

Rafael Aguirre

Dal movimento di Gesù alla chiesa cristiana

Il movimento di Gesù ebbe sviluppi plurali e molto vari, a volte in conflitto tra loro. In questa esposizione, mi concentrerò su una linea della sua evoluzione – che potremmo denominare preponderantemente ellenocristiana o paganocristiana – che è quella che ha avuto maggiore influsso sulla versione occidentale del cristianesimo. Il mio approccio sarà interdisciplinare, combinando l'esegesi dei testi, l'archeologia, i riferimenti alle scienze sociali e alla storia sociale. Mi baso fondamentalmente sul mio primo libro citato sotto nella bibliografia (Aguirre 1998). Lo farò in modo molto schematico, senza pretendere di giustificare tutte le mie affermazioni – cosciente che in qualche caso avanzo ipotesi assai discutibili –, ma con l'intenzione di presentare modestamente una prospettiva da sottoporre alla discussione e al confronto. Per rendere più agevole la comprensione della mia esposizione, presenterò una serie di punti correlati in successione.

I. RELIGIONE POLITICA E RELIGIONE DOMESTICA.

Nel mondo mediterraneo del secolo I la religione non era un'attività autonoma e indipendente, come nelle società laiche e secolarizzate, ma era inserita, come la stessa economia, in due grandi sfere di esperienza: quella politica e quella domestica (Malina). Per questo si può parlare di una religione politica, della *polis*, dei culti ufficiali; e di una religione domestica, della *oikos*/«domus», che era molto vivace e che con le sue cerimonie e i suoi riti accompagnava tutta la vita del gruppo familiare. Troviamo la religione politica e quella domestica in Grecia, a Roma e – con caratteristiche peculiari – nel popolo ebraico.

L'annuncio di Gesù del Regno di Dio, come indica la stessa terminologia, è una religione politica. Si indirizza a tutto Israele e promuove e annuncia una trasformazione radicale della sua vita collettiva.

Intorno a Gesù incontriamo un movimento popolare intragiudeo di rinnovamento, che ha certe somiglianze con altri movimenti 'profetici' del tempo (Horsley-Hanson; Stegemann-Stegemann, 227-57). In essi si rinviene, innanzitutto, la presenza di un leader che gode di una grande autorevolezza, che trova una notevole eco popolare, che suscita fervide speranze di cambiamento sociale e che provoca l'intervento delle autorità per por fine a un movimento considerato pericoloso (Aguirre 1998, 36-42).

È importante rilevare il carattere *inclusivista* del movimento di Gesù (si rivolge a tutti, «accoglie i peccatori e mangia con loro») e non-esclusivista o elitista come altri movimenti giudaici (farisei, esseni).

Due domande si impongono: (1) perché il movimento di Gesù, a differenza di altri che scomparvero dopo la morte del loro leader, sopravvisse e si sviluppò? (2) Come avvenne che il movimento giudaico di Gesù diede origine al "cristianesimo", come realtà teologicamente e sociologicamente differenziata dal giudaismo?

II. CHIESA DOMESTICA, «DOMUS ECCLESIA», κατ' οἶκον ἐκκλησία.

I seguaci di Gesù, dopo la sua crocifissione, si riunivano «nelle case». Così accadeva tra i giudei messianici di Gerusalemme (At 2,46; 5,42) e tra le comunità paoline della diaspora (1Cor 16,19; Fm 2; Col 4,15). Possiamo pensare all'utilizzazione della casa di un qualche membro della comunità di larghe disponibilità, che avrebbe funto da patrono, ma anche a riunioni in luoghi molto modesti nelle «insulae» o nelle «tabernae». Quest'uso non presupponeva trasformazione architettonica e non ci sono relitti archeologici diretti di questa fase.

Anche le sinagoghe giudaiche della diaspora e alcuni «collegia» si riunivano nelle case, e non in edifici speciali (White I, 26-100).

Vi è però una differenza notevole tra i gruppi di Gesù messia, composti esclusivamente da giudei, che aspettavano a Gerusalemme il prossimo ritorno del Figlio dell'uomo – che certamente, come altri gruppi giudaici, avevano le loro riunioni, ma che contemporaneamente frequentavano i luoghi degli altri giudei (per esempio il Tempio: At 2,46), in quanto pretendevano di conquistare tutto Israele alla propria causa – e i gruppi del Signore Resuscitato della diaspora, composti da giudei e gentili, per i quali le riunioni "nelle case" assunsero ben presto le caratteristiche di una religione domestica.

III. DALLA RELIGIONE POLITICA ALLA RELIGIONE DOMESTICA.

La casa era la struttura-base di quella società: «è necessario parlare in primo luogo dell'amministrazione della casa, dal momento che la città è costituita di case» (Aristotele, *Politica*, I, 3, 1253b).

Paolo accetta la casa e, in principio, ritiene che chi si converte alla fede del Signore non debba rompere con la sua casa (1Cor 7,12-16), atteggiamento che – perlomeno in apparenza – è molto diverso dal radicalismo afamiliare di molte parole di Gesù (Mc 1,16-20 e par.; Mc 10,28-30 e par.; Mc 13,12 e par.); Lc 9,57-62 /Mt 8,18-22; Lc 12,51-53/Mt 10,34-36; Lc 14,26/Mt 10,37) (Guijarro).

Paolo non si rivolge all'Impero pretendendo di cambiarne le strutture. Al contrario, lo rispetta (seppure ebbe grandi conflitti con le autorità romane: cf. Fil 1,12-13). Egli reputa che si possa rimanere cristiani in qualunque situazione sociale: «Ciascuno rimanga davanti a Dio nella condizione in cui era quando fu chiamato» (1Cor 7,20.24). È un «cristianesimo possibile» (Penna), concepito perché abbia la possibilità di diffondersi. Paolo non annuncia il regno di Dio, ma il Signore Resuscitato: si passa da una religione politica a una religione domestica.

Il cristianesimo paolino tesse una rete di comunità domestiche che si diffondono, si adattano e penetrano nella società con una grande capacità di stabilire relazioni sociali, di accogliere nuovi adepti e dare loro un'identità in un'«età di angoscia» (Dodds), e di offrire aiuto materiale. Questo è un elemento-chiave per capire la diffusione del cristianesimo paolino.

IV. I CODICI DOMESTICI.

I famosi codici domestici ci portano ad entrare nella tradizione postpaolina che troviamo nel canone biblico (*Colossesi*, *Efesini*). Si tratta della corrente principale che la tradizione paolina conobbe, anche se non l'unica, e che esprime il consolidamento del cristianesimo come religione domestica.

L'accettazione della casa come realtà sociale portò all'assunzione di tutta una tradizione di filosofia morale popolare molto radicata, che si incontra dal secolo V prima dell'e.v. fino a, perlomeno, il secolo V dell'e.v., e che non è nient'altro che la legittimazione ideologica della casa patriarcale («domus»/oikos) e della «civitas»/polis che su essa si fonda.

I codici domestici trattano delle tre relazioni basilari che costituiscono la casa: quelle che ruotano attorno al «paterfamilias»/oikodespotes, centro della casa, con la moglie, i figli e gli schiavi. Con questi codici, si esorta la parte subordinata alla sottomissione (*hupotasso*). Vale

a dire, si legittima l'ordine patriarcale e, con esso, l'ordine sociale nel suo complesso. La *oikonomia* è la base della *politeia*.

Troviamo questi codici in *Colossesi*, *Efesini* e nella *Didachè* (IV, 9-11), in quest'ultimo caso in modo parziale, ma chiaro. Mi limito a menzionare l'ultimo scritto, importante per la sua antichità (sec. I) e per la sua provenienza (Siria). Nei tre casi si tratta di raccomandazioni a case cristiane. Si tratta, cioè, di «Haustafeln» e non di «Standentafeln». Si riferiscono, pertanto, alla vita delle chiese domestiche («domus ecclesia»).

Il caso emerge chiaramente nella *Lettera ai Colossesi*, nella quale il codice domestico si rintraccia in una serie di esortazioni dirette alla comunità cristiana. Facendo propri questi codici, *Colossesi* non solo accetta l'ordine patriarcale, ma addirittura lo rafforza e lo legittima teologicamente:

Αἱ γυναῖκες, ὑποτάσσεσθε τοῖς ἀνδράσιν, ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ («Voi, mogli, state sottomesse ai mariti, come si conviene nel Signore») (Col 3,18).

Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν κατὰ πάντα, τοῦτο γάρ εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ («Voi, figli, obbedite ai genitori in tutto; ciò è gradito al Signore») (Col 3,20).

Οἱ δούλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, μὴ ἐν ὀφθαλμοδοουλίᾳ ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ἐν ἀπλότῃ καρδίᾳ, φοβούμενοι τὸν κύριον («Voi, servi, sottomettetevi in tutto ai vostri padroni terreni; non servendo solo quando vi vedono, come si fa per piacere agli uomini, ma con cuore semplice temendo il Signore») (Col 3,22).

La *Lettera agli Efesini* va ancora oltre, perché la teologizzazione dei codici è più sviluppata e, pertanto, la legittimazione dell'ordine patriarcale è più accentuata. Le donne devono sottomettersi ai propri mariti ὡς τῷ κυρίῳ («come al Signore», Ef 5,22), non solo ἐν κυρίῳ («nel Signore», Col 3,18). La relazione tra l'uomo e la donna si equipara niente meno che a quella esistente tra Cristo e la Chiesa: «Come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli lo siano in tutto ai loro mariti» (Ef 5,24).

Rispetto ai figli dice: Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν ἐν κυρίῳ, τοῦτο γάρ ἐστιν δίκαιον («Figli, sottomettetevi ai vostri genitori nel Signore, perché questo è giusto», Ef 6,1). Agli schiavi: Οἱ δούλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐν ἀπλότῃ τῆς καρδίας ὑμῶν ὡς τῷ Χριστῷ («Schiavi, sottomettetevi ai vostri padroni secondo la carne con timore e tremore, con semplicità di spirito, come a Cristo», Ef 6,5; in Col 3,22 è più mite: φοβούμενοι τὸν κύριον: «temendo il Signore»).

Questo tipo di cristianesimo è una religione domestica che legittima teologicamente l'ordine della casa. Il sistema patriarcale si rafforza. Probabilmente, nella maggior parte delle case il 'patrono/padrone' («patrón») aveva una funzione di comando nella comunità. (Insieme con questa conversione di 'patroni' in leaders, ci sono anche casi, documentati un poco più tardi, di conflitti tra i 'patroni' della comunità e i responsabili della stessa).

Contemporaneamente, si pretende di infondere in queste case uno spirito nuovo, che si evidenzia anche nelle stesse aggiunte cristiane ai codici: (1) le raccomandazioni si rivolgono non solo al patriarca perché imponga la sua autorità, ma anche alla parte sottomessa, della cui responsabilità si tiene conto; (2) anche il patrono ha dei doveri corrispondenti nei confronti delle altre parti (chiaramente, non simmetrici); (3) si rafforza l'ordine patriarcale, ma, allo stesso tempo, si addolcisce, perché si sollecita il «paterfamilias» a essere benevolo e a tenere presente che, al di sopra di lui, c'è un patrono più alto, Dio (Col 4,1; Ef 6,9).

Una parola sulla controversa questione del perché le lettere postpauline facciano ricorso a questi codici morali. Vi sono due opinioni principali: quella di coloro che ritengono che essi cerchino di controbilanciare gli eccessi entusiastici provocati dal messaggio di libertà cristiana (cf. Gal 3,28) e quella di coloro che pensano che essi tentino di evitare la fuga ascetica dal mondo. In altre parole, il dilemma tra libertari spirituali – che si ritengono al di sopra di ogni legge, perché niente in sé è cattivo – e ascetici dualisti, per i quali in questo mondo non c'è niente di buono. In realtà, entrambe le spiegazioni sono più vicine tra di loro di quanto non appaia a prima vista. In effetti, i movimenti religiosi entusiastici, i millenaristi per esempio, propendono verso la trasgressione sociale come critica al vecchio mondo e come espressione del nuovo ordine al quale anelano. Il libertinismo morale e il rigorismo ascetico possono avere questa origine comune: uno sfasamento radicale rispetto alle strutture delle istituzioni e alla storia. Di fatto, entrambi i fenomeni sono presenti nel cristianesimo primitivo e perfino in una medesima comunità, a Corinto per esempio.

V. I CODICI DI STATUS.

Ci troviamo un passo più avanti nell'evoluzione. Ora siamo in presenza di norme dirette non ai membri di case omogeneamente cristiane (chiese domestiche), ma a cristiani che occupano status diversi nella città o in case che non sono cristiane. Si riutilizzano qui elementi dei codici domestici.

Il fenomeno appare con chiarezza nelle *Lettere pastorali*, ma c'è uno scritto che riflette una situazione di transizione molto interessante: la *Prima lettera di Pietro* (Balch).

È chiaro che *IPietro* prende in considerazione la possibilità di mariti (1Pt 3,1) e padroni che non sono cristiani (1Pt 2,18: se si trattasse di padroni cristiani, la lettera dovrebbe condannare i duri comportamenti che descrive). Ciò che sta a cuore al redattore è che, con il loro comportamento, i cristiani di diversi status smentiscano le critiche rivolte loro (1Pt 2,12; 3,15-16).

In *IPietro* si parla dei rapporti del padre/padrone con gli schiavi e con la moglie (1Pt 2,18 – 3,7), ma è assente il rapporto con i figli, che si tramuta in esortazione ai giovani della comunità ad essere sottomessi (*hypotagête*) agli anziani (1Pt 5,5). Vi si conferma che la chiesa non si identifica affatto con la casa/famiglia, ma che è qualcosa di più vasto.

Vi si esortano i cristiani a rispettare la realtà sociale della casa e, contemporaneamente, «a rimanere sottomessi (*hypotagête*) ad ogni istituzione umana per amore del Signore: sia al re come sovrano, sia ai governatori...» (1Pt 2,13-14). E la ragione è la stessa: mettere a tacere le critiche di coloro che accusano i cristiani di dissolvere l'ordine sociale (1Pt 2,15). È interessante notare che il rispetto verso la *oikonomia* è congiunto al rispetto della *politeia*. Ma *IPietro* ha bisogno di rendere esplicito quest'ultimo elemento, il rispetto della *politeia*, che era dato per scontato in *Efesini* e *Colossesi*. L'autore di *IPietro* vuole soffocare le critiche che le comunità cristiane dell'Asia Minore, destinatarie della *Lettera*, suscitano mano a mano che vanno crescendo (la famosa *Lettera* 10 di Plinio il Giovane a Traiano fu scritta dalla Bitinia negli anni 111-113).

Lo storico romano Tacito dice a proposito dei proseliti (pagani convertiti al giudaismo) che «la prima lezione che ricevono è disprezzare gli dei, rinunciare al proprio paese e non tenere in alcun conto i loro padri, figli e fratelli» (*Hist.*, V, 5). Si spiega così l'intento apologetico con cui si fa uso di codici domestici nel giudaismo ellenistico. *IPt* neutralizza le stesse accuse, che venivano formulate anche contro i cristiani.

Elementi dei codici domestici si trovano anche nella lettera di Ignazio di Antiochia a Policarpo di Smirne (IV-VI), ma qui essi sono diventati istruzioni al vescovo di Smirne sugli obblighi che deve inculcare ai diversi membri della Chiesa. Va da sé che non si tratta affatto di chiese domestiche, ma di chiese più vaste. La sottomissione (*ὑποτασσομένων*) che i codici domestici riferivano al padre/padrone, ora è dovuta al vescovo. L'ordine patriarcale della casa si trasferisce alla chiesa in quanto tale (cf. I, 2; IV, 1; VI, 1-2). E, dettaglio molto interessante, si utilizza un'immagine militare per descrivere la vita cristiana (II, 2).

VI. I CODICI DI STATUS NELLE LETTERE PASTORALI.

Ci troviamo di fronte ad una evoluzione della tradizione paolina della prima parte del secolo II, Queste *Lettere*, scritte in nome di Paolo, non si rivolgono alle comunità, bensì ai loro responsabili (Timoteo e Tito). È chiaro che le Chiese son cresciute e superano la dimensione domestica.

Per questo i codici che troviamo nelle *Pastorali* non intendono regolare la vita interna delle case cristiane, ma inculcano i doveri dei diversi status presenti nella comunità. Non sono codici domestici, ma codici comunitari che conservano e applicano elementi che provengono da quelli. Si esprimono le caratteristiche che devono avere il vescovo (1Tm 3,1-2) e i diaconi (3,8-13); ma anche ciò che Timoteo (cf. 6,2) deve insegnare e raccomandare alle persone dei diversi status: agli anziani e ai giovani (5,1), alle anziane e alle giovani (5,2), alle vedove (5,3-16), ai presbiteri (5,17-22) e agli schiavi (6,1-2). In *Tito* gli insegnamenti si presentano come la «sana dottrina» (Tt 2,1), un codice di doveri dei diversi status da insegnare agli anziani e le anziane (Tt 2,2-3); alle giovani («sottomesse ai mariti»: Tt 2,4-5); ai giovani (Tt 2,6); agli schiavi (sottomessi ai loro padroni»: Tt 2,9).

Se in *Colossesi* e *Efesini* si accettava la casa e si tentava di impregnarla di spirito cristiano, ora, nelle *Pastorali*, la casa patriarcale è il modello secondo il quale deve organizzarsi una chiesa che è assai cresciuta e che si definisce come «la casa di Dio» (1Tm 3,15: ἐν οἴκῳ θεοῦ [...] ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος) (Verner, 182; Brown, 51). Di conseguenza, per occupare i posti principali di direzione nella chiesa debbono essere scelti «paterfamilias» di provata capacità nel governo della propria casa («Bisogna che il vescovo sia irreprensibile, sposato una sola volta [...] Sappia dirigere bene la propria casa e abbia figli sottomessi [...] perché se uno non sa dirigere la propria casa, come potrà aver cura della Chiesa di Dio?»: 1Tm 3,2-5).

Questo processo di patriarcalizzazione implicò la progressiva scomparsa dell'importante ruolo che la donna aveva avuto nel movimento cristiano primitivo e la relegazione alle funzioni convenzionali e subordinate che le attribuiva la mentalità dominante.

In un primo momento, il cristianesimo riuscì a penetrare nelle case, ma dovette difendersi dall'accusa di essere un fermento disgregatore e dissolvente dell'ordine sociale. Le cose sono ora cambiate e le *Pastorali* rispondono alla situazione opposta: mettono in guardia dalle dottrine estranee che disturbano case cristiane e trovano un'eco particolare – come era successo al cristianesimo alle sue origini – tra le donne (2Tm 3,6; Tt 1,11).

Man mano che cresce e non è più agli occhi di nessuno un mero culto domestico, la Chiesa si vede costretta a esplicitare le sue modalità

di ingresso nella politica, il suo rapporto con la *polis*, con l'impero. Ciò che era un accenno in *IPietro*, appare con molta chiarezza nelle *Pastorali*: si chiede la sottomissione alle autorità e preghiere per loro («Ti raccomando [...] che si facciano domande, suppliche, preghiere e ringraziamenti [...] per i re e per tutti quelli che stanno al potere, perché possiamo condurre una vita calma e tranquilla con tutta pietà e dignità»: 1Tm 2,1-2; «Ricorda loro di esser sottomessi ai magistrati e alle autorità»: Tt 3,1).

Queste lettere deuteropaoline tarde proseguono una tendenza, iniziata in *Colossesi* e *Efesini*, che distingue sempre meno tra l'etica del buon cittadino e quella del buon cristiano (Sanders, 88; Koester, 302).

VII. L'EVOLUZIONE ALLA LUCE DEI DATI ARCHEOLOGICI E ARCHITETTONICI.

Finora abbiamo esaminato lo sviluppo letterario dei codici domestici, che rispondono all'evoluzione sociale e teologica delle comunità cristiane. In questo paragrafo sostengo che i dati archeologici e architettonici possono ordinarsi in un modo parallelo, sì che il decorso presentato appare più coerente (Rivas).

Il punto di partenza sta nella convinzione che le caratteristiche dei luoghi utilizzati dalle comunità cristiane per le riunioni riflettevano la loro dimensione, le loro possibilità economiche e legali, il loro rapporto con la società e la maniera di comprendere sé stesse. Possiamo distinguere tre o, forse, quattro tappe.

1. *Κατ' οἶκον ἐκκλησία*, «domus ecclesia», chiesa domestica.

I primi seguaci di Gesù, dopo la sua morte, analogamente ad altri gruppi umani (comunità giudaiche, «collegia», religioni provenienti dall'Oriente) si riunivano in case che non subivano alcuna modifica né cessavano di essere luoghi di vita quotidiana. Ci informano di questo Paolo e gli *Atti*. Questo comporta che non ci siano resti archeologici, dato che si trattava di case normali prive di adattamenti peculiari (White, II, 24), sebbene sia possibile fare alcune ragionevoli supposizioni. Si riunivano nelle case di membri agiati della comunità, ma probabilmente si riunivano anche in appartamenti delle «insulae» e in negozi (Osiek-Balch, 18, 34).

Una conferma si trova negli *Atti autentici* di S. Giustino, in cui il prefetto romano gli chiede «Dove vi riunite?». E Giustino risponde: «Lì dove ciascuno vuole e può» (Iust., 3, 1-3); e dopo aver descritto l'ubicazione della sua abitazione vicino a dei noti bagni, prosegue: «e, a parte questo, non conosco nessun altro luogo di riunione»; in altri ter-

mini, il martire afferma che la sua casa è un luogo di riunione della comunità, ma che ce ne sono altri che egli non frequenta.

Sono consapevole della delicatezza del compito, ma provo a stabilire una tipologia sociologica. Questo tipo di comunità κατ' οἶκον risponde al tipo sociologico di setta. Essa si caratterizza per i legami emotivi e molto intensi tra i suoi membri, che mantengono rapporti di uguaglianza e fraternità e quantunque vi sia una certa preminenza del patrono/«paterfamilias», la massima autorità risiede nel fondatore, apostolo o carismatico itinerante. Vi è una speranza escatologica molto fervida e un'etica radicale che, in generale, non ha paura di scontrarsi con i valori stabiliti. Come sempre, queste sette sostengono dispute con altre sette, in questo caso con altre sette giudaiche, e perfino con alcune che professano anch'esse la fede in Gesù messia.

2. *Οἶκος τῆς ἐκκλησίας* «domus ecclesiae».

Giunge un momento in cui interviene una serie di modifiche architettoniche nelle case, che cessano di essere luoghi di residenza abituale di una famiglia e sono destinate all'uso esclusivo della Chiesa. Le comunità sono cresciute e hanno bisogno di locali più grandi e, per un altro verso, possono far affidamento su mezzi economici propri o su patroni sufficientemente potenti. Abbiamo la «domus ecclesiae».

Ci sono dati letterari e archeologici. Il più chiaro di quest'ultimo tipo è la «domus ecclesiae» di Dura Europos, costruita negli anni 204-241, che nel 257 fu nascosta dentro un grande scarpata per rinforzare la muraglia della città; il che le permise di conservarsi fino a quando venne scoperta nel 1932. Non si può dimostrare che prima di essere una «domus ecclesiae» fosse un luogo di riunione dei cristiani (White, II, 26).

Quali modifiche si introdussero per convertire questa casa in una «domus ecclesiae»? Fu abbattuta una putrella per rendere spaziosa una camera – circa 65 metri quadri – in uno dei cui estremi vi era un luogo sopraelevato riservato al presidente della comunità. Sembra chiaro che le riunioni in questa sala si distinguessero nettamente dai pasti eucaristici. Non è stato trovato un altare fisso, il che lascia pensare che ci si continuasse ancora a servire di un tavolo normale. L'insegnamento dottrinale aveva acquistato maggiore importanza. Vi era un'altra stanza, più piccola, decorata con pitture, che conteneva il battistero, e una sacrestia. Per chiudere il quadro, aggiungerò che, vicino a questa «domus ecclesiae», nella stessa via si trovava una sinagoga famosa per i suoi dipinti, e che anch'essa era in origine una abitazione normale. Non lontano si trovava un luogo di culto dedicato a Mitra, cosa che non sorprende, visto che, essendo città di frontiera, Dura ospitava un importante distaccamento di truppe romane.

Accennerò anche alla «domus ecclesiae» di Cafarnao, del secolo IV, che proviene dal rifacimento di un'abitazione precedente, identificata col nome di «casa di Pietro», in cui, secondo lo scavatore, V. Corbo, si trovano segni inequivocabili di culto cristiano fin dal secolo I. Sopra la «domus ecclesiae» del secolo IV, nel secolo successivo si edificò una basilica ottagonale. La ricostruzione è verosimile (Mimouni, 397-406) e la sovrapposizione finale si spiegherebbe con ricordi eccezionali legati a quel luogo: se, oltre che verosimile, la ricostruzione risultasse vera, ci riporterebbe infatti a un gruppo giudeo-cristiano del secolo I.

Le chiese titolari di Roma sono di enorme interesse. Per motivi di spazio, mi limiterò alla sola San Clemente. Sotto l'attuale basilica del secolo XII ve n'è un'altra del secolo V, costruita a sua volta su edifici anteriori. Sembra sicura l'esistenza già a metà del secolo III di una «domus ecclesiae», con una sala talmente grande da indurre L.M. White a parlare di una «aula ecclesiae», che costituirebbe un tipo intermedio tra la «domus ecclesiae» e la basilica. In ogni caso – come per altre chiese «titolari» di Roma – siamo di fronte alla trasformazione di case preesistenti, sul cui utilizzo l'archeologia non permette di affermare nulla di sicuro (White, II, 219-28; Jeffers, 63-105).

A metà del secolo III, Cipriano ci dà incidentalmente informazioni molto interessanti sulla disposizione del luogo di riunione dei cristiani di Cartagine, dove vi sarebbero stati spazi diversi per i laici e i chierici, e un luogo sopraelevato per chi presiedeva (*Ep.* 39, 4, 1; *Ep.* 40, *Ep.* 59; White, II, 68-76). E questo non sembra essere una novità, ma un uso ben consolidato.

Lievemente diverso è il caso di Paolo di Samosata, a metà del secolo III, ad Antiochia, che sopra al *bema* o «pulpitum» installò un trono e un «secretum», come usavano i magistrati civili (Eusebio di Cesarea, *Hist. eccl.*, VII, 30, 9). Ma è interessante che anche dopo la sua deposizione, le innovazioni da lui introdotte rimasero. Eusebio di Cesarea ci informa dell'enorme sviluppo degli edifici della Chiesa nella seconda parte del secolo III (*ib.*, VIII, 1, 5).

Da questo rapido panorama possiamo trarre tre conclusioni.

1. In alcuni luoghi, probabilmente nella prima parte del secolo II, vanno comparando le «domus ecclesiae». I bisogni e le possibilità delle comunità rendono necessario il reperimento di luoghi di riunione e si riutilizzano case preesistenti. Le comunità sono cresciute. L'eucarestia si va separando dal pasto normale. L'istruzione catechetica ha acquisito grande importanza. Vi sono ministri locali e comincia una differenziazione tra gerarchia e laici. Questa maggior presenza pubblica provoca l'emergere di problemi con l'impero e l'adozione da parte delle chiese di comportamenti chiaramente apologetici.

È la situazione che si scorge già in *IPietro*, ma ancor più chiaramente nelle *Lettere pastorali*, con la loro preoccupazione per la «sana dottrina», la gerarchia ecclesiastica, la sottomissione alle autorità, il superamento della cornice domestica.

2. Se la «chiesa domestica» rispondeva al tipo sociologico di setta, questa «domus ecclesiae» e – ancor di più – la «aula ecclesiae» (secondo la terminologia di L.M. White), potrebbe forse tipificarsi come *denominazione* che, secondo H.R. Niebuhr, si distingue dalla setta nel fatto che possiede una funzione ministeriale specializzata e sviluppa un'etica che si tempera e ammette il compromesso col mondo. Si è notato che uno dei tratti che caratterizzano il passaggio dalla setta alla chiesa implica il procedere dall'importanza attribuita alle pratiche religiose nella casa alla delega di responsabilità a ministeri e organismi della chiesa (Hill, 94).

3. A partire dall'Editto di Costantino nel 313, sotto il patrocinio dell'imperatore e di sua madre, sant'Elena, il cristianesimo adotta per le proprie costruzioni la forma della basilica. In origine, le basiliche erano edifici pubblici spaziosi dedicati ad attività giudiziarie, commerciali e di apparizione pubblica delle autorità. L'imperatore e sua madre diedero impulso all'erezione di grandi basiliche a Roma e in Terra santa. È evidente che sono un segno ragguardevole della presenza pubblica del cristianesimo.

Dal punto di vista sociologico, ci troviamo di fronte ad una *chiesa*, vale a dire una organizzazione religiosa che accetta l'ordine sociale, controlla le masse, si serve dello stato e delle classi dominanti e che ha una struttura molto gerarchizzata (Troeltsch, Hill).

Ma è importante sottolineare che la proliferazione di basiliche non implica una novità radicale. Le costruzioni vistose erano già cominciate prima. Alla fine della sua dettagliata rassegna di storia dell'architettura cristiana primitiva, White conclude così:

«L'innovazione dell'architettura basilicale costantiniana è qualcosa di meno improvviso. Senza dubbio, rappresenta una tappa radicalmente nuova nella dimensione e nello stile dell'architettura e dell'estetica, ma mantiene una certa continuità con le costruzioni anteriori della chiesa. La basilica può essere vista più come un adattamento, monumentalizzazione e, in ultima istanza, standardizzazione dei diversi modelli di sviluppo precostantiniano. Si deve anche notare che nel «patronage» e negli adattamenti di Costantino troviamo alcuni dei fattori economici e sociali che erano attivi già prima» (White, I, 139).

In altri termini, con Costantino non ci fu una rottura né un'innovazione radicale, bensì lo sviluppo di un processo che era in corso e che troviamo già nel Nuovo Testamento. In effetti, il cristianesimo cresceva in modo clamoroso, rispondendo a bisogni che non venivano soddi-

sfatti dalla religione e dall'ideologia ufficiale, e si andava adattando alle strutture imperiali: proprio la costruzione delle basiliche ne è un magnifico esempio.

Il cristianesimo non trionfò perché Costantino l'appoggiasse: al contrario, Costantino appoggiò il cristianesimo perché aveva già trionfato, nel senso che aveva raggiunto una grande diffusione sociale (Stark, 10).

Va al di là dei limiti del mio studio parlare di tutto ciò che implicò l'introduzione della basilica nella vita della chiesa. Vorrei solo indicare che è l'espressione più chiara del fatto che il cristianesimo aveva cessato di essere una religione domestica e riappariva nella *polis*, come religione politica.

Naturalmente, tutto questo non si ottenne senza tensioni, che non possiamo studiare ora. Mi sono sforzato di mostrare che il filo conduttore di questo processo è da rintracciarsi nella casa/«domus»/οἶκος, struttura-base della *polis* e dello stato antichi, che fu assunta a struttura-base anche dalla comunità cristiana.

Poco tempo dopo la fine di questo processo, sant'Agostino sarà il teorico del cristianesimo come religione politica. Egli afferma esplicitamente che il cristianesimo non è un gruppo privato, una «domus»: è «la città di Dio» (XIX, 16-17; Sachot, 197). Però ora sarà la religione politica non di un profeta che annuncia il Regno di Dio a poveri contadini della Galilea, ma una chiesa potente che comprende se stessa come società perfetta e aspira a imporre la sua legge.

Bibliografia citata

- R. Aguirre, 1998. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (3ª ed. 2001), Estella, Editorial Verbo Divino.
- R. Aguirre, 2001. *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estella, Editorial Verbo Divino.
- J. Alvarez, 1998. *Arqueología cristiana*, Madrid, BAC.
- D.L. Balch, 1981. *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, Chicago, Scholars Press.
- R.E. Brown, 1984. *The Churches the Apostles Left Behind*, New York.
- V.C. Corbo, 1975. "La maison de saint Pierre à Capharnaüm", *Les Dossiers de l'Archéologie* 64-71.
- V.C. Corbo, 1975. *Cafarnaon*, T. I: *Gli edifici della città*, Jerusalem, Franciscan Press.
- L.R. Dodds, 1975. *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Cristiandad.

- S. Guijarro, 1998. *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.
- M. Hill, 1976. *Sociología de la religión*, Madrid, Cristiandad.
- R.A. Horsley – J.S. Hanson, 1985. *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements of the Time of Jesus*, Minneapolis, Fortress.
- J.S. Jeffers, 1991. *Conflict at Rome*, Minneapolis, Fortress.
- H. Koester, 1982. *Introduction to the New Testament*. Vol. Two: *History and Literature of Early Christianity*, Philadelphia, Fortress.
- R. Krautheimer, 1984. *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, Madrid, Cátedra.
- B.J. Malina, 1986. "Religion in the World of Paul", *BTB* 16, 92-101.
- B.J. Malina, 1996. "Mediterranean Sacrifice: Dimension of Domestic and Political Religion", *BTB* 26, 26-44.
- B.J. Malina, 2001. *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Minneapolis, Fortress.
- S.C. Mimouni, 1998. *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Paris, Le Cerf.
- H.R. Niebuhr, 1929. *The Social Sources of Denominationalism*, New York.
- C. Osiek – D.L. Balch, 1997. *Families in the New Testament World. Households and House Churches*, Louisville, Westminster John Knox Press.
- R. Penna, 1993. *Un cristianismo posible*, Madrid, Paulinas.
- F. Rivas, 2002. "Modelos eclesiales en la Historia de la Iglesia Antigua (ss. I-IV)", *XX Siglo* 51, 89-98.
- M. Sachot, 1998. *L'invention du Christ, Genèse d'une religion*, Paris, Odile Jacobs.
- J.T. Sanders, 1975. *Ethics in the New Testament*, Philadelphia.
- R. Stark, 1996. *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton, Princeton University Press.
- E. Stegemann – W. Stegemann, 2002. *Historia Social del cristianismo primitivo*, Estella, Editorial Verbo Divino.
- E. Troeltsch, 1931. *The Social Teaching of the Christian Churches* (2 voll.), London.
- D.C. Verner, 1983. *The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles*, California.
- L.M. White, 1990. *The Social Origins of Christian Architecture. Volume I. Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews and Christians*, Pennsylvania, Trinity Press.
- L.M. White, 1997. *The Social Origins of Christian Architecture. Volume II. Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its Environment*, Pennsylvania, Trinity Press.

Rafael Aguirre
Universidad de Deusto, Bilbao
Barraincúa, 16
48009 Bilbao
España
raguirre@teol.deusto.es

[traduzione di Alfredo Damanti]