli insegnamenti della verità’”⁹¹.

Qui l’interrogatorio è notevolmente ampliato rispetto alla versione A. Adesso la prima parte si riferisce chiaramente alle assemblee per il culto, dove i cristiani adorano e lodano Dio. Peter Lampe vede con ciò confermata la sua tesi riguardo la presenza di numerose chiese domestiche indipendenti a Roma⁹². Ma non è vero, perché anche la prima parte della versione B si riferisce ai numerosi luoghi di culto in tutto il mondo, mentre Giustino nella seconda parte si limita a Roma; qui invece non parla di luoghi di culto, ma soltanto della sua scuola di filosofia. Riguardo la pluralità di luoghi di culto, la Chiesa universale, al contrario del giudaismo, non ne riconosce uno centrale, ma celebra l’Eucaristia in tutti i paesi. In altri passi della sua opera letteraria, citando Malachia 1.11, Giustino rivolge l’attenzione a questa sorta di contrapposizione tra culto giudaico e culto cristiano, tra centralismo e universalismo⁹³.

⁹¹ *Acta Iustini* 3,1-3 (KRÜGER, RUHBACH 1965, p. 16).

⁹² LAMPE 1987, p. 317.

⁹³ Giustino, *Dial.* 41,2-3 (MARCOVICH 1997, p. 138); 116,3-117,2 (MARCOVICH 1997, pp. 270-271).

Tali argomentazioni, nella versione più lunga, suonano come polemica religiosa ed hanno lo stesso tenore di quanto si legge in Porfirio († inizio IV sec. a Roma), delatore dei cristiani romani. Questi era irritato dal fatto che i cristiani costruissero case molto grandi (οἰκοί), vale a dire chiese simili ai templi pagani, per pregare lì invece che nelle loro case, dato che Dio ascolta ovunque le preghiere⁹⁴. Porfirio parla di “case” al plurale, ma generalizza; può anche darsi che a Roma ci fosse una sola grande chiesa, quella del vescovo. Porfirio raccoglie la polemica cristiana di un certo Minucio Felice contro i templi pagani e ribalta la situazione⁹⁵. Minucio Felice intendeva infatti che i cristiani non costruiscono templi come i pagani, perché Dio è ovunque e conosce i pensieri degli uomini. In ultima analisi, tutto il mondo è “casa” (*domus*) di Dio⁹⁶. Porfirio usa precisamente questo argomento contro gli stessi cristiani, dicendo che essi adesso costruiscono persino il proprio “tempio”. È quindi ipotizzabile che la versione più lunga degli atti di Giustino sia stata redatta nell’atmosfera della polemica religiosa di Roma nel III secolo più che nel II secolo.

Se si presta fede alla lezione più breve degli Atti di Giustino, ogni difficoltà cade e non c’è nessuna contraddizione tra l’Apologia e gli atti. La scelta della versione più breve A non è solo consigliata metodologicamente, ma questa è anche la versione più probabile di un interrogatorio. Ma anche se si considerasse autentica la recensione più lunga B, la tesi di Lampe non potrebbe trovare in essa una conferma convincente.

Per ultimo si può citare un testo redatto all’incirca nel 220-250, il quale, riferendosi ad Antiochia, afferma che il più ricco e potente della città aveva fatto consacrare come chiesa l’enorme basilica della sua abitazione privata, nella quale il popolo della città aveva disposto una cattedra per Pietro, per ascoltare i suoi sermoni⁹⁷. Se questo scenario riflette la situazione del III secolo – e sembrano indicarlo anche le situazioni sopra descritte per Circa e Abthugni – ad Antiochia c’era quindi la chiesa vescovile come (unico) luogo di culto di tutta la comunità della città. Ma se questo è plausibile per la capitale siriana, non dovrebbe sorprendere una situazione simile a Roma.

A favore dell’assoluta unità della celebrazione del culto vescovile dei cristiani romani parla anche la circostanza che all’inizio del IV secolo l’imperatore Costantino abbia fatto costruire all’in-

⁹⁴ Porfirio, Framm. 76 (HARNACK 1916, p. 93).

⁹⁵ Minucio Felice, *Oct.* 32,1-9 (CSEL 2, 45-47).

⁹⁶ Minucio Felice, *Oct.* 33,1 (CSEL 2, p. 47).

⁹⁷ Pseudo-Clemente, *Rec.* 10,71,2 (GCS Pseudo-Clemente 2, p. 371).

terno della città di Roma come luogo di culto pubblico solamente la Basilica episcopale Lateranense⁹⁸, di dimensioni tali da poter offrire senza dubbio posto a tutta la comunità cristiana. La gigantesca basilica Lateranense è addirittura la manifestazione della volontà del vescovo di Roma, quale unico capo di tutta la comunità cristiana di Roma. Tale unità del cristianesimo romano sotto la guida del vescovo si manifestava ovviamente da secoli nell'unità del luogo di culto o almeno nella evidente predominanza della chiesa madre.

Colpisce il fatto che Costantino non abbia costruito altre chiese nel centro città o ristrutturato vecchi edifici, ma piuttosto abbia fatto erigere basiliche in onore dei martiri presso le catacombe, come se all'interno della città vi fosse e vi dovesse essere una sola, unica, chiesa, vale a dire quella del vescovo, mentre per la loro natura particolare, potevano esistere molteplici chiese di martiri. A tal riguardo, vale la pena notare che, con ogni probabilità, dalla metà del III secolo a Roma è stato redatto un calendario dei martiri, il cui unico significato plausibile è che i vescovi, in determinati giorni dell'anno, visitassero le tombe dei martiri e dei vescovi che si trovavano tutte nei cimiteri fuori dalle porte della città⁹⁹. Le catacombe erano quindi già legittimate – oltre la presunta chiesa episcopale urbana – come luoghi di culto episcopale, in quanto Costantino vi costruì le grandi basiliche. D'altra parte, sembra che nel centro della città, accanto alla chiesa episcopale, non vi fossero ulteriori luoghi di celebrazione episcopale, in modo che non si potesse fondare nessuna chiesa decentrata e Costantino si era limitato alla costruzione di una nuova chiesa episcopale. Solo nel V secolo si hanno i primi segnali di sporadiche celebrazioni del vescovo in area urbana al di fuori della cattedrale¹⁰⁰. Sembra quindi che non sia un caso che le chiese del centro città, le cosiddette chiese titolari, fossero collegate con la liturgia stazionale papale. Il numero delle chiese si è moltiplicato solo quando il vescovo le ha legittimate come luoghi di celebrazione eucaristica.

⁹⁸ Con l'eccezione della vicina chiesa palaziale di S. Croce in Gerusalemme.

⁹⁹ HEID 2014, pp. 229-232.

¹⁰⁰ BALDOVIN 1987, p.147.

4. L'UNITÀ NELLE OPERE ASSISTENZIALI URBANE

Anche a Roma, come in ogni altro luogo, i vescovi avevano certamente la responsabilità dell'assistenza a stranieri, bisognosi e vedove. Nello specifico, Giustino enumera gli orfani, le vedove, i malati, i bisognosi, i carcerati ed i forestieri¹⁰¹. La centralizzazione della carità nella sede del "preposto" si spiega attraverso il contesto culturale del tempo. Secondo Giustino, l'assemblea di culto domenicale era il luogo della colletta caritativa¹⁰². Culto e carità formavano un'unità inscindibile¹⁰³. Non è questa la sede per determinare se ciò avvenisse per motivi pratici o teologici. In ogni caso, venivano raccolti i doni durante il culto a sostegno dei cristiani bisognosi. Allo stesso tempo, vanno distinti i doni dalle offerte in denaro (*oblaciones* e *stipes*)¹⁰⁴. Giustino dice esplicitamente che i beni devono essere raccolti tutti insieme, prima di essere distribuiti ai bisognosi¹⁰⁵. Tutta i doni e le offerte in denaro non solo confluivano nelle mani del "preposto", ma venivano da lui anche amministrati. Perché egli assegnava i doni ai bisognosi a propria discrezione, al di fuori del servizio di culto¹⁰⁶. Se quindi Roma conosceva effettivamente una sola celebrazione domenicale centrale, allora, in considerazione delle dimensioni della città, ad essa corrispondeva una significativa concentrazione di potere nelle mani del "preposto". In effetti, intorno al 170 il presbitero dirigente o vescovo Soter aveva accumulato una fortuna tale da poter anche sostenere altre chiese locali, i cristiani nelle miniere e i cristiani in viaggio verso Roma¹⁰⁷.

Il "preposto" quindi raccoglieva e distribuiva il denaro. Ciò ha portato a volte a cospicue donazioni. Così nel 140 il facoltoso armatore Marcione offriva "alla Chiesa romana" 200.000 sesterzi¹⁰⁸. Se, come pensa Peter Lampe, la Chiesa di Roma fosse stata costituita allora da chiese domestiche autonome, con casse indipendenti¹⁰⁹, Marcione avrebbe dovuto effettivamente dare il denaro ad

¹⁰¹ Giustino, *Apol.* 1, 67,7 (SC 507, p. 310).

¹⁰² Giustino, *Apol.* 1, 67,6 (SC 507, p.310). Ancora all'inizio del IV secolo, i doni di tutte le sette regioni ecclesiastiche della città vengono raccolti sui sette altari della Basilica Lateranense durante la celebrazione liturgica episcopale.

¹⁰³ SCHWER 1950, col. 695; KLINGENBERG 2004, coll. 1052. 1054.

¹⁰⁴ KLINGENBERG 2004, coll. 1054-1059. Giustino parla di *stipes*, ma presuppone indubbiamente anche le *oblaciones*.

¹⁰⁵ Giustino, *Apol.* 1, 14,2 (SC 507, p. 164).

¹⁰⁶ Giustino, *Apol.* 1, 67,6-7 (SC 507, p. 310).

¹⁰⁷ Eusebio, *Hist. eccl.* 4,23,10 (SC 31, p. 205).

¹⁰⁸ Tertulliano, *Praescr.* 30,2 (SC 46, p. 127). LAMPE 1987, pp. 207-208 presenta esempi per il valore d'acquisto di 200.000 sesterzi.

¹⁰⁹ LAMPE 1987, p. 338.

una chiesa domestica e non “alla Chiesa romana”. Ma questo caso non si è dato, perché evidentemente non esistevano tali chiese domestiche. Una gestione centralizzata dei fondi della Chiesa romana è confermata anche dal fatto che, qualche anno dopo, Marcione fu rimborsato del suo denaro¹¹⁰.

L'assistenza della comunità, e non del privato, ai poveri ha reso il cristianesimo non solo immediatamente ricco, ma gli è valsa anche una straordinaria esperienza di gestione. Questo dato forse non può essere considerato valido ovunque, ma sicuramente lo è a Roma. La gestione centrale, che si doveva pianificare sempre su base settimanale, da domenica a domenica, richiedeva magazzini e sedi amministrative così come anche un sistema di contabilità affidabile (registro dei beneficiari dell'assistenza) e una logistica. Se i diaconi, come già detto, consegnavano di domenica l'Eucaristia in città, ugualmente si può immaginare che la distribuzione dei doni ai bisognosi durante la settimana fosse responsabilità dei diaconi¹¹¹. In realtà, il “Pastore di Erma”, intorno al 140-150, conferma che era compito dei diaconi sostenere le vedove e gli orfani. La gestione dei beni era tuttavia correlata anche al rischio dell'arricchimento personale¹¹² e comunque, non a caso, i diaconi avanzavano fino ai livelli dei più importanti funzionari amministrativi della curia romana.

Si può qui sollevare la questione della mescolanza e della coesione sociale della comunità romana. Perché se ci fosse stata una sola celebrazione centrale a Roma e se in quella occasione anche l'attività caritativa della Chiesa avesse avuto il suo „Sitz im Leben“, sarebbe chiaro allora che tutte le classi sociali si sarebbero incrociate e mescolate in presenza del vescovo. È certamente possibile che nei quartieri di Roma ci fossero particolari concentrazioni etniche e sociali nella popolazione cristiana, come Peter Lampe suggerisce, ma non ci sono prove di “parrocchie” etnicamente e socialmente differenziate nei singoli quartieri urbani.

A differenza del modello marxista, secondo il quale un cristianesimo proletario sarebbe asceso ai ceti superiori solo gradualmente¹¹³, sembra più probabile poter parlare di un cristianesimo urbano socialmente misto¹¹⁴. Quando Giustino riferisce che le au-

¹¹⁰ HARNACK 1985, pp. 25-26, 17*. Il dato che al tempo di Marcione la Chiesa romana fosse guidata da presbiteri deve senz'altro essere accordato con una amministrazione centrale.

¹¹¹ Cfr. Atti 6,1-2: i diaconi si occupano dell'assistenza quotidiana alle vedove.

¹¹² *Past. Herm.* 103,2 (SC 53², p. 342); cfr. 104,2 (p. 346).

¹¹³ Così ancora CLAUSSEN 2010, pp. 27-28.

¹¹⁴ Cfr. SCHÖLLGEN 1988, p. 74 e WHITE 1999, p. 142: la rappresentazione di una Chiesa del sottoproletariato è obsoleta; SCHÖLLGEN 1989, pp. 37-39. LAMPE

torità torturavano gli schiavi domestici dei cristiani, per estorcere loro dichiarazioni sul culto¹¹⁵, si presuppone che gli schiavi di casa prendessero parte, con i loro padroni cristiani, alla medesima celebrazione. Per Roma, questa corrisponderebbe alla celebrazione centrale collettiva. Essa doveva attirare soprattutto i più benestanti, insieme ai membri della famiglia e della casa, perché qui erano in grado di mostrare la loro generosità sotto forma di ricche offerte, che venivano consegnate in presenza del "preposto" e dei suoi diaconi. Ma nella liturgia domenicale collettiva trovavano il loro posto non solo i benestanti, in qualità di donatori, ma anche i poveri in quanto destinatari dei doni. I bisognosi arrivavano per manifestare la loro esigenza di un sostegno e per essere inseriti nel relativo registro. Questo fatto ha portato cristiani appartenenti a diverse classi sociali a ritrovarsi uniti nella celebrazione dell'offerta¹¹⁶.

Cento anni più tardi abbiamo una visione più chiara della struttura unitaria della chiesa episcopale e dell'organizzazione della carità a Roma. In una celebre nota il vescovo Cornelio (251-253) scrisse che la Chiesa di Roma aveva un vescovo (lui medesimo), 46 presbiteri, 7 diaconi, 7 suddiaconi, 42 accoliti, 52 esorcisti, lettori e ostiari e oltre 1500 vedove e "bisognosi"¹¹⁷. Dalle aspettative dirigenziali dello scrivente emerge che chierici e persone qui elencati dipendono dal vescovo per le loro esigenze di mantenimento. Il numero di 1500 vedove e "bisognosi" non è certamente il risultato di una semplice stima, ma corrisponde ai dati dei registri. I chierici in particolare, naturalmente, erano sul libro paga del vescovo¹¹⁸.

Attira l'attenzione il numero sette dei diaconi e dei suddiaconi¹¹⁹. Questa scelta dei sette diaconi potrebbe derivare dagli Atti degli apostoli (Atti 6,3) e poiché non si volle superare questo numero, pur essendo necessari più diaconi, gli si affiancarono nel tempo sette suddiaconi. Ma è più probabile che le sette regioni

1987 ha raccolto sufficiente materiale sull'eterogeneità sociale della comunità. Per una testimonianza tarda per Roma vedi Leone, *Serm.* 89,6 (CCL 138A, 555): *ut essent in Ecclesia et sancti pauperes et divites boni, qui invicem sibi ex ipsa diversitate prodessent, cum ad aeterna et incorrupta praemia promerenda Deo gratias agerent accipientes, et Deo gratias agerent largientes.*

¹¹⁵ Giustino, *Apol.* 2, 12,4 (SC 507, p. 356).

¹¹⁶ Costantino, *Or. ad coetum sanctorum* 12,5 (FC 55, p. 174): l'Eucaristia era associata ai pasti per bisognosi e stranieri.

¹¹⁷ Eusebio, *Hist. eccl.* 6,43,11 (SC 41, p. 156).

¹¹⁸ Cfr. FC 58,1, p. 59, nota 15.

¹¹⁹ In ogni caso *Lib. Pont.* 25 (DUCHESNE 1886, p. 155) Sisto II (257-258) subisce il martirio con i suoi sette diaconi. Cypr., *Ep.* 80,1 (CSEL 3,2, p. 840) parla di quattro diaconi, uccisi con Sisto presso le catacombe (di Callisto).

ecclesiastiche, istituite a Roma al più tardi nella prima metà del III secolo a imitazione delle precedenti quattordici regioni augustee, abbiano determinato da parte del vescovo l'assegnazione di sette diaconi responsabili¹²⁰. Si potrebbe dunque essere giunti ad una distribuzione regionale dell'assistenza ecclesiastica ai poveri, in modo che i diaconi, nelle rispettive aree urbane e in specifici luoghi di riunione seguissero all'incirca 200 bisognosi ciascuno. Ma il dato non è certo. C'è l'esempio del complesso episcopale di Cirta, che accanto ad un *triclinium* e ad una biblioteca disponeva anche di numerosi magazzini per l'attività caritativa del vescovo¹²¹. Qui perdura ancora all'inizio del IV secolo l'amministrazione e lo stoccaggio centralizzato dei beni nel palazzo vescovile. Per lo meno la raccolta delle donazioni si svolgeva in forma centralizzata, molto probabilmente durante la celebrazione episcopale. Nella stessa epoca bisogna pensare una situazione simile anche per Roma. L'imperatore Costantino donò alla Basilica Lateranense sette altari laterali d'argento, che svolgevano evidentemente questa funzione: i fedeli, ordinati secondo le sette regioni ecclesiastiche urbane, vi deponevano i doni per i poveri. Così come, in precedenza, i doni a Roma venivano raccolti tutti insieme durante la liturgia episcopale, e solo in seguito distribuiti.

STEFAN HEID

¹²⁰ SAXER 1989, p. 919. Comunque Fabiano (236-250) avrebbe istituito sette regioni ecclesiastiche con a capo sette diaconi; *Lib. Pont.* 21 (DUCHESNE 1886, p. 148).

¹²¹ DUVAL 2000, pp. 359, 361, 413-420.

BIBLIOGRAFIA

- BALDOVIN 1987 = J. F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Worship*, Roma 1987.
- BARTELINK 1971 = G. J. M. BARTELINK, "Maison de prière" comme dénomination de l'église entant qu'édifice, en particulier chez Eusèbe de Césarée, in *Revue des Études Grecques*, 84 (1971), pp. 101-118.
- BISBEE 1988 = G. A. BISBEE, *Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii*, Philadelphia 1988.
- BOGUNIOWSKI 1987 = J. BOGUNIOWSKI, *Domus Ecclesiae. Der Ort der Eucharistiefeier in den ersten Jahrhunderten*, Diss. Rom, Kraków 1987.
- BRADSHAW 2014 = P. F. BRADSHAW, *What do we really know about the earliest roman liturgy?*, in *Studia Patristica*, 71 (2014), pp. 7-19.
- CANTINO WATAGHIN 2014 = G. CANTINO WATAGHIN, *Domus Ecclesiae, Domus orationis, Domus Dei. La Chiesa, luogo della comunità, luogo dell'istituzione*, in *Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, 61 (2014), pp. 565-604.
- CLARKE 2014 = J. R. CLARKE, *Domus/Single Family House*, in R. B. ULRICH, C. K. QUENEMOEN (ed.), *A Companion to Roman Architecture*, Oxford 2014, pp. 342-362.
- CLAUSSEN 2010 = J. H. CLAUSSEN, *Gottes Häuser oder Die Kunst, Kirchen zu bauen und zu verstehen*, München 2010.
- CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*.
- DE BLAAUW 2008 = S. DE BLAAUW, *Kultgebäude (Kirchenbau)*, in *RAC*, XXII (2008), coll. 227-393.
- DUCHESNE 1886 = L. DUCHESNE (ed.), *Le Liber Pontificalis*, vol. 1, Paris 1886.
- DUVAL 2000 = Y. DUVAL, *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persécution*, Paris 2000.
- ERLEMANN 2012 = K. ERLEMANN, *Antiochia und der Hebräerbrief. Eine Milieustudie*, in R. VON BENDEMANN, M. TIWALD (ed.), *Das frühe Christentum und die Stadt*, Stuttgart 2012, pp. 114-127.
- FC = *Fontes Christiani*.
- FRANK 1996 = K. S. FRANK, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche*, Paderborn e al. 1996.
- GCS = *Die griechischen christlichen Schriftsteller*.
- HARNACK 1916 = A. HARNACK (ed.), *Porphyrius „Gegen die Christen“*, Berlin 1916.
- HARNACK 1924 = A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924.
- HARNACK 1985 = A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt 1985.
- HEID 2014 = CHR. GNILKA, St. HEID, R. RIESNER, *La morte e il sepolcro di Pietro*, Città del Vaticano 2014.

- HEID 2015 = ST. HEID, *Der christliche Altar im Hebräerbrief*, in G. AUGUSTIN, M. SCHULZE (ed.), *Freude an Gott. Auf dem Weg zu einem lebendigen Glauben*, vol. 1, Freiburg i.Br. e al. 2015, pp. 409-421.
- KLINGENBERG 2004 = G. KLINGENBERG, *Kirchengut*, in *RAC*, XX (2004), coll. 1023-1099.
- KLUG 2014 = ST. KLUG, *Alexandria und Rom. Die Geschichte der Beziehungen zweiter Kirchen in der Antike*, Münster 2014.
- KOCH 2013 = D.-A. KOCH, *Geschichte des Urchristentums*, Göttingen 2013.
- KOLB 1995 = F. KOLB, *Rom. Die Geschichte der Stadt in der Antike*, München 1995.
- KRÜGER, RUHBACH 1965 = G. KRÜGER, G. RUHBACH (ed.), *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen 1965.
- LAMPE 1987 = P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen 1987.
- LIETZMANN 1921 = H. LIETZMANN (ed.), *Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe zu den Evangelien*, Bonn 1921.
- MARCOVICH 1997 = M. MARCOVICH (ed.), *Iustini martyris Dialogus cum Tryphone*, Berlin, New York 1997.
- METZGER 1998 = M. METZGER, *Geschichte der Liturgie*, Paderborn e al. 1998.
- MONACI CASTAGNO 2010 = A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica*, Brescia 2010.
- NAUTIN 1982 = P. NAUTIN, *Le rite du "fermentum" dans les églises urbaines de Rome*, in *Ephemerides Liturgicae*, 96 (1982), pp. 510-522.
- NESTORI 1999 = A. NESTORI, *Riflessioni sul luogo di culto cristiano precostantiniano*, in *RACr*, 75 (1999), pp. 695-709.
- PAXTON 2004 = N. PAXTON, *The eucharistic bread. Breaking and commingling in early Christian Rome*, in *Downside Review*, 122 (2004), pp. 79-93.
- PETERSON 1959 = E. PETERSON, *MEPIC. Hostienpartikel und Opferanteil*, in E. PETERSON., *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Freiburg i.Br. 1959, pp. 97-106.
- PIETRI 1997 = CH. PIETRI, *Recherches sur les domus ecclesiae*, in CH. PIETRI, *Christiana Respublica*, vol. 1, Rome 1997, pp. 127-145.
- PL = *Patrologia Latina*.
- RORDORF 1964 = W. RORDORF, *Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?*, in *ZNW*, 55 (1964), pp. 110-128.
- SAXER 1989 = V. SAXER, *L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain. L'exemple de Rome dans l'Antiquité et le Haut Moyen Age*, in *Actes du XI^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne*, vol. 2, Città del Vaticano 1989, pp. 917-1033.
- SAXER 2003 = V. SAXER, *Die Organisation der nachapostolischen Gemeinden (70-180)*, in *Die Geschichte des Christentums*, vol. 1, Freiburg i.Br. e al. 2003, pp. 269-339.
- SC = *Sources Chrétiennes*.
- SCHÖLLGEN 1988 = G. SCHÖLLGEN, *Hausgemeinden, ΟΙΚΟΣ-Ekklesiologie und monarchischer Episkopat*, in *JbAChr*, 31 (1988), pp. 74-90.

- SCHÖLLGEN 1989 = G. SCHÖLLGEN, *Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte. Einwände gegen Peter Lampes Buch „Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten“*, in *JbAChr*, 32 (1989), pp. 23-40.
- SCHWER 1950 = W. SCHWER, *Armenpflege*, in *RAC*, I (1950), coll. 689-698.
- VOELKL 1953 = L. VOELKL, *Die konstantinischen Kirchenbauten nach Eusebius*, in *RACr*, 29 (1953), pp. 49-66, 187-206.
- VORHOLT 2012 = R. VORHOLT, *Alle Wege führen nach Rom. Die Hauptstadt im Blickfeld des Paulus*, in R. VON BENDEMANN, M. TIWALD (ed.), *Das frühe Christentum und die Stadt*, Stuttgart 2012, pp. 208-218.
- WEIDEMANN 2014 = H.-U. WEIDEMANN, *Taufe und Mahlgemeinschaft*, Tübingen 2014.
- WHITE 1999 = L. M. WHITE, *The social origins of Christian architecture*, vol. 1, Valley Forge/PA 1999.
- ZIEGLER 2007 = M. ZIEGLER, *Successio. Die Vorsteher der stadtrömischen Christengemeinde in den ersten beiden Jahrhunderten*, Bonn 2007.

Riassunto

Questo articolo tratta della Roma pre-Costantiniana. Si vuole qui dimostrare che nonostante le dimensioni della città, non vi sono argomenti validi per parlare di un cristianesimo decentrato o frammentato in “chiese domestiche”. Il concetto di *domus ecclesiae* è dunque problematico, perché viene spesso associato a specifiche definizioni sociali ed architettoniche, senza che vi siano fonti adeguatamente documentate. L’analisi delle testimonianze archeologiche e letterarie delinea invece, per Roma, una comunità cittadina che sin dall’inizio si considerava come un’unica chiesa locale e si raccoglieva in una celebrazione liturgica centrale. Da questo culto centralizzato si è sviluppata, probabilmente sotto la guida del vescovo, una Pastorale delle regioni urbane.

Abstract

This paper deals with the pre-Constantinian Rome. It wants to show that in spite of the city’s dimensions, there are no valid reasons for talking about a Christianity which was decentered or fragmented in “house churches”. This means that the idea of *domus ecclesiae* is problematic, because it is often associated with specific social and architectural definitions in spite of the lack of sufficiently documented sources. The analysis of archaeological and literary sources outlines instead, for Rome, an urban community which from the beginning saw itself as one local Church and which gathered in one central liturgical celebration. From this centralized cult developed a pastoral organization of the urban regions, probably under the direction of the bishop.