

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Rüpke, Jörg

Title: "Templi, associazioni e sacerdozi"

Published in: Roma, la città degli dèi: la capitale dell'Impero come laboratorio religioso.

Roma: Carocci editore

Year: 2018

Pages: 183 – 202

ISBN: 978-88-430-9092-1

---

This version is consistent with the original publication but does not include the final layout or pagination of the original publication.

The article is used with permission of [Carocci editore](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Templi, associazioni e sacerdozi

di Jörg Rüpke

## II.1

### Introduzione

Le pagine che seguono si incentrano sul ruolo rilevante svolto dalla religione nella vita civile romana avendo come punti di riferimento tanto i ceti dell' *élite* politica quanto la maggioranza degli abitanti dell' *Vrbs*. Inizieremo chiedendoci cosa possa essere considerato "religione" in un'antica città. Non solo la gamma di attività, *habitus* e credenze, ma anche quella relativa alle forme di organizzazione oggi frequentemente associate a questa parola sarà il nostro punto d'inizio; tuttavia, dobbiamo essere coscienti del fatto che questo moderno insieme di caratteri non può corrispondere ad alcun concetto formulato dall'antichità.

In che modo allora i Romani parlavano di religione? Per quanto riguarda Roma, bisogna considerare che il termine *religio* come l'aggettivo derivato *religiosus* sono parole di cui si ha testimonianza dal II secolo a.C. in poi (Plauto, *Asinaria*, 781; *Curculio*, 350; *Mercante*, 881). Il senso del termine spazia dalla relazione diretta con una divinità fino a un generalizzato scrupolo religioso, una preoccupazione naturalmente tesa a tenere in conto i poteri divini. Il termine è spesso usato da Cicerone, ed è proprio nella sua opera che cogliamo un tentativo di sviluppare chiaramente il concetto di *religio*. Il punto di partenza dell'Arpinate è l'assunto generalmente accettato che gli dèi esistono. Su questa base gli uomini sono coinvolti in una relazione di *pietas*: questa, infatti, è alla base del rapporto con un uomo o con un'entità divina; nel secondo caso, la *religio* è la naturale conseguenza della *pietas* (cfr. Cicerone, *La natura degli dèi*, I, 118 ss.). Tale *religio* non è una vaga sensazione o una "vuota paura" come la *superstitio* (ivi, I, 117), ma qualcosa che ha origine nell'accettazione degli dèi come parte dell'ordine sociale; una disposizione umana, un'abitudine, che trova la propria espressione nei corrispondenti rituali o negli atti di culto (*cultus deorum*; *ibid.*). La *reli-*

*gio* è importante per la stabilità della comunità (ivi, III, 94) ma non è un oggetto di dibattito e non può essere introdotta come tale nei discorsi filosofici (ivi, I, 118); piuttosto, la *religio* va “domata” dalla *ratio*, questo è l’obiettivo che Cicerone affida a *La natura degli dèi* (I, 1; cfr. anche Cicerone, *La divinazione*, II, 148-149).

Se c’è una differenza nell’uso di “religione”, ce n’è un’altra ancora maggiore nell’uso di “religioni”. *Religio* denota soprattutto reazioni e obblighi individuali ed è spesso usato al plurale, cioè *religiones*. Tuttavia, ciò che risulta del tutto assente in questa nozione è il concetto di gruppi religiosi che si definiscano (almeno occasionalmente) come seguaci di una certa divinità o di una qualche figura religiosa (*secta*) e, in conseguenza di ciò, finiscano per praticare uno specifico stile di vita (*disciplina*). È solo in epoca imperiale che si osserva un tale ampliamento di significato destinato a continuare fino al IV secolo d.C., quando la nozione di setta acquisì un valore semantico generale, avvicinandosi molto al nostro concetto di “religioni”, al plurale. La propensione dei teologi cristiani a postulare la presenza di un gruppo religioso dietro ogni singola differenza di opinioni è molto indicativa e si rivela di grande aiuto alla nostra indagine (Rüpke, 2010; 2013).

Non è facile quantificare le spese con finalità culturale sostenute da Roma; in ogni caso, c’è da dire che buona parte degli edifici pubblici poteva essere proprietà degli dèi e molti eventi pubblici onerosi quali i giochi circensi o gli spettacoli teatrali erano vissuti anche come eventi religiosi. La religione era, in questo modo, tanto importante per la comunicazione pubblica quanto per le attività quotidiane di tutta la popolazione (Rüpke, 2016b).

Dove si poteva ritrovare la religione nella topografia della città? Partendo dalla definizione iniziale, i luoghi sarebbero ascrivibili a tre distinte tipologie. Per una migliore comunicazione rituale con gli dèi frequentemente allusiva (Rüpke, 2015a), ovvero affinché si avesse la certezza che fossero raggiunti dalle preghiere degli uomini, nonché in segno di gratitudine per i favori ricevuti, venivano costruiti piccoli o grandi santuari utilizzati nel corso di cerimonie pubbliche o private. Per alcuni tipi di culto era sufficiente una fossa per depositare offerte o un piccolo altare per offrire e bruciare dell’incenso e parti di una colomba. In altri casi, gli dèi erano onorati con rituali performativi, particolarmente i *ludi* che necessitavano di un teatro o di un circo (cfr. PAR. II.2), strutture che di tanto in tanto erano fornite di spazi adatti all’incontro di gruppi religiosi; solo di rado tali associazioni possede-

vano luoghi d'incontro propri (PAR. 11.3). Infine, i numerosi sacerdozi "pubblici" costituiti da specialisti religiosi preposti specificamente a sacrifici, dediche o divinazioni di uno o più dèi, potrebbero aver lasciato tracce a livello architettonico (PAR. 10.4). Ma da dove iniziare?

Si potrebbe tentare *in primis* un approccio da visitatore occasionale della città. Il Campidoglio coronato dal grande tempio di Iuppiter (più precisamente Iuppiter Optimus Maximus) sarebbe apparso sicuramente come uno dei monumenti di maggiore attrattiva agli occhi di uno straniero che fosse giunto a Roma. In un certo senso, durante la Repubblica questo era il centro religioso della città ma, allo stesso tempo, il visitatore avrebbe solo di rado visto folle convenute *in loco* per motivi religiosi. Alle idi (13) di settembre, dei particolari sacerdoti (chiamati in epoca augustea *septemviri epulonum*) e il Senato si riunivano sul colle per un banchetto rituale in nome di Iuppiter. Questo avrebbe potuto attirare del pubblico, come anche la processione degli ancor più prestigiosi e arcaici sacerdoti detti *flamines maiores* che aveva luogo alle calende di ottobre e che andava a omaggiare la Dea Fides fin nel tempio a lei dedicato. Alle idi, il *flamen Dialis*, il sacerdote di Iuppiter, in un tempio a questi dedicato – probabilmente quello sul Campidoglio – sacrificava un'agnella bianca al dio cui era preposto (Festo, *Sul significato delle parole*, p. 372, 8-12 Lindsay; Ovidio, *Fasti*, I, 56); nonostante ciò, nessun resoconto fa menzione di spettatori presenti al sacrificio. Ci sarebbe dovuto essere pubblico anche in occasione della ricorrenza di ognuna delle calende quando, prima che l'utilizzo dei calendari scritti si diffondesse, il numero dei giorni (cinque o sette) che precedeva le none veniva annunciato pubblicamente (*kalatio*) dal *pontifex minor* nella Curia Calabra sul Campidoglio (Varrone, *Sulla lingua latina*, VI, 27).

Durante le none stesse, il *rex sacrorum*, un altro sacerdote di grande autorevolezza, si metteva sul punto più alto del Campidoglio, l'*Arx*, e annunciava le feste del mese corrente; tuttavia, neanche in questo caso sappiamo se ci fosse o meno un pubblico pronto ad assistere alla cerimonia.

Indubbiamente, il turista poteva incontrare a qualsiasi ora persone impegnate in pratiche religiose: Ovidio nel suo commento ai *Fasti* ne fornisce un esempio, focalizzandosi particolarmente sull'atmosfera e sui dettagli rituali (Rüpke, 2015b). Con ironia e disgusto, il filosofo stoico Seneca tratteggia un clima più intenso nel suo *Sulla superstizione*, un trattatello redatto intorno alla metà del I secolo d.C. In uno

dei frammenti pervenutici viene descritta la varietà di persone che era possibile incontrare:

In Capitolium perveni, pudebit publicatae dementiae, quod sibi vanus furor adtribuit officii. Alius nomina deo subicit, alius horas Iovi nuntiat: alius lutor est, alius unctor, qui vano motu bracchiorum imitatur unguentem. Sunt quae Iunoni ac Minervae capillos disponant (longe a templo, non tantum a simulacro stantes digitos movent ornantium modo), sunt quae speculum teneant; sunt qui ad vadimonia sua deos advocent, sunt qui libellos offerant et illos causam suam doceant. Doctus archimimus, senex iam decrepitus, cotidie in Capitolio mimum agebat, quasi dii libenter spectarent, quem illi homines desierant. Omne illic artificum genus operatum diis immortalibus desidet (Seneca, *Sulla superstizione*, fr. 36 Haase = fr. 69 Vottero = Agostino, *La città di Dio*, VI, 10).

“Ma se mai andaste in cima al Campidoglio, vi vergognereste nel vedere i folli spettacoli organizzati per la pubblica utilità, tutti rappresentati come doveri di spensierata pazzia. Così Iuppiter ha uno speciale assistente che gli annuncia i visitatori e uno che gli dice l’ora; uno per lavarlo e uno per oliarlo, il quale in realtà mima solamente i gesti con le mani. Iuno e Minerva hanno speciali parucchiere che lavorano a una certa distanza, non dal tempio ma dalla statua, muovendo le dita come forbici; hanno donne che reggono gli specchi. Ci sono uomini che si rivolgono agli dèi per i loro appuntamenti in tribunale, altri gli leggono i loro interventi giuridici o altri che gli presentano i loro casi. Una volta c’era un vecchio decrepito eppure pantomimo molto competente che faceva il suo numero ogni giorno sul Campidoglio, come se gli dèi apprezzassero lo spettacolo di un uomo che era stato abbandonato dai suoi spettatori umani. Ogni tipo di artigiano si era stabilito lì per lavorare per gli dèi immortali”.

Si tratta di evidenti osservazioni caustiche, rivolte tanto al culto tradizionale quanto alla radicalizzazione “superstiziosa” individuale (Rüpke, 2014). Non è facile visualizzare il quadro completo. L’accesso alla statua era impedito solo ad alcuni oppure riguardava tutti, motivo per cui si doveva operare da lontano? La descrizione sembra suggerire che le porte del tempio capitolino e le sue tre *cellae*, ognuna destinata a una specifica divinità della triade, fossero aperte. In altri casi è possibile che l’accesso fosse molto più ristretto, anche se l’evidenza rimane puramente aneddotica. Dal dialogo *Sull’agricoltura* di Varrone sappiamo che un custode andava interpellato affinché illustrasse una mappa d’Italia nel tempio di Ceres. Più tardi Tertulliano attacca i pagani per aver richiesto una quota d’ingresso per la semplice visita dei templi (Tertulliano,

*Ai pagani*, I, 10, 24; *Apologetico*, 13, 6), ma potrebbe trattarsi di un'interpretazione (minata dalla virulenza del polemista) della presenza di cassette dentro le quali si inserivano monete come piccoli sacrifici (Tertulliano, *Apologetico*, 42.8; cfr. Dondin-Payre, Kaufmann-Heinimann, 2009). Chiaramente non era possibile rivolgersi agli dèi senza un qualche tipo di pegno (cfr. Cicerone, *Le leggi*, II, 25) e poteva capitare di essere costretti addirittura a corrompere il custode (*aedituus*) per potersi strettamente avvicinare alle orecchie o alle ginocchia della statua di culto (cfr. Seneca, *Lettere a Lucilio*, 41, 1). Si doveva pagare per portare con sé ogni tipo di materiale per il sacrificio, finanche della semplice acqua calda, anche se le fonti lasciano qualche dubbio (CIL, VI, 820, frammentario) circa una generalizzazione in tal senso.

Il culto veniva maggiormente praticato in ogni tempio in un particolare periodo di preghiera. Purtroppo le nostre conoscenze relative alle procedure pratiche rimangono vaghe. Nonostante siamo venuti a conoscenza di molti templi, soltanto per una dozzina di essi abbiamo la certezza della presenza di custodi (cfr. Rüpke, 2008). Molti dei luoghi di culto intensivo, testimoniato dalla presenza di offerte votive, miniature di bestiame, repliche di parti del corpo sanate, pegni di neonati o del riconoscente donatore, non hanno alcun riscontro nelle testimonianze letterarie e si conoscono unicamente grazie ai ritrovamenti archeologici, come nel caso delle *stipae* rinvenute sul versante nord-est del Palatino, in prossimità del luogo dove sarebbe sorta la colossale statua di Nerone e nelle vicinanze dell'Arco di Costantino. Ivi il collegio dei trombettieri rituali (*aeneatores*) possedeva un luogo d'incontro e, durante la prima età imperiale, aveva dedicato un gruppo di statue alla famiglia imperiale (Panella, 1996).

Come facevano le persone a essere al corrente delle funzioni dei santuari e degli specifici poteri di una divinità? Le monete erano mezzi di comunicazione di massa, ma una loro analisi condotta in chiave di esclusività potrebbe risultare fuorviante; ad esempio, Ianus era comunemente raffigurato sulle monete romane, ma, a quanto ne sappiamo, non esistevano santuari a lui dedicati. Allo stesso modo, era un concetto politico come la Concordia, piuttosto che Castor e Pollux (le colonne del loro tempio dominano ancora i resti del Foro romano), a essere preminente nelle emissioni monetali e anche nei *prodigia* (Clark, 2007). Pertanto, dobbiamo cercare altre vie di indagine per accostarci a un santuario e alle funzioni da questo e per questo svolte. L'analisi della "messa in scena" di una festività popolare potrebbe risultare strategica

in tal senso. Il tempio della Mater Magna sul Palatino era certamente rinomato per i suoi *ludi Megalenses*; un'altra possibilità doveva essere l'integrazione all'interno di percorsi processionali... per il resto, il pas-saparola rimaneva il metodo per antonomasia.

## II.2

## “Infrastrutture” religiose?

All'interno del panorama urbanistico di Roma vi era un tessuto di luoghi sacri d'importanza “internazionale”, regionale o puramente locale (cioè a livello di quartiere), come si può evincere dalla lista seguente (estratta da Wissowa, 1912, pp. 594-6 e Ziolkowski, 1992, pp. 187-8; le date si intendono tutte a.C.):

Aesculapius (292)  
 Bellona (296)  
 Bona Dea (II secolo)  
 Castor e Pollux (II secolo?)  
 Concordia (216)  
 Consus (272)  
 Diana (179)  
 Faunus (194)  
 Felicitas (151)  
 Felicitas Feronia (225)  
 Flora (240)  
 Flora (III secolo)  
 Fons (231)  
 Fors Fortuna (293)  
 Fortuna Equestris (173)  
 Fortuna huiusce diei (168)  
 Fortuna huiusce diei (101)  
 Fortuna Primigenia (194)  
 Fortuna Publica (241)  
 Hercules (III secolo)  
 Hercules Invictus (292)  
 Hercules Magnus custos (223)  
 Hercules Musarum (189)  
 Honos (233)  
 Honos (III secolo)  
 Honos e Virtus (222)

Honos e Virtus (inizio del I secolo)  
 Hora Quirini (III secolo)  
 Ianus (260)  
 Iuno Curritis (241)  
 Iuno Regina (179)  
 Iuno Sospita (194)  
 Iuppiter Fulgur (III secolo)  
 Iuppiter Invictus (ca. II secolo)  
 Iuppiter Libertas (246)  
 Iuppiter Stator (294)  
 Iuppiter Stator e Iuno Regina (146)  
 Iuppiter Victor (295)  
 Iuturna (242-41)  
 Iuventas (191)  
 Lares (III secolo)  
 Lares Permarini (179)  
 Luna (III secolo)  
 Mars (138)  
 Mars Invictus (II secolo?)  
 Mater Magna (191)  
 Mens (215)  
 Minerva (263-62)  
 Neptunus (257)  
 Ops (III secolo)  
 Ops Opifera (250)  
 Pales (267)  
 Penates (III secolo)  
 Pietas (181)  
 Pietas (91)  
 Portunus (292)  
 Sol e Luna (III secolo)  
 Sol Indiges (III secolo)  
 Spes e Fides (258-57)  
 Summanus (276)  
 Tellus (268)  
 Tempestates (259)  
 Tiberinus (III secolo)  
 Vediovis (194)  
 Vediovis (192)  
 Venus Erycina (215)  
 Venus Erycina (181)  
 Venus Genetrix (46)

Venus Libitina (tempio?; III secolo)  
 Venus Obsequens (295)  
 Venus Verticordia (114)  
 Venus Victrix Honos e Virtus e Felicitas (55)  
 Vica Pota (III secolo)  
 Victoria Virgo (193)  
 Vortumnus (264)  
 Vulcanus (252)

Per di più, il livello “internazionale” (o almeno interregionale) avrebbe incluso edifici monumentali come il tempio capitolino dedicato a Iuppiter, Iuno e Minerva (più volte riedificato e monumentalizzato) così come, probabilmente, strutture molto minute, come nel caso del santuario di Aesculapius sull’Isola Tiberina (un cortile con delle stanze?; cfr. Haselberger, 2008, p. 42). Tutti questi santuari erano frutto di decisioni contingenti, situazionali o individuali.

Dal punto di vista economico un’importante risorsa per l’edificazione di nuovi templi era rappresentata dalla volontà dei generali vittoriosi di stanziare a favore degli dèi parte del bottino di guerra (bottino che dovevano condividere con i soldati e la tesoreria pubblica) oppure, dal punto di vista religioso, dalla realizzazione di voti sul campo di battaglia (Orlin, 1997). Tra il 302, quando un tempio promesso nel 311 fu dedicato a Salus sul Quirinale, e il 44 a.C., quando il padre adottivo di Augusto, Giulio Cesare, fu onorato della decisione di costruire un tempio dedicato alla Clementia di Cesare, almeno 76 templi furono edificati a Roma. Questi templi vennero eretti su terreni pubblici, dedicati da magistrati ordinari o specificamente designati (*duoviri aedibus dedicandis*). Idealmente, il loro culto era mantenuto da fondi pubblici, spesso finanziati da introiti regolari provenienti dall’affitto di appezzamenti di terra (Bodei Giglione, 1977). Oltre ai bottini di guerra, fondi pubblici straordinari (ad esempio sanzioni, come nel caso di Venus Obsequens) o decisioni del Senato di scongiurare segnali minacciosi, ovvero sia i *prodigia* (come nel caso di Apollo, secondo la tradizione), sarebbero stati alla base delle decisioni di edificare luoghi sacri prima del periodo imperiale, e cioè prima che l’imperatore diventasse il principale committente. A livello collettivo questi complessi architettonici erano un importante mezzo per mostrare tanto ai cittadini quanto ai visitatori la devozione, il potere e la ricchezza del committente in evidente competizione con i suoi “pari”. Nelle ultime decadi del II secolo

a.C. si poté osservare il proliferare di enormi progetti edilizi nelle città adiacenti a Roma come la costruzione di rampe monumentali che salivano al tempio della Fortuna Primigenia a Preneste o la messa in opera di un enorme complesso di templi appena fuori Tuscolo. In questo modo le rivali di Roma affermavano l'indipendenza della propria identità civica e la ricchezza raggiunta alla vigilia della Guerra sociale (91-88 a.C., cfr. Coarelli, 1987). Allo stesso modo, a Roma la monumentalizzazione non riguardava i templi uno per uno ma tendeva a connettere templi adiacenti, seppure indipendenti, tramite pavimentazioni o portici, come nel caso di largo Argentina, dove la pavimentazione di tufo del 100 a.C. circa potrebbe essere opera di Quinto Lutazio Catulo (Hasselberger, 2008, p. 54). All'inizio del I secolo a.C. vennero realizzati interi complessi immobiliari nel centro della città, limitrofi a spazi come il Campo Marzio, inclusi portici, teatri e basiliche, per opera di figure di spicco come Pompeo o Cesare, un'evidente anticipazione dell'edificazione a scopo autocelebrativo del complesso dei Fori imperiali che si affermerà nel secolo successivo. Personaggi estremamente facoltosi della tarda età repubblicana come Lucullo rivaleggiavano con i complessi templari delle città latine tramite gli edifici presenti nelle proprie ville, oppure commissionavano la costruzione di templi per divinità maggiori come Ercole (Hesberg, 2005); di conseguenza, si accumulavano fondazioni private su terreni privati.

Nonostante questa volontà di emulazione e di crescita veloce, i templi erano al tempo stesso concepiti come spazi destinati alle esperienze religiose. I santuari più estesi offrivano una "naturale" scenografia per rituali complessi ed elaborati, mentre la loro parte interna si prestava a suggestivi e inattesi giochi di luce e tenebra, permettendo inoltre ai visitatori di confrontarsi con degli dèi monumentali e apparentemente vivi (Hesberg, 2015; van Andringa, 2015).

Mentre i templi pubblici erano edificati su terreni del demanio o acquisiti dalle istituzioni pubbliche ed erano dedicati formalmente agli dèi e quindi resi *sacri* (*consecratio*), le fondazioni private di templi non avevano lo stesso status legale. A livello giuridico, infatti, erano solamente *sacraria*, luoghi di culto individuali o familiari, non risultavano vincolanti per l'acquirente (*emptor*) della casa o del giardino, erano facilmente trasferibili (Ulpiano, *Digesto*, I, 8, 9, 2; cfr. Ando, 2008, pp. 112-3); nonostante ciò, in alcuni casi santuari di questo tipo potevano sopravvivere per varie generazioni (anche se non dovremmo essere eccessivamente sicuri riguardo alla continuità di culti privati e collegi).

In molti quartieri era comune trovare *sacella* e *luci*, cioè santuari all'aria aperta: piccoli territori recintati che ospitavano un altare devozionale e un boschetto, spesso era presente anche un altare sacrificale. Nel v secolo Servio, commentando l'*Eneide* di Virgilio, definisce il *lucus* "un gran numero di alberi che erano stati consacrati" («arborum multitudo cum religione», I, 310); stando a Giovenale, dobbiamo ritenere che i cittadini continuassero a utilizzare tali "infrastrutture" religiose ancora nei primi anni del II secolo d.C. (*Satire*, X, 354-356; XIII, 232-235). Talvolta questi boschetti potevano svolgere un ruolo importante dal punto di vista religioso, come per il *lucus* di Libitina, il quartier generale dei becchini di Roma (Plutarco, *Questioni romane*, 23, 267b), adiacente a un grande terreno utilizzato per cremazioni e inumazioni; accanto a esso c'era il boschetto di Iuno Lucina, una divinità preposta alle nascite, dove sembra che venissero anche registrati i nuovi nati in cambio di una piccola donazione (Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, IV, 15, 5; Plinio il Vecchio, *Storia naturale*, XVI, 235; Rüpke, 2007).

La risultante di queste decisioni e di questo sviluppo non ha niente a che vedere con una qualsiasi mappa "leggibile" o con un'unificazione concettuale relativa ai diversi "edifici sacri": di rado la teoria poteva seguire la pratica! Marco Vitruvio Pollione (80 ca.-15 ca. a.C.), il noto architetto autore del fondamentale trattato *Sull'architettura*, faceva riferimento a una regola etrusca secondo la quale i luoghi di culto di Vulcanus, dio del fuoco, e di Mars, dio della guerra, andavano posti fuori città. Il tenere lontano dalla città il potere distruttivo del fuoco sembra sensato, ma l'ubicazione dell'antico santuario del dio ai margini del Foro romano (*Vulcanal*) così come quella dei templi di Mars nell'area monumentale del Campo Marzio, legalmente al di fuori della città (*Urbs*), dimostra che le ragioni religiose prevalevano su quelle pragmatiche. Vitruvio dice anche che i luoghi di culto relativi a Isis e Serapis andavano collocati nei pressi delle zone portuali, vista l'alta presenza di immigrati e stranieri in quelle aree (*Sull'architettura*, I, 7, 1). Nonostante ciò, anche in questo caso una tale regola, più sociologica che religiosa a dire il vero, è contraddetta dalla lunga contesa riguardo la possibile edificazione di un iseo sul Campidoglio e dell'Iseo Metellino sul versante sud del Colle Oppio (Haselberger, 2008, p. 150). Pertanto, ogni interpretazione della topografia sacra di Roma antica dev'essere lasciata a (irrecuperabili) mappe "mentali", abitudini religiose di donne e uomini, già a iniziare dalle loro case che potevano avere

o meno santuari domestici. In ogni caso, la collocazione delle tombe familiari ai margini della città costituirà un importante elemento di queste “mappe”.

Il Campidoglio, che ancora oggi sopra e sotto la piazza concepita da Michelangelo nasconde un'incredibile complessità architettonica, funge da perfetta esemplificazione circa il nostro scetticismo riguardo al parlare di infrastrutture “organizzate”, così come rappresenta un esempio di area densamente popolata da divinità. A partire dal periodo augusteo nell'area *Capitolina* si trovava non solo il tempio omonimo con le sue tre *cellae* distinte, ognuna destinata a una divinità della triade (cfr. PAR. 11.1): famoso era anche il tempio di Fides, di Ops, di Iuppiter Tonans, e l'altare di Fortuna Primigenia; probabilmente vi si trovavano anche un tempio di Iuppiter Feretrius e uno di Venus Victrix, così come altari e statue (Haselberger, 2008, pp. 53-4). Sull'altra cima del colle, al giorno d'oggi coronata da Santa Maria in Aracoeli, i templi di Iuno Moneta (con la zecca che si trovava sotto di esso), di Concordia (diverso da quello nei pressi del Foro), di Dea Caelestis (“evocata” da Cartagine) (cfr. CAP. 16) e, forse, addirittura di Isis dovevano essere visibili nello stesso periodo; il luogo per le osservazioni augurali detto *auguraculum* (cfr. Festus, pp. 466, 36-468, 3 L.) si aggiungeva a questi luoghi sacri.

### 11.3

#### Associazioni

Se una città e la sua religione vengono considerate non solo come una fabbrica architettonica, ma anche come una fabbrica sociale, per Roma, così come per molte altre città greco-romane, oltre alle famiglie e ai vicinati (Rüpke, 2016b), le associazioni (*collegia*) rivestivano un'importanza particolare; porzioni significative della popolazione, a volte finanche un quartiere, erano coinvolte in tali forme di associazionismo. I *collegia* erano organizzazioni private che potevano acquisire carattere legale (e allo stesso modo, a partire dal regno di Marco Aurelio, possedimenti propri) ed essere sottoposte a regolare “registrazione”. La tipologia di tali collegi è quanto mai ampia: gli schiavi di proprietà di una grande casata (*familia*) potevano unirsi per dare luogo a un *collegium*; artigiani indipendenti formavano grandi organizzazioni in parte per ragioni conviviali, in parte per proteggere il loro status e i loro diritti. Vi

erano anche *collegia* fondati esplicitamente come associazioni religiose, anche se rimane impossibile distinguere tra le ragioni conviviali, le necessità oggettive e i motivi strettamente religiosi che dovevano essere alla base di tali fondazioni. Un insieme che andasse dai 15 ai 100-200 membri afferenti a un medesimo *collegium* era nella norma e quindi era raro che ci fossero a disposizione spazi atti a permettere ai membri di mangiare tutti insieme. Nonostante qualche eccezione, i membri di *collegia* professionali erano uomini (le donne delle quali si ha traccia spesso ricevevano il titolo onorifico di *mater*, “madre”), per quanto la componente femminile ricoprì un ruolo importante in molte associazioni religiose, come nel culto di Isis. A partire dalle testimonianze epigrafiche risulta chiaro che i membri di associazioni professionali, ad esempio a Roma o a Ostia, nella maggior parte dei casi fossero benestanti, proprietari di attività commerciali e botteghe, ovvero persone in grado di finanziare le attività collegiali tramite quote associative, di gestire gli spesso sfarzosi edifici del circolo (*scholae*) e di fare costosi regali per decorarli così come per assicurarsi il funerale (cfr. ad esempio CIL, XIV, 2112 = ILS, 7212 = “L’Année Épigraphique”, 1940, 62).

Talvolta, una famiglia allargata si poteva organizzare sotto forma di *collegium* dedicato al culto di un dio. Alla metà del II secolo quasi 400 membri di un circolo dionisiaco commissionano un’iscrizione per onorare la figlia del fondatore, Pompeia Agrippinilla (McLean, 1993; Rüpke, 2006). Questa iscrizione, proveniente da Torrenova nei pressi di Roma, prende la forma di una lista di membri e fornisce un gran numero di funzioni diverse per almeno 50 degli afferenti. Ovviamente c’è da immaginarsi una complessità almeno equivalente di pratiche e spazi rituali.

I *vici* erano un tipo particolare di organizzazione, simili a un’associazione, ed erano ancor più diffusi dei *collegia*. Alla fine del I secolo a.C., il culto locale dei Lares Compitales, celebrato in piccoli santuari posti ai crocevia (*compita*) di tutta Roma (Lott, 2004), era stato organizzato complessivamente in 265 *vici*. Quattro *magistri*, prevalentemente liberti, venivano eletti ogni anno dai residenti ed erano assistiti da quattro *ministri*, cioè servitori, solitamente schiavi. Simbolicamente, avevano uno status molto elevato ricevendo i littori e ottenendo il permesso di vestire la *toga praetexta* dei magistrati e dei sacerdoti in servizio. La loro importanza determinò un’accelerazione decisiva dell’abitudine di allestire altari marmorei frequentemente decorati con rilievi di atti sacrificali. Così, ogni anno, un insieme di circa 200 “sacer-

doti dei crocevia” entrava in servizio il 1° agosto (il mese di Augusto, l’imperatore che ne era considerato il padre fondatore). In questo caso è quantomeno visibile un’ “infrastruttura” religiosa centralizzata in 14 “regioni” (cfr. TAV. I).

Avendo sottolineato fin qui l’importanza delle associazioni, ora è necessario aggiungere una riserva. Probabilmente tutte queste associazioni non si riunivano molto frequentemente e l’epigrafia fornisce delle testimonianze inequivocabili. A partire dalla metà del II secolo d.C., le regole del *collegium* di Aesculapius e Hygia si rivelano latrici di indicazioni quanto mai chiare circa le pratiche abituali (Bendlin, 2011):

– il 4 gennaio: i regali di capodanno vanno distribuiti così come il 19 settembre;

– il 22 febbraio, il giorno della *Caristia* (festa della famiglia): va distribuito pane e vino alla *schola* vicino al tempio di Mars, in quantità pari a quelle del 4 novembre;

– il 14 marzo: nello stesso posto, va tenuta una cena, della cui organizzazione Ofilio Ermete, il presidente, ha promesso di occuparsi per ognuno dei presenti; in alternativa una distribuzione di denaro equivalente in quantità;

– il 22 marzo, il giorno delle Viole: nella *schola*, offerte in denaro, pane e vino ai presenti, nelle quantità sopra stabilite;

l’11 maggio, il giorno delle Rose: nella *schola*, offerte in denaro, pane e vino ai presenti, nelle quantità sopra stabilite, a condizione, su accordo dell’intera assemblea, che le offerte in denaro, pane e vino spettanti a coloro che non sono presenti saranno messe in vendita e date a chi presenzia, salvo nei casi di chi si trova all’estero o di chi è indisposto per malattia (CIL, VI, 10234 = ILS, 7213 = “L’Année Épigraphique”, 1937, 161).

L’intera organizzazione era stata finanziata e (ri)organizzata da una certa Salvia Marcellina, moglie di un liberto di nome Capito, in memoria di lui e del suo superiore, Flavio Apollonio, un *procurator Augusti* chiamato a sovrintendere alle pinacoteche imperiali. L’associazione aveva ricevuto una struttura coperta e chiusa come luogo d’incontro, insieme a dei fondi per organizzare banchetti. Affinché i banchetti rientrassero nei costi, il donatore aveva limitato a 60 il numero dei partecipanti. Le date più importanti erano legate al culto degli imperatori divinizzati, e ulteriori incontri venivano organizzati nei giorni dedicati alla commemorazione dei morti. Pratiche di questo tipo erano senz’altro una conseguenza delle leggi romane che regolavano le

associazioni, fissavano gli incontri ufficiali secondo una cadenza mensile e stabilivano un tetto massimo per i contributi mensili. All'inizio del III secolo d.C. Tertulliano stabilisce che le associazioni cristiane – delle chiese a tutti gli effetti, luoghi destinati allo svolgimento dei servizi domenicali e alla colletta delle elemosine – dovevano aderire a queste regole (*Apologetico*, 39, 5). Una pretesa del genere poteva certo essere una menzogna “apologetica”, ma, visti gli spazi a disposizione e la necessità di guadagnarsi da vivere con il lavoro, non possiamo essere sicuri che incontri regolari di questo tipo, basati sulla settimana planetaria, costantemente in conflitto con la settimana “nundinale” romana di otto giorni (o con le pratiche greche legate alle decadi), potevano essere istituzionalizzati. Sappiamo che a Roma i compleanni e gli altri giorni commemorativi tendevano a essere raggruppati a ridosso delle calende e delle idi (Rüpke, 2004, p. 216).

Non abbiamo informazioni riguardo le date di questi incontri regolari per ogni gruppo religioso in quanto ve n'erano molte in aggiunta alle festività opzionali (compleanni e così via) durante l'arco dell'anno. Si potrebbe pensare che cadessero ogni mese in uno dei giorni di rilievo calendariale, e cioè, le calende, le none e le idi.

Come detto, l'idea che queste associazioni potessero avere un'influenza sullo stile di vita dei propri membri, in latino *disciplina*, si è sviluppata lentamente. Già in epoca classica, ma ancor di più durante l'ellenismo, una connessione di questo tipo era riconosciuta e accettata per gruppi qualificantisi come “scuole” filosofiche; regole di tal genere potevano includere la presenza regolare così come l'astinenza dal sesso e dal consumo di carne (Seneca, *Lettere a Lucilio*, 108, 17-22; Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VIII, 19). Dobbiamo supporre che l'esistenza di queste regole, anche se non implementate, presso gruppi sociali misti di ebrei e giudeo-cristiani, abbia prodotto una permanente discrepanza tra norme e comportamento vero e proprio, come è testimoniato dalle molte lamentele dei, diciamo così, nomoteti religiosi e intellettuali (cfr. per esempio quelli della metà del I secolo: Paolo, *1Cor* 7, 32-35; *Rm* 16, 17-20; Filone, *Sull'ebbrezza*, 20-26; *Sull'ambasceria a Gaio*, 3, 155-159; cfr. Harland, 2003, pp. 206-10). Dalla prospettiva fin qui sviluppata, possiamo ricavare un'importante conseguenza per il rapporto con il tessuto urbano. A Roma per un immigrato – e dobbiamo supporre che l'immigrazione fosse un'importante fonte di crescita, se non addirittura di stabilità, per la popolazione urbana – non era facile aderire a un'associazione, pren-

dere parte alle relative riunioni e dividerne i luoghi d'incontro: la struttura sociologica delle associazioni non permetteva di riconoscerle come "infrastrutture" per ragioni pratiche. Associazioni come quelle di Aesculapius e Hygia ammettevano nuovi membri, ma questi dovevano essere "raccomandati" da quelli già integrati e dovevano probabilmente contribuire al capitale sociale col quale sarebbero state finanziate le future cene e forse il funerale di ogni nuovo adepto. Un individuo doveva affermarsi da solo prima di potersi unire al tessuto sociale come esponente di una professione, di una famiglia, finanche di un gruppo etnico. Gli inviati di Paolo, come Lucio, l'altolocato fedele di Isis nelle *Metamorfosi* di Apuleio, dovevano munirsi di lettere di raccomandazione.

## II.4

## Collegi sacerdotali

L'esempio dei *magistri vici* ha aperto un'ulteriore prospettiva. Strutturalmente, così come terminologicamente, non correvano differenze rilevanti tra normali associazioni volontarie (*collegia*) e associazioni di sacerdoti (*collegia sacerdotum*). Le associazioni "private" spesso costruivano e supportavano templi pubblici, nonché occupavano un ruolo definito nei rituali pubblici (cfr. ad esempio *Storia Augusta, I due Gallieni*, 8, 6; *Aureliano*, 34, 4). I membri di un collegio come quello dei *dendrofori* sembrano avere ricoperto il ruolo di specialisti religiosi non solo in occasione della festa di primavera della Mater Magna, in particolare il 22 marzo; inoltre svolgevano anche il ruolo di vigili del fuoco. Tuttavia, le similitudini terminano quando prendiamo in considerazione le possibilità finanziarie. Gli incontri di prestigiosi collegi sacerdotali potevano aver luogo in spaziose ville della classe senatoria, occasioni nelle quali i pasti diventavano oggetto di competizione e non erano limitati dalle entrate garantite da una fondazione composta da gente comune e/o da schiavi. Come abbiamo già detto, per i sacerdoti i costi del culto in quanto tale erano garantiti da fondi pubblici. Infine, la dimensione numerica dei sacerdoti era normalmente meno ampia. Il numero comune, infatti, era la dozzina (più una manciata di membri onorari) con variazioni da una tipologia all'altra; c'è comunque da dire che anche i collegi più ampi non eccedevano il numero di 15-20 membri. Il più grande e composito collegio pontificale, il quale includeva

pontefici, pontefici minori, *flamines* e vergini vestali, comprendeva più di 30 persone. C'è comunque da considerare che in collegi di così alto rango molti "eletti" potessero essere assenti per la maggior parte del tempo, chiamati com'erano a svolgere servizio amministrativo o militare.

Questi sacerdoti avevano un importante ruolo nel funzionamento dell'insieme del segmento di culto detto "pubblico", cioè, pubblicamente finanziato, benché molti rituali pubblici venissero officiati da magistrati piuttosto che da sacerdoti. Rituali e riflessioni religiose permeavano l'azione politica, anche per il fatto che la partecipazione a un sacerdozio pubblico spesso accompagnava il *cursus honorum*; d'altro canto le nuove festività imperiali, come i giochi della vittoria di Augusto, frequentemente coinvolgevano molti sacerdoti in funzione soprattutto, a quanto sembrerebbe, di rappresentanza. Per questi motivi tali cerimonie finivano col diventare importanti elementi di quella trama di attività che possiamo chiamare "religione pubblica" (Scheid, 2013). Allo stesso tempo però, come per le altre associazioni, non bisogna considerare i sacerdoti come elemento delle "infrastrutture religiose", personale di servizio facilmente disponibile per tutti. Innanzitutto era difficile entrare in contatto con alcuni di loro. L'esempio classico è quello offerto dalle vestali. Tutti sapevano, ovviamente, che esse risiedevano in un palazzo adiacente alle *aedes Vestae*, detto *atrium Vestae*, compresa la *domus publica* del *rex sacrorum* concessagli da Augusto nel 12 a.C., una volta che la residenza del pontefice massimo era stata trasferita sul Palatino (Dione Cassio, *Storia romana*, LIV, 27, 3; cfr. Haselberger, 2008, p. 115). Mentre le vestali erano raramente interpellate a livello pubblico (a meno che non si fosse deciso di lasciare in affidamento "politico" a loro il proprio testamento), il *pontifex maximus* Tito Coruncanio arrivò addirittura a fare affiggere un cartello recante la scritta "aperto per consultazioni" («*consulere licet*») durante la prima metà del III secolo a.C.; questo a testimonianza dei servizi giuridici offerti dai pontefici. Essi, infatti, pur non essendo depositari di un monopolio di competenze come gli avvocati, potevano senz'altro rispondere a domande riguardo lo status dei luoghi di inumazione e la futura permanenza delle tombe. Certamente ci si poteva aspettare una certa richiesta relativa a casi di tal genere, anche se non abbiamo indicazioni su quanto spesso la minaccia di sanzioni pontificali su lapidi lontane da Roma portasse realmente a processi presso il collegio romano. In ogni caso, se vogliamo parlare di sacerdoti che facevano parte in maniera

permanente di un'infrastruttura religiosa, i pontefici costituiscono un esempio paradigmatico.

Lo stesso si può dire per i sacerdozi che includevano gli specialisti nel campo della divinazione, ovverosia gli àuguri, il cui servizio era spesso richiesto dai magistrati come supporto prima di dare luogo a importanti procedimenti politici o militari. Sembra che gli altri siano stati molto più difficili da contattare: se non abbiamo conoscenza di una sede permanente degli àuguri, la stessa cosa si verifica, in misura ancora maggiore, per molti altri sacerdozi pubblici; perfino la splendida struttura del boschetto della Dea Dia, usata per l'antico culto dei Fratelli Arvali e che arrivava a includere un ambiente lustrale nel III secolo d.C. (Broise, Scheid, 1987; Scheid, 1990), non ospitava un ufficio fisso – e a tutti gli effetti non ce ne sarebbe stato alcun bisogno. Nonostante ciò, quei servizi professionali che erano di utilità generale – cerco di evitare il termine “pubblico” – erano comunque rintracciabili. Gli aruspici, divinatori etruschi i cui esponenti più importanti ricevettero uno status ufficiale permanente durante il primo Impero, così come gli astrologi, si potevano trovare nei dintorni del Circo Massimo (Cicerone, *La divinazione*, II, 9).

A questo punto, una breve rassegna dei principali sacerdozi datata al periodo augusteo è d'obbligo (Rüpke, 2008; per i dettagli Richardson, Santangelo, 2011).

Iniziamo dal *collegium pontificale*. La posizione di *rex* e *regina sacerorum*, “re” e “regina dei sacrifici”, era ricoperta a vita, come la maggior parte dei sacerdozi a Roma (tranne quando specificato). In epoca repubblicana l'accesso a tale collegio rimase appannaggio del patriziato. L'importanza del ruolo di un collegio di tal genere, vincolato com'era ad alcuni rituali di *routine* scanditi calendarialmente, sembra essere declinata nel periodo imperiale. Il *pontifex maximus* svolgeva la funzione di “presidente” permanente del collegio pontificale che annoverò 16 membri a partire dalla riforma di Cesare. Nel periodo imperiale, tale collegio venne ulteriormente ampliato con dei *supernumerarii* provenienti dalla famiglia imperiale e l'imperatore assunse il ruolo di *pontifex maximus*. Come nelle altre associazioni, la base dell'affiliazione era costituita da un processo di cooptazione che includeva la nomina da parte dei membri dell'associazione stessa, l'elezione popolare o la cooptazione vera e propria all'interno dell'associazione stessa. Gli *scribae pontificum*, inizialmente semplici aiutanti dei *pontifices*, a cavallo tra II e III secolo a.C. si trasformarono in un gruppo di sacerdoti chiamati

*pontifices minores*, i quali, in epoca imperiale, sarebbero stati scelti tra le fila del ceto equestre. Sotto la speciale supervisione del *pontifex maximus*, 6 vergini vestali prestavano servizio nel complesso della *Aedes Vestae* nel Foro, ognuna per almeno 30 anni. La *virgo Vestalis maxima* che serviva da più tempo aveva un'autorità particolare. Le vestali potevano essere "reclutate" a partire dall'età di sei anni. Con l'espressione *flamen*, il latino caratterizza i sacerdoti dediti al culto di una singola divinità (ma senza nessuna pretesa di monopolizzare il culto a questa riservato). Il *flamen Dialis*, il *flamen Martialis* e il *flamen Quirinalis*, rispettivamente sacerdoti individuali di Iuppiter, Mars e Quirinus, tutti godevano del maggior prestigio all'interno del collegio pontificale (*flamines maiores*). Queste posizioni erano affidate ai patrizi ed erano soggette a severe restrizioni. Come i succitati sacerdoti, i *flamines minores*, 12 sacerdoti di varie divinità, dei quali non abbiamo una lista esaustiva, appartenevano al collegio pontificale.

Passiamo ora in rassegna gli altri collegi maggiori.

Per ciò che riguarda il prestigio, gli àuguri formavano un collegio di enorme rilevanza, secondo solo a quello dei pontefici. Come per questi ultimi, a seguito della *lex Ogulnia* promulgata nel 300 a.C., almeno la metà delle posizioni venne affidata a plebei. I compiti dell'*augur*, detto *maximus* in forza della maggiore anzianità in relazione ai membri del collegio, rimangono ancora difficili da definire; la funzione non subì l'istituzionalizzazione che toccò al pontificato supremo.

I *quindecimviri sacris faciundis* (così chiamati da Silla in poi) erano un collegio composto da 15 elementi il cui incarico era quello di consultare i *Libri sibillini*; essi mostravano tutte le caratteristiche tipiche di un sacerdozio nella tarda Repubblica e il collegio era capeggiato da vari magistrati.

I *septemviri epulones* furono fondati nel 196 a.C., probabilmente per assolvere a quello che fino ad allora era stato un compito dei pontefici, e cioè l'organizzazione del pasto in onore di Iuppiter o della triade capitolina in occasione dei *ludi Romani* e dei *ludi plebei*; è possibile che il loro numero crebbe da 7 a 10 dopo la riforma di Cesare.

Analogo prestigio venne riconosciuto ai Fratelli Arvali (*Fratres Arvales*), appena attestati durante la Repubblica, ma riorganizzati sotto Augusto nel 29 a.C. I loro monumentali registri, iscritti su pietra presso il santuario della Dea Dia collocato pochi chilometri fuori città, ci offrono uno straordinario quadro della *routine* giornaliera di questo specifico sacerdozio che combinava caratteristiche arcaiche

con la venerazione della famiglia regnante e l'intercessione per conto di questa.

I due gruppi di sacerdoti Salii, i *Salii Palatini* e i *Salii Collini*, ognuno di 12 membri, potrebbero essere anch'essi un risultato della riforma di Augusto. Questi comprendevano esponenti molto giovani (durante il periodo imperiale di circa 20 anni d'età) i cui genitori dovevano essere ancora in vita; terminavano il loro servizio a seguito della nomina al consolato o a particolari sacerdozi.

Da Augusto in poi, altri tre sacerdozi guadagnarono prestigio: i *fe-tiales*, originariamente incaricati di negoziare le riparazioni e di dichiarare guerra, divennero una specie di carica di basso livello occupata da plebei; i *Sodales Titii*, che probabilmente per i plebei finirono per significare una carica analoga a quella appena ricordata, rimangono un rebus per quanto riguarda lo svolgimento dei compiti rituali a essi attribuiti; i *Luperci* che furono (probabilmente) ridotti a un solo collegio da Augusto, continuavano a essere coinvolti nel rituale delle Lupercali a febbraio e durante il periodo imperiale godettero di sempre maggiore prestigio.

Bisogna ricordare, ora, anche le innovazioni imperiali dal momento che, in seguito alla deificazione di Cesare e Augusto, comparvero nuove tipologie di sacerdozio. Il *flamen* (o al femminile *flaminica*) di un imperatore o imperatrice deificato serviva presso il culto di una nuova divinità e finì con l'essere integrato nel più ampio collegio pontificale. Dopo la morte di Augusto, venne fondato il collegio dei *sodales Augustales*, pensato per celebrare riti propri di un culto dinastico, come ben dimostrato dallo specifico centro culturale e d'incontro a Bovillae. Essi continuarono a operare sotto il nome di *sodales Augustales Claudiales* e videro la creazione di un nuovo collegio solamente all'instaurarsi della dinastia Flavia (*sodales Flaviales Titiales*, e in seguito *sodales Hadrianales* e *sodales Antoniniani*).

Numerosi altri culti avevano sacerdoti la cui struttura, talvolta, poteva essere molto elaborata. Per quanto riguarda i cristiani occorre menzionare un clero complesso che conobbe varie evoluzioni durante il II secolo. Dalla fine di questo secolo in poi, i maggior gruppi di cristiani risultano essere guidati ognuno dal proprio *episcopus* (vescovo), circondato – nel caso delle chiese maggiori – da 7 *diaconi* e *presbyteroi* (e un'occasionale *presbytera*). I *leones* e i *patres* mitriaci erano i più importanti funzionari dei gruppi e degli spazi mitriaci, e gli arconti giudei guidavano le sinagoghe. Va inoltre ricordato che le cariche culturali e amministrative funzionavano in parallelo.

## II.5

## Conclusioni

Nelle sue varie forme la religione ha contribuito a dare forma al tessuto cittadino sia a macrolivello sia nella microtopografia propria di quartieri, incroci e case. Nonostante ciò, la visibilità della religione era data maggiormente dalle attività religiose vere e proprie piuttosto che dalle “infrastrutture” (Rüpke, 2016a). I templi attiravano vari tipi di osservatori in occasione delle cerimonie sacrificali, le processioni riempivano le strade, i *ludi* facevano riempire circhi e (anfi)teatri. Fin dai primordi, la monumentalizzazione dei luoghi religiosi accompagnò la crescita della città secondo un lento processo. Ci volle molto tempo prima che le strutture in legno dei teatri, innalzati per occasioni specifiche e poi smantellati, fossero rimpiazzate da quelle di pietra, già conosciute al di fuori di Roma dal I secolo a.C. Le elargizioni imperiali aggiunsero ulteriori circhi, teatri fino all’apoteosi rappresentata dal celeberrimo Anfiteatro Flavio. Nonostante ciò, sviluppi maggiori erano difficilmente visibili: piccoli gruppi si assembravano in luoghi poco appariscenti, sotterranei, come le sale d’assemblea del culto mitriaco, o addirittura temporanei e improvvisati, come nel caso di alcuni gruppi cristiani prima del IV secolo d.C.