

## De la casa a la basílica: espacio social y vida comunitaria en el cristianismo primitivo (ss. I-IV)

**Fernando Rivas Rebaque**

Universidad Pontificia Comillas

*Sumario:* Este artículo se centra en la conexión entre los lugares de reunión habituales de las comunidades cristianas (arqueología) y las relaciones que se establecieron en su seno (sociología) durante los cuatro primeros siglos. Siguiendo a los estudiosos, podemos diferenciar tres espacios comunitarios considerados como modelos: casa (c. 30-100/150), *domus Dei/ecclesiae* (100/150-inicios del s. IV) y basílica (inicios del s. IV-inicios de la Edad Media). La conexión se establece a través del estudio de diferentes áreas en cada uno de estos modelos: definición socio-religiosa, identidad social, tradiciones, ministerios, rituales, papel de la mujer, modelos ejemplares, moral comunitaria y relación con la sociedad.

*Palabras clave:* arte paleocristiano, arqueología, *basílica*, *domus ecclesiae*, cristianismo primitivo.

*Summary:* This article focuses on the connection between common meeting places of Christian communities (archeology) and the relationship established inside (sociology) during the first four centuries. By following scholars, we can differentiate between three community spaces, which I consider as models: house church (c. 30-100/150), *domus Dei/ecclesiae* (100/150-early fourth century) and basilica (early fourth century-early of the Middle Age). This connection is established through the study of different areas in each of these models: socio-religious definition, social identity, traditions, ministries, ritual, role of woman, exemplary models, community moral and relationship with society.

*Keywords:* Early Christian art, Archaeology, *basílica*, *domus ecclesiae*, Early Christianity.

Las personas no vivimos en un espacio “natural”, sino en un espacio humanizado, colonizado y transformado por el ser humano a través de la historia. Este espacio no tiene además un carácter estático, neutral o pasivo frente a las relaciones humanas que se establecen en él, sino que cada grupo social configura su propio espacio sobre los espacios sociales producidos con anterioridad y, según Henri Lefebvre, de acuerdo a sus propias prácticas espaciales, las representaciones simbólicas del espacio y los imaginarios sociales que se generan en torno a él, tres dimensiones interconectadas y habitualmente conflictivas, influidas en gran medida por la economía, la política y la ideología, que marcan las posibilidades, las limitaciones y los usos que los seres humanos podemos hacer del espacio<sup>1</sup>.

Dentro de las tres dimensiones que plantea H. Lefebvre en relación al espacio, este artículo trata de las *prácticas espaciales*, analizando la conexión entre los espacios en los que se mueven los grupos cristianos de los siglos I-IV (arqueología) y las relaciones que se establecieron en su interior (sociología)<sup>2</sup>. Nos centraremos en los lugares *habituales* de reunión, excluyendo otros espacios como los talleres y tiendas (*tabernae*), las hospederías (*hospitium*), los comedores alquilados (*popinae*), las termas y

<sup>1</sup> Las *prácticas espaciales* (espacio percibido) integran las relaciones sociales de producción y reproducción, especialmente las relacionadas con el mundo familiar, el laboral y la interacción entre los diferentes grupos sociales (en función de la edad, del género, de la clase social...). Está formado no solo por las realizaciones materiales (casas, carreteras, edificios públicos...) sino también por el conocimiento acumulado que permite transformar su ambiente. Las *representaciones simbólicas* (espacio concebido) se presentan en forma de mapas, planos, discursos elaborados por los especialistas (arquitectos, urbanistas), están estrechamente relacionadas con el sistema de producción y establecen las posibles interrelaciones entre territorios y espacios. Los *espacios de representación* (espacio vivido) superan los meramente físicos y son los realmente vividos por las personas, puesto que la gente se apropia de ellos y se siente capaz de cambiarlos por medio de una serie de símbolos e imágenes, frente a los intentos de ocupación por parte de los especialistas u otras personas o grupos sociales, H. Lefebvre, *La producción del espacio*, Madrid 2013 (original francés de 1974). Una buena síntesis en D. Baringo Ezquerro, “La tesis de la producción del espacio en Henri Lefebvre y sus críticos: un enfoque a tomar en consideración”, *Quid* 16 (2013) 119-135.

<sup>2</sup> Relación de carácter dialéctico: el espacio influye sobre las relaciones y las relaciones influyen sobre el espacio. La interconexión permite completar la escasez de datos e iluminar los vacíos existentes.

baños, las bodegas y almacenes (*horrea*), y los cementerios (*coemeteria*), al igual que otros espacios públicos como jardines, plazas o pórticos<sup>3</sup>. Estos espacios, a pesar de haber sido lugares de reunión de los cristianos de este período, no fueron ni comunes ni permanentes, y no marcaron la vida de las comunidades cristianas tan profundamente<sup>4</sup>.

Según la arqueología, dentro del cristianismo primitivo se pueden distinguir tres lugares habituales de reunión<sup>5</sup>: la casa, la “casa de Dios/de la Iglesia” (*domus ecclesiae*) y la basílica. Estas serán las tres secciones del artículo. En todas utilizaremos el mismo esquema: restos arqueológicos y conexiones comunitarias en diferentes ámbitos: modelo socio-religioso, identidad social,

<sup>3</sup> Las fechas son indicativas y con carácter genérico, ya que dependerán enormemente de las diferentes zonas (Oriente-Occidente) y recorridos históricos. R. Krautheimer, *Arquitectura paleocristiana y bizantina*, Madrid 1984, 33-41 (original inglés de 1965 de uno de los mejores especialistas en esta materia), R. Grant, “Temples, Churches and Endowments”, en: *Ib.*, *Early Christianity and Society. Seven Studies*, London 1978, 146-163 (fundamentación exclusivamente literaria); P. Jounel, “L’assemblée chrétienne et les lieux de ressamblément humain au cours du premier millénaire”, *Maison Dieu* 136 (1978) 13-38 (muy genérico); G. Snyder, *Ante Pacem: Archeological Evidence of Church Life Before Constantine*, Macon 1985, 153-204 (con muy buenas ilustraciones); Peter Richardson, *Architectural Transitions from Synagogues and House Churches to Purpose-Built Churches*, en: J. V. Hills (ed.), *Common Life in the Early Church. Essays Honoring Graydon F. Snyder*, Harrisburg 1998, 373-389 (valioso como resumen); J. Álvarez, *Arqueología Cristiana*, Madrid 1998, 31-52 (sin excesiva profundización) y R. MacMullen, “Christian Ancestor Worship in Rome”, *Journal of Biblical Literature* 129 (2010) 597-613 (de carácter divulgativo).

<sup>4</sup> E. Adams, *The Earliest Christian Meeting Places. Almost Exclusively Houses?*, London-New York 2013 (centrado en los lugares de reunión no domésticos, me ha servido como una de las fuentes principales para el siglo D. También R. Krautheimer, “The Beginning of Christian Architecture”, *Review of Religion* 3 (1939) 127-148.

<sup>5</sup> M. Gough, *The Early Christians*, London 1961 (vol. 19 de *Ancient People and Places*, G. Daniel [dir.], aporta elementos sugerentes); R. Krautheimer, *Arquitectura paleocristiana...*, 21-33 y 43-70; A. Grabar, *El primer arte cristiano (200-395)*, Madrid 1967, 59-65 y 169-186 (vol. 18 de “El universo de las formas”, dirigida por A. Malraux y G. Salles, importan más las ilustraciones que los contenidos); P. C. Finney, “Early Christian Architecture: The Beginnings (A Review Article)”, *Harvard Theological Review* 81 (1988) 319-329 y L. Michael White, *The Social Origins of the Christian Architecture. Vol. I: Building God’s House in the Roman World. Architectural Adaptation among Pagans, Jews, and Christians*, y *Vol. II. Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its Environment*, Valley Forge 1990 y 1997 (obra fundamental, que seguiré en gran medida).

tradiciones, ministerios, papel de la mujer, modelos ejemplares, moral y relaciones con la sociedad. Al estar concebido como modelo teórico no siempre se ajustará a cada una de las peculiaridades locales.

#### 1. MODELO CASA (C. 30-100/150)<sup>6</sup>

En consonancia con la práctica de Jesús<sup>7</sup>, los primeros cristianos utilizaban para sus encuentros cualquier espacio, tanto público (templo de Jerusalén<sup>8</sup>, sinagogas judías<sup>9</sup>, ágora y Areópago atenienses<sup>10</sup>), como privado (talleres<sup>11</sup>, casas alquiladas<sup>12</sup>),

<sup>6</sup> H.-J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im Frühen Christentum*, Stuttgart 1981 (abrió esta perspectiva dentro de los estudios del NT); R. Aguirre Monasterio, "La casa como estructura base del cristianismo primitivo. Las iglesias domésticas", *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984) 27-51 (de corte más exegético); R. Gehring, *Hausgemeinde und Mission. Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinshafte von Jesus bis Paulus*, Basel 2000 (en su traducción inglesa ha sido una de las fuentes más utilizadas: amplia y perfecciona lo dicho por H.-J. Klauck); [www.bild.org/download/summit/Churches-FirstCentury.pdf](http://www.bild.org/download/summit/Churches-FirstCentury.pdf) (9/12/2014, 20:35, muy sugerente) y P. Trebilco, "Early Christian Communities. Perspectives on Urban Ministry from de New Testament", *Ex Auditu* 29 (2013) 25-48 (alta divulgación).

<sup>7</sup> Jesús se reúne en contextos domésticos, bien en comidas: casa de Leví (Mc 2,15), con Simón el Leproso (Mc 14,3), con un fariseo (Lc 7,36), en casa de uno de los jefes de los fariseos (Lc 14,1), invitado por Zaqueo (Lc 19,6ss); o bien enseñando dentro de las casas: Mc 7,17-23; 9,28-29.33-50; 10,10-12... En otros espacios: junto al mar (Mc 2,13; 3,9; 4,1 y par.), en sinagogas (Mc 1,21-29; 6,2 y par.); en la montaña (Mc 9,2.9; 13,3); en el camino (Mc 8,27; 10,32 y par.), en el templo de Jerusalén (Mc 14,49 y par.). H.-J. Klauck, *Hausgemeinde...*, 56-62; R. Gehring, *Hausgemeinde...*, 28-48; M. Crosby, *House of Disciples: Church, Economics, and Justice in Matthew*, 2004, Maryknoll (NY) 1988, 21-48 y E. Adams, *The Earliest...*, 45-51.

<sup>8</sup> Hch 2,46 (rezar juntos); 3,1-4,3 (Pedro y Juan); 5,12 (pórtico de Salomón, todos juntos).

<sup>9</sup> Hch 9,20 (Damasco); 13,5 (Salamina); 14,1 (Iconio); 17,17 (Atenas).

<sup>10</sup> Hch 17,17.19.22. J. Elliot, "Temple versus Household in Luke-Act: A Contrast in Social Institutions", en: J. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody 1991, 211-240 y Bradley Blue, "Acts and the House Church", en: D. Gill - C. Gempf (eds.), *The Book of Acts in Its First Century Setting. 2. Graeco-Roman Setting*, Grand Rapids (Mi.) 1993, 119-222.

<sup>11</sup> Hch 18,2-3: Pablo trabaja y vive con Aquila y Prisca.

<sup>12</sup> Hch 1,13 (parte superior de la vivienda *hyperōon*), R. Gehring, *Hausgemeinde...*, 131-138), 28,22 (alquiler *xenia* de Pablo en Roma), cf Flm 22. Con grandes parecidos a la sala de la última cena: *anágaion* en Mc 14,15, *katályma* en Lc 22,11.

por no mencionar espacios al aire libre (en el camino<sup>13</sup>, a la orilla del río<sup>14</sup>). Pero es sobre todo en las casas donde se juntan los cristianos, con carácter bien coyuntural<sup>15</sup> o permanente<sup>16</sup> (en los escritos de inspiración paulina aparece como “la iglesia que se reúne en la casa de...”)<sup>17</sup>.

#### a) *Restos arqueológicos*<sup>18</sup>

A pesar de las numerosas referencias literarias no hay ningún resto arqueológico de casa cristiana. El número de sus miembros y el nivel social y económico no eran tan elevados como para erigir o comprar edificios nobles. Por otro lado, y coincidiendo con los inicios de la mayoría de religiones, los primeros cristianos no desarrollaron ninguna arquitectura propia, a lo que contribuyeron en no pequeña medida sus expectativas escatológicas: ¿qué sentido tenía construir templos o edificaciones religiosas si la venida de Cristo era inminente? Mucho más si se tiene presente que el Dios cristiano no necesita lugares especiales para la

<sup>13</sup> Hch 8,26 (Felipe y el eunuco de Candaces).

<sup>14</sup> Hch 16,13 (afueras de Filipos).

<sup>15</sup> Hch 10,6.17-18.32 (Simón el Curtidor); 10,24-25.48 (Cornelio); 16,15 (Lidia); 16,32-34 (guardián de la cárcel); 17,5-6 (Jasón)...

<sup>16</sup> Hch 2,46 y 5,42 (templo y casa); 12,12-13 (casa de María, madre de Juan Marcos).

<sup>17</sup> *Hê kat'oiikón* (+ pronombre personal) *ekklêsía*, 1Cor 16,19; Rom 16,3-5 (Aquila y Prisca, puede ser una *taberna*, dada la común profesión: Hch 18,3); Flm 2 (Apfia) y Col 4,15 (Ninfa). H-J. Klauck, *Hausgemeinde...*, 21-47; V. Branick, *The House Church in the Writings of Paul*, Willmington 1981 (de corte más teológico, analizando las metáforas paulinas relacionadas con la casa); R. G. Gehring, *Hausgemeinde...*, 155-165 y E. Adams, *The Earliest...*, 18-39.

<sup>18</sup> H. Leclerq, v. “Maison”, en: F. Cabrol – H. Leclerq (dirs.), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, vol. X/1, cols. 1222-1251 (DACL desde ahora; bastante útil); I. Errandonea, v. “Casa”, en Id., *Diccionario del mundo clásico*, vol. I, Barcelona 1951, 331-335; J. Guillén, *Urbs Roma*, vol. I. *La vida privada*, Salamanca 1977, 57-110 (una fuente inagotable de datos); E. Dassman – G. Schöllgen, v. “Haus II. Gemeinschaft”, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. XIII, Stuttgart 1986, cols. 801-906 (importante para conocer todas las fuentes clásicas relacionadas con la casa); R. Krautheimer, *Arquitectura paleocristiana...*, 25-27; P. Fernández Vega, *La casa romana*, Madrid 1991 (espléndido libro desde el punto de vista arqueológico) y R. Ulrich – C. Quenemoen (eds.), *A Companion to Roman Architecture*, Oxford 2014, 324-362 (muy buen manual, centrado sobre todo en las casas de Ostia y Roma).

oración<sup>19</sup> y el sacrificio es vivido como ritual de carácter doméstico (banquetes)<sup>20</sup>.

En el mundo greco-romano es preciso distinguir entre un escaso número de viviendas independientes de mayor tamaño (*domus*), y la mayoría de pisos integrados dentro de un bloque (*insulae*), algunos con sola habitación de no más de 10m<sup>2</sup> (*cellae*). Las *insulae* son pisos en forma de bloque reunidos en torno a un patio interior o sobre una hilera de tiendas y pequeños comercios (*tabernae*): sin agua corriente, ni saneamientos, con problemas para cocinar o calentarse y una luz escasa, donde los espacios más luminosos estaban dedicados a salones o comedores (*cenacula*)<sup>21</sup>.

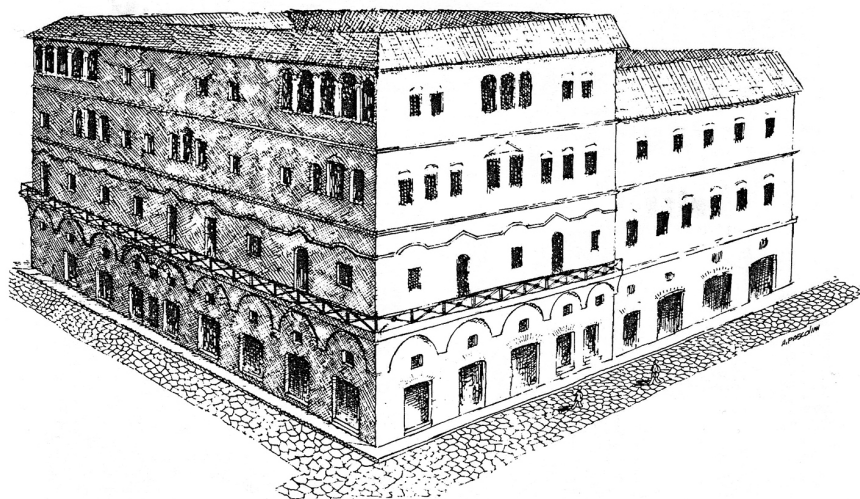


Figura 1. *Insulae*

<sup>19</sup> Mt 6,5-8: frente al gusto por los espacios públicos de los fariseos (sinagogas y plazas), los cristianos deben rezar en “lo escondido” de la propia casa. Incluso en Jerusalén, donde algunos cristianos seguían yendo al templo a orar (Hch 3,1), esta costumbre cesó con la destrucción del templo en el 70 d.C. A inicios del s. II el cristianismo es acusado de no tener edificios dedicados a su dios, al contrario que el judaísmo y el paganismo, M. Félix, *Octavio* 9,1, Madrid 2000 (Biblioteca de Patrística 25, desde ahora BP).

<sup>20</sup> Al no haber víctimas ni sacrificios se podía celebrar en casas: 1Cor 11,17-33.

<sup>21</sup> P. Fernández Vega, *La casa romana...*, 433-446 y R. Ulrich - C. Quenemoen (eds.), *A Companion...*, 324-341.



A las casas y mansiones (*domus*)<sup>22</sup> se entraba por un vestíbulo, que permitía acceder al atrio –espacio cubierto con una gran abertura en su centro (*compluvium*)– que servía de conexión entre lo doméstico y lo público; en este centro de la vida familiar se encontraban los dioses familiares (*lares*) y tenía lugar la *salutatio*<sup>23</sup> de los clientes. Desde aquí se accedía al *tablinum* o despacho del *paterfamilias*, donde se recibía a las visitas, el salón comedor (*triclinium*), los dormitorios (*cubicula*), la cocina, los servicios (*latrina*), las habitaciones para la servidumbre y, en algunos casos, un jardín (*hortus*).

Las reuniones comunitarias se celebrarían en casas de los creyentes (o simpatizantes) y, a medida que el movimiento cristiano fue creciendo en número de miembros y riqueza, se pasaría de los espacios más reducidos, *insulae* (o *tabernae*), con cabida para 10-15 personas, a los más amplios, *domus* (con espacio para unas 35/45 personas), especialmente si coincidían diversas comunidades en una sola localidad, como puede ser el caso de Corinto, Éfeso, Antioquía o Roma. En los encuentros comunitarios podía estar presente gente de fuera<sup>24</sup>, las comidas eran presididas por los predicadores itinerantes o, en su ausencia, el *paterfamilias*<sup>25</sup>, para el bautismo se permitía el agua de los pozos o baños<sup>26</sup> y el mobiliario utilizado era muy sencillo y utilitario, teniendo en cuenta que la casa estaba habitada.

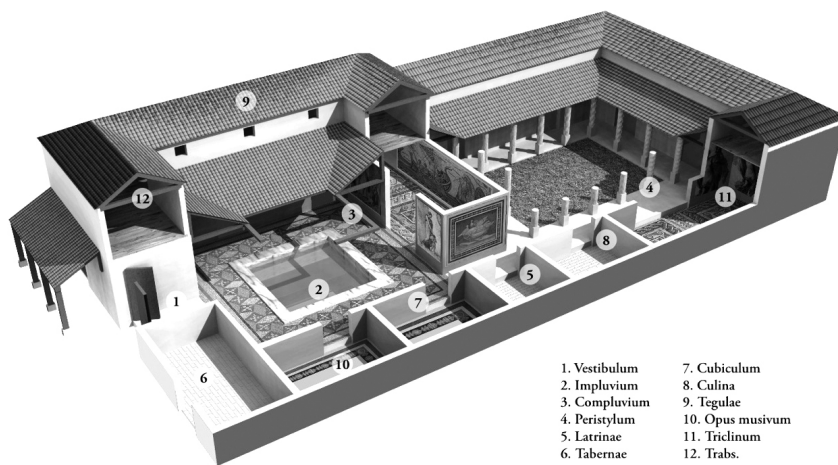
<sup>22</sup> R. Ulrich – C. Quenemoen (eds.), *A Companion...*, 343-362.

<sup>23</sup> P. A. Fernández Vega, *La casa romana...*, 78-136.

<sup>24</sup> 1Cor 14,23. También D. Horrell, “Domestic Space and Christian Meetings at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre”, *New Testament Studies* 50 (2004) 349-369.

<sup>25</sup> “A los profetas [= predicadores itinerantes], permitidles que den gracias cuantas veces quieran”, *Didajé* 10,7. Traducción propia, texto griego tomado de *Didajé. Doctrina apostolorum. Epístola del Pseudo-Bernabé*, Madrid 1992, (Fuentes patrísticas 3, desde ahora FP). Cuando los profetas no están presentes, “también ellos [inspectores y servidores] os administran [leitourgoûsin] el ministerio [leitourgían] de los profetas”, *Didajé* 15,1.

<sup>26</sup> De aquí la digresión sobre el tipo de agua para el bautismo en *Didajé* 7,2.

Figura 2. *Domus*b) *Conexiones sociológicas*

El *modelo religioso* que mejor se adapta a este espacio social es el que se conoce sociológicamente como “secta”<sup>27</sup>, es decir, un grupo reducido de personas, varias familias, que se reúnen en casa de uno de sus miembros<sup>28</sup> bajo el liderazgo de una personalidad carismática, el “apóstol” o predicador itinerante<sup>29</sup>.

La *identidad social* de estas iglesias domésticas estaría marcada en gran medida por su intensa vinculación comunitaria y

<sup>27</sup> M. Hill, *Sociología de la religión*, Madrid 1973, 71-98; R. Markus, “The Problem of Self-Definition: From Sect to Church”, en: Ed Parish Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition, I. The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Philadelphia 1980, 1-15 y M. Hamilton, *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives*, London-New York 1995, 2 ed, 229-271.

<sup>28</sup> El lugar de reunión estaría en función de la disponibilidad de sus miembros, tendiendo a aquellos espacios más amplios. En casos excepcionales no podemos excluir el alquiler de algún lugar mayor, práctica habitual en otros grupos de la época, W. McCready, “Ekklesia and voluntary associations”, en: J. Kloppenborg – S. Wilspon (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London-New York, 1996, 59-73.

<sup>29</sup> G. Theissen, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Salamanca 2005, 35-100.



los estrechos lazos personales y sociales que de ahí se derivan. Al moverse en un espacio doméstico compartido las fronteras no están tan definidas por los aspectos más externos sino por un estilo de vida particular que lo diferencia de los de fuera, considerados como “el otro”<sup>30</sup>, aquellos que no pertenecen al intragrupo y a los que es necesario convertir<sup>31</sup>.

Los *ministerios*<sup>32</sup> que encontramos en estas comunidades son muy primarios y giran en torno al predicador itinerante, fundador de la comunidad, cuya figura será pronto idealizada, convirtiéndose en *modelo ejemplar* a imitar. Con posterioridad hay un período de convivencia entre los predicadores itinerantes, que irán desapareciendo progresivamente, por muerte o sedentariización, y los nuevos líderes comunitarios, ministerios ya definitivamente estables (*episkopoi* o *presbyteroi*)<sup>33</sup>, estrechamente asociados al papel de *paterfamilias* de una familia extendida, entre los cuales destaca el *presidente*<sup>34</sup>. El lugar de reunión (casa) no sólo permite, sino que incluso potencia este tipo de liderazgo<sup>35</sup>, lo mismo que la función de los “servidores (*diakonoi*)”, estrechamente relacionadas con los banquetes en el *triclinium*, así como el grupo variable de carismas en función de la realidad de cada iglesia doméstica<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> M. Augé, *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*, Barcelona-Buenos Aires-México 1996, 13-78 (a pesar de estar centrado en África, es un libro valioso para la comprensión del término).

<sup>31</sup> 1Tes 9; 1Cor 1,2; Rom 1,7; Ef 1,3-14... También W. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social de los primeros cristianos*, Salamanca 1988, 131-188 y G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Salamanca 2002, 87-147.

<sup>32</sup> J. Delorme (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Madrid 1975, 69-257; W. Meeks, *Los primeros...*, 189-233 y A. Clarke, *Serve the Community of the Church. Christians as Leaders and Ministers*, Grand Rapids-Cambridge 2000, 145-247 (sugerente comparación entre diferentes tipos de liderazgos).

<sup>33</sup> Los nuevos líderes comunitarios serán denominados *episkopoi*, “supervisores”, en las zonas helenísticas, y *presbyteroi*, “más ancianos”, en las de influencia judía.

<sup>34</sup> Interesante el paso del “presidir” de 1Tes 5,12 y Rom 12,8 a la presidencia de 1Tim 3,4.12 (“en su propia casa”, dirigido a obispos y diáconos) y 5,17 (presbíteros presidentes), señal de que pertenecen al modelo “casa de Dios”, Tit 3,8 y 14.

<sup>35</sup> Los criterios para la elección de estos líderes comunitarios congenian perfectamente con lo que se pedía al *paterfamilias*, *Didajé* 15,1.

<sup>36</sup> 1Cor 13,27-30.

En consonancia con el espacio doméstico las *tradiciones* se transmiten al inicio oralmente en los encuentros comunitarios (convivales en muchos casos), con posterioridad, y en la medida que los testigos de los acontecimientos fueron desapareciendo, serán recogidas por escrito, aunque de manera germinal<sup>37</sup>.

Los *rituales* comunitarios<sup>38</sup>, de carácter claramente iniciático, están reducidos básicamente a dos: uno de entrada, bautismo<sup>39</sup>, de fácil realización en estos espacios, y otro de pertenencia, la eucaristía, muy conectada a los banquetes domésticos (y el papel central del *triclinium* dentro de la casa)<sup>40</sup>. La exclusión se realizaba solo en casos extremos, sobre todo si ponía en peligro la propia vida de la comunidad doméstica (adulterio, apostasía y homicidio)<sup>41</sup>.

Al movernos en un espacio doméstico, el *papel de las mujeres* goza de un amplio protagonismo, en consonancia con la cultura mediterránea, que asignaba a la mujer un rol importante en la dirección de su propia casa, aunque pronto se establecieron una serie de mecanismos de control sobre ellas<sup>42</sup>.

Un espacio tan íntimo invita a que la *moral* del grupo sea común, expresándose en símbolos de corte familiar, donde los

<sup>37</sup> S. Guijarro, *Los cuatro evangelios*, Salamanca 2010, 103-160 (espléndida síntesis) y J. Dunn, *The Oral Gospel Tradition*, Grand Rapids-Cambridge 2013 (*status quaestionis* con un recorrido pormenorizado por esta temática en el NT).

<sup>38</sup> W. Meeks, *Los primeros...*, 231-265 y G. Theissen, *La religión...*, 151-194.

<sup>39</sup> M. Righetti, *Historia de la liturgia*, vol. II, Madrid 1951, 624-649 (clásico); E. Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids-Cambridge 2009, 99-209 (el más amplio estudio sobre el bautismo en la Antigüedad cristiana) y M. Johnson, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, Collegenille (Mi.) 2007, 1-40 (más divulgativo).

<sup>40</sup> R. Jewett, "Tenement Churches and Communal Meals in the Early Church: the Implications of a Form-Critical Analysis of 2 Thessalonians 3:10", *Biblical Research* 38 (1993) 23-43 y D. Smith, *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis 2003 (traducción castellana: Estella [Navarra] 2009).

<sup>41</sup> 1Cor 5; Mt 18,15-17.

<sup>42</sup> F. Rivas, "Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo. Asia Menor (siglos I-II)", en: X. Quinzá – G. Uríbarri (eds.), *Responsabilidad y diálogo. Homenaje a José Joaquín Alemany*, Madrid 2002, 385-413; C. Osiek – M. MacDonald – J. Tulloch, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva. Iglesias domésticas y albores del cristianismo*, Salamanca 2007, 207-270 y E. Estévez, *¿Qué se sabe de... Las mujeres en los orígenes del cristianismo*, Estella (Navarra) 2012, 129-170.

miembros se viven como hermanos (“patriarcalismo del amor”)<sup>43</sup>; se renuncia a una familia particular para formar parte de la extensa familia de Dios<sup>44</sup>, ideal asimismo para la propagación de una escatología inminente, donde las grandes exigencias éticas planteadas son vistas como necesarias para la salvación.

Tanto las reuniones en espacios no públicos (que daban lugar a todo tipo de rumores) como la minusvaloración de los de fuera, produjeron una *imagen social* de los cristianos claramente negativa, cuando no la simple ignorancia, lo que, unido a su separación del judaísmo<sup>45</sup>, supuso la pérdida de la cobertura jurídica, y de religión lícita el cristianismo pasó a religión ilícita o superstición<sup>46</sup>.

## 2. MODELO “DOMUS ECCLESIAE” (100/150 - INICIOS DEL SIGLO IV)<sup>47</sup>

Muy pronto las casas particulares (hasta las *domus*) fueron lugares poco apropiados para las reuniones comunitarias por el aumento de fieles –considerable en muchos casos–, los mayores recursos económicos disponibles y las propias dinámicas

<sup>43</sup> E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani, I. Catholicesimo primitivo e catholicesimo medievale*, Firenze 1969, 75-106 (original alemán de 1912).

<sup>44</sup> W. Meeks, *Los primeros...*, 148-188; C. Osiek – D. Balch (eds.), *Families in the New Testament World. Households and House Churches*, Louisville 1997, 32-35; R. Aguirre Monasterio, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella (Navarra) 1998, 79-110 y J. Hellerman, *The Ancient Church as Family*, Minneapolis 2001, 92-126.

<sup>45</sup> Judíos y cristianos no se encontraban en los mismos espacios y, por tanto, no podían gozar de los mismos derechos, S. Katz, “Issues in the Separation of Judaism and Christianity after James 70 C.E. A Reconsideration”, *Journal of Biblical Literature* 103 (1984) 43-76; W. Frend, *The Persecutions: some Links between Judaism and the Early Church*, en: Everett Ferguson (ed.), *Early Christianity and Judaism*, vol. VI, New York-London 1993, 285-302.

<sup>46</sup> En este período no podemos hablar propiamente de persecución, sino de represión a personas concretas, acusadas de promotoras de algún tumulto o revuelta, Hch 4,1-18 (Pedro y Juan ante el Sanedrín); 7,57-59 (lapidación de Esteban); 12,2 (decapitación de Santiago el Mayor); 16,19-21 (Pablo y Silas son torturados y encarcelados en Filipos)...

<sup>47</sup> R. Krautheimer, *Arquitectura paleocristiana...*, 27-33; L. White, *The Social Origins...*, vol. I, 110-139; J. Álvarez Gómez, *Arqueología...*, 54-56 y V. Alikin, *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries*, Leiden-Boston 2010, 49-57.

internas, que precisaban de unos espacios menos expuestos a las interrupciones y más adaptados a las nuevas necesidades<sup>48</sup>.

Así, y en consonancia con lo que estaban haciendo otros grupos religiosos como el judaísmo y el mitraísmo<sup>49</sup>, se empiezan a comprar casas amplias no habitadas y a reformarlas internamente para responder a las nuevas necesidades, con habitaciones que dejan su uso doméstico para especializarse en el culto, la formación o el bautismo. El lugar de reunión no va a ser ahora el comedor, sino un local más amplio y de más fácil acceso. La casa podía ser incluso de propiedad comunitaria<sup>50</sup>.

Esta transformación espacial tiene su expresión lingüística en el cambio de “la iglesia que se reúne en casa de...”, situada en un campo semántico doméstico y secular, a “la casa de Dios”<sup>51</sup>, que

<sup>48</sup> A la aparición de las *domus ecclesiae* contribuyó, en no pequeña medida, la costumbre de reunirse todas las comunidades domésticas, incluidas las del campo, en un mismo lugar, Justino, *1Apol* 67,3 (*Padres apologetas griegos* (s. III), edición a cargo de D. Ruiz Bueno, Madrid 1979). Uno de los medios más útiles, sin duda, para evitar la diversidad creciente dentro de las comunidades cristianas, que condujo en muchos casos a las heterodoxias, como expresa Ignacio de Antioquía: “Que nadie se llame a engaño. Si alguno no está dentro del altar, se priva del pan de Dios”, *A los efesios* V,2; y sobre todo: “Preocupaos, pues de usar de una sola eucaristía, porque una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo y un solo cáliz para unirnos con su sangre, un solo altar, así como no hay más que un solo obispo, juntamente con el colegio de ancianos y con los diáconos”, *A los filadelfios* 4. El texto ha sido tomado de *Ignacio de Antioquía – Policarpo de Esmirna – Carta de la Iglesia de Esmirna*, edición a cargo de J. Ayán Calvo (FP 1).

<sup>49</sup> L. White, *The Social Origins...*, vol. I, 47-59 y II, 261-272, 360-378, 396-429 (mitraísmo); I, 60-101 y II, 272-360.378-396 (judaísmo).

<sup>50</sup> Dadas las dificultades de reconocimiento civil, en algunos casos el edificio está inscrito a nombre de un particular.

<sup>51</sup> 1Tim 3,15-16: “Quiero que sepas cómo hay que comportarse en la *casa de Dios*, que es la Iglesia de Dios vivo. Es grande sin duda el misterio de nuestra religión” (lejos queda ya la familiaridad y cercanía del período anterior); algo también presente en 1Pe 4,17 (sobre todo si se ve como “templo espiritual” y Cristo como piedra angular: 2,4-8). Una nostalgia por el templo que se vive especialmente, pero no exclusivamente, en la Carta a los Hebreos (10,21: “Tenemos un gran sacerdote en la *casa de Dios*”). También Tertuliano, *Sobre la idolatría* 7 (edición a cargo de J. Waszink – J. van Winden, Leiden – New York 1987), donde establece un paralelismo entre la “casa de Dios” y los “talleres (*officina*) de los adversarios ídolos”; Hipólito, *Comentario sobre Daniel* 1,20, Paris 1947 (Sources Chrétiennes 14: SC a partir de ahora, edición a cargo de Maurice Lefebvre) y Cipriano, *Sobre la unidad de la Iglesia* 8 (*Obras de San Cipriano. Tratados. Cartas*, edición a cargo de Julio Campos, Madrid 1964).

posteriormente se convertirá en la “casa de la Iglesia”<sup>52</sup>, conectada con el ámbito público y sacral. Este nuevo lugar de reunión, diferente de las casas particulares, permite explicar algunas de las dificultades que aparecen en este momento<sup>53</sup>.

Más adelante, en el primer tercio del s. III, el crecimiento llegó a tal nivel (sobre todo en Siria, Asia Menor, Roma y norte de África) que, lo mismo que antes se había pasado de las *insulae* a las *domus*, ahora se pasará de la “casa de Dios/Iglesia” (*domus ecclesiae*), casas adaptadas para su uso cristiano, con serias limitaciones para responder a las nuevas prácticas comunitarias<sup>54</sup>, a construir edificios de nueva planta (*aulae ecclesiae*)<sup>55</sup>, que se adaptan mejor a las nuevas necesidades.

### c) Restos arqueológicos

A pesar de las numerosas evidencias literarias de este tipo de construcción<sup>56</sup>, la destrucción masiva de estos edificios durante

<sup>52</sup> Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* VII, 30,19: en referencia a Pablo de Samosata, c. 270 d.C. (vol. II, edición de A. Velasco-Delgado, Madrid 1973, *HE* desde ahora).

<sup>53</sup> Entre ellas: 1Tim 1,3-5; 4,1-5 (falsas doctrinas); 2Tim 3,6-7 (“entran en las casas y cautivan a mujerzuelas”); Tit 1,10-16 y 2Pe 2 (falsos maestros); 1Jn 1,18-25 (anticristos); 2Jn 7-11 y 3Jn 9-10 (problemas de acogida intercomunitaria)...

<sup>54</sup> Por poner algunos ejemplos: ¿qué necesidad había del *compluvium*, el patio interior doméstico, que no solo ocupaba el tan valioso espacio sino que impedía la unión de las habitaciones entre sí, y colocaba a la comunidad a expensas de las inclemencias del tiempo? ¿Tenía sentido seguir celebrando el culto en el salón comedor (con su *triclinium*) cuando el *agape* ya se había separado de la eucaristía y se celebraba en otros espacios y la palabra (homilías, sermones) iba ganando cada día más protagonismo?

<sup>55</sup> “El término *aula ecclesiae* es usado aquí con cierta precaución y reserva. En las antiguas fuentes *aula* (como *aedes* u *oikos*) podía ser usado en casi cualquier tipo de construcción y no tenía una explícita connotación técnica arquitectónica... El término es acuñado aquí por dos razones: para describir las habitaciones tipo hall encontradas en un número de iglesias prebasilicales y para mantener el sentido de continuidad con el término *domus ecclesiae*, como podría parecer apropiado en el caso de Dura-Europos... Nuestro término *aula ecclesiae*, sin embargo, no quiere denotar ninguna de las realizaciones técnicas de la basílica. No sugiere una línea directa de evolución de la casa a la basílica...”, L. White, *The Social Origins...*, vol. I, 155 (traducción propia).

<sup>56</sup> *Ib.*, vol. II, 33-120 (fuentes paganas y cristianas, en su idioma original y traducción inglesa).

las persecuciones (mediados del siglo III-inicios del siglo IV)<sup>57</sup> y la costumbre de construir sobre edificios anteriores<sup>58</sup> ha provocado la práctica desaparición de la mayoría de estas *domus ecclesiae* si exceptuamos la casa cristiana de Dura Europos (Siria), las iglesias titulares romanas (*tituli*) y otros restos de carácter más incierto.

A inicios del siglo XX se descubrió en Dura Europos<sup>59</sup> un edificio que funcionó como *domus ecclesiae* cristiana hasta el 255 d.C. Por fuera tenía la apariencia de una *domus*, pero por dentro estaba completamente reformada con respecto a la construcción anterior. La habitación más grande, la sala G (5 x 13m), tenía cabida para unas 65/75 personas y parece haber servido como lugar de reunión para la eucaristía, la oración o la lectura de la Palabra<sup>60</sup>. La sala F estaba dedicada también a reuniones, aunque no sabemos si como antesala para los que iban a ser bautizados (*exorcisterium*), lugar de reunión para los catecúmenos (*katechumenion*) o comedor para los banquetes comunitarios (*agapai*), separados ya de la eucaristía<sup>61</sup>. La sala E, decorada con frescos y con su propia fuente bautismal, funcionaba como baptisterio.

<sup>57</sup> “Con nuestros propios ojos hemos visto las casas de oración [*lôn mèn proseuktêrîôn tous oikoûs*], desde la cumbre hasta los cimientos, arrasadas”, Eusebio de Cesarea, *HE VIII*, 2,1 (en referencia a la persecución de Diocleciano, año 303).

<sup>58</sup> A la práctica habitual de construir sobre edificios anteriores por necesidad, comodidad y precio se vino a sumar, en el caso del cristianismo, el respeto a estos venerables lugares considerados como sagrados, sobre todo si hay restos de mártires.

<sup>59</sup> Dura Europos cayó en poder de los Sasánidas en el 256 y fue posteriormente abandonada. A. Grabar, *El primer...*, 59-63; L. White, *The Social Origins...*, vol. II, 123-135; R. MacMullen, *The Second Church. Popular Christianity (a.D. 200-400)*, Atlanta 2009, 1-10; G. Snyder, *Ante Pacem...*, 128-133; P. Post, “Dura Europos Revisited: Rediscovering Sacred Space”, *Workshop* 86 (2012) 222-244 y E. Adams, *The Earliest...*, 89-95.

<sup>60</sup> Véase la sugerente reconstrucción realizada por Ramsay MacMullen: “The sexes separated with men to the right as one entered, in eastern fashion; the priest presiding with a wooden table behind him, standing as I suppose though it is possible that he had a chair to himself; and his clergy seated to one side, honored women, virgins or widows, to the other side. Other rooms would be in use, since uninitiated couldn’t attend full synaxary, the regular service with welcome, prayers, readings, hymns, sermon, and the Eucharist”, *The Second Church...*, 5.

<sup>61</sup> Hay una evidente conexión entre el paso de la *domus* a la *domus ecclesiae* y la separación entre la eucaristía y el ágape, A.-G. Hamman, *Vie liturgique et vie social. Repas des pauvres. Diaconie et diaconat. Agape et repas de charité. Offrande dans l’Antiquité chrétienne*, Paris 1968, 151-227.



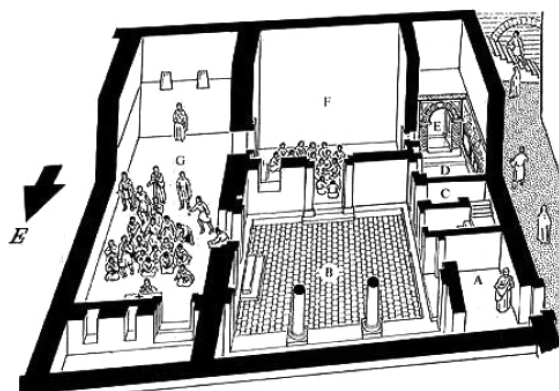


Figura 3. *Dura europos*

Existen además unas iglesias romanas denominadas *tituli*<sup>62</sup>, cuyo nombre proviene de la tablilla colocada a la entrada de las casas, indicando quién era el dueño que había hecho esta donación a la comunidad<sup>63</sup>. Algunas de ellas, como la de San Clemente (*Titulus Clementis*), Santa Cecilia o San Juan y Pablo (*Titulus Byzantis*), podrían haber sido construidas sobre antiguas *domus*, propiedad posiblemente de los personajes a los que se refiere el *titulus*, y se habría transformado en *domus ecclesiae* antes de convertirse en basílicas.

A estos edificios hay que añadir una serie de construcciones como las iglesias de San Martín de los Montes (*Titulus Aequitii*) y San Crisógono en Roma, Qirqbyze (norte de Siria), la llamada “Casa de San Pedro” en Cafarnaúm, la iglesia de Juliano (al sur de Hauran, en Jordania), la capilla adosada a la antigua catedral de Aquileya, la sala cristiana de oración que se encuentra en la prisión romana de Megido (a 90 km de Jerusalén), el edificio cristiano de la villa romana de Lullingstone (Inglaterra) y algunos más, todos ellos pre-constantinianos, que se moverían a caballo entre la *domus ecclesiae* y el *aula ecclesiae*<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> R. Krautheimer, *Arquitectura paleocristiana...*, 32s; G. Snyder, *Ante Pacem...*, 140-153; J. Álvarez Gómez, *Arqueología...*, 62-65 y E. Adams, *The Earliest...*, 99-104.

<sup>63</sup> Sobre su origen, J. Álvarez Gómez, *Arqueología...*, 63.

<sup>64</sup> A. Grabar, *El primer...*, 62-65; L. White, *The Social Origins...*, vol. II, 135-257; E. Adams, *The Earliest...*, 96-99 y 104-111. También Eusebio de Cesarea, *HE VIII*, 1,5; Porfirio, *Contra los cristianos*, fr. 76: “Los cristianos, imitando los templos, erigen grandes edificios *loikouís* en los que se reúnen

d) *Conexiones sociológicas*

La ampliación del lugar de reunión, debido al número creciente de fieles, y el paso del espacio doméstico al público dio lugar a numerosos cambios comunitarios. En relación al *modelo socio-religioso* se pasó de la secta, difícilmente sostenible en este nuevo espacio, a la *congregación*<sup>65</sup>. Esta, con ciertos parecidos a la secta, sostiene una mayor apertura hacia los de fuera (sin llegar a la pretensión de universalidad), es más incluyente que exclusiva, tiene ministros profesionales, su enseñanza es menos radical y más práctica, lo que le permite captar a miembros de estamentos intermedios e incluso algunos de los superiores, y mantiene una cierta tolerancia o política de coexistencia con los otros grupos sociales.

Dado el nuevo lugar de reunión, la *identidad social* tenía ahora una difícil fundamentación en los lazos personales y sociales tan estrechos y vinculantes o en mantener una actitud tan negativa hacia los de fuera, como en el anterior modelo. La pertenencia comunitaria, lo mismo que la entrada a la *domus ecclesiae*, se realizará ahora de manera gradual, mediante una serie de elementos iniciáticos (catecumenado)<sup>66</sup>. Se mantiene el estilo de vida rigorista, pero el “otro” no es ya el “de fuera” genérico y radical sino algo más gradual y matizado: en el ámbito interno, el que estando dentro vive como los de fuera (catecúmeno y penitente)<sup>67</sup>, y en el

a rezar, aunque nada les impide rezar en sus propias casas *loikíais*”, Cádiz 2006 (edición a cargo de E. Ramos). También Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores* 48,7: “los mismos lugares *leadem local*”, Paris 1954 (SC 39, edición a cargo de J. Moreau).

<sup>65</sup> La congregación también es descrita como “denominación” o “culto”, M. Hill, *Sociología...*, 99-131 y P. Chang, “Escaping the Procrustean Bed. A Critical Analysis of the Study of Religious Organizations, 1930-2001”, en: M. Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge 2003, 123-136.

<sup>66</sup> M. Dujarier, *Breve historia el catecumenado*, Bilbao 1986, 37-82; C. Floristán, *Para comprender el catecumenado*, Estella (Navarra) 1989, 56-66; G. Cavalotto, *Catecumenato antico. Diventare cristiani secondo i Padri*, Bologna 1996, 15-76.

<sup>67</sup> “Sería de desear que los iniciados en Cristo se mostrasen y se condujesen en toda su vida con la gravedad con que se comportan en las asambleas *lekklesiáais*, y que fuesen (no solo en apariencia) así de modestos, piadosos y amables. Pues ahora, no sé cómo, al cambiar de lugar, cambian su porte y sus costumbres”, Clemente de Alejandría, *Pedagogo* III, 80,1-2, Madrid 1994 (FP 5, edición a cargo de M. Merino y E. Redondo).

ámbito exterior, el no creyente que puede convertirse (pagano) o el que ha pertenecido a la comunidad pero la ha abandonado (apóstata)<sup>68</sup>.

Los *modelos ejemplares* más en consonancia con esta identidad social y que mejor responden a los nuevos tiempos van a ser los de *mártir* y *asceta*, expresión culmen, cada uno a su manera, del compromiso y la fidelidad radical con Cristo y la comunidad mediante la entrega de la propia vida (y cuerpo)<sup>69</sup>.

Los *ministerios*, limitados hasta ahora por el reducido espacio de las casas (incluidas las *domus*), un lugar doméstico y privado, van a verse favorecidos por las amplias *domus ecclesiae* (y sobre todo las *aulae ecclesiae*), más versátiles y de carácter público, alcanzando un mayor protagonismo y diversificación. En primer lugar se irá marcando progresivamente la distancia espacial entre el clero (además de las viudas, diaconisas y ascetas) y el resto de la comunidad (*plebs*)<sup>70</sup>. En segundo lugar, dentro del clero hay una focalización espacial en la figura del obispo, presidente nato

<sup>68</sup> Manteniendo la comunidad cristiana una diferente actitud ante ambos: comprensiva con el pagano (menos en temas que pongan en cuestión la religión o la moral), rechazo y exclusión del apóstata. Esta actitud cambiará con las grandes persecuciones de mediados del s. III, y se permitirá, previa penitencia, su inclusión comunitaria. La aparición en este tiempo del *aula ecclesiae* posibilitaba sin duda estos nuevos comportamientos.

<sup>69</sup> M. Lods, *Confesseurs et martyrs. Successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles*, Paris 1958; P. Brown, *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona 1993, 90-123 y F. Rivas Rebaque, *Desterradas hijas de Eva. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo*, Madrid 2008, 105-136.

<sup>70</sup> La división comunitaria clásica a partir de Tertuliano entre clero *-clerus-* y laico *-plebs-*, se visibiliza en la distancia espacial marcada por elevación del lugar donde se encuentran los ministros o la separación del resto de miembros de la comunidad: "En vuestras asambleas, en las santas iglesias, reunid al pueblo con la mayor solicitud, preparando atentamente los lugares para los hermanos con mucha prudencia... Asimismo, que los laicos se sienten en lo que queda de la parte oriental. Lo establecido es que los presbíteros se sienten en la parte oriental de la casa, juntamente con el obispo, después de ellos los laicos, y finalmente las mujeres, de modo que, cuando os levantéis para orar, los que presiden se levanten los primeros, después los laicos y finalmente las mujeres", *Didascalía* 12,2-5 (a mediados del s. III), Padeborn 1905 (*Didascalía et Constitutiones Apostolorum*, edición a cargo de F. Funk). El lector lee sobre un púlpito, Cipriano, *Carta* 38,2, V. Saxe, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle. La témoignage de Saint Cyprien et des ses contemporaines d'Afrique*, Città del Vaticano 1969, 72-76.

de la comunidad a partir de este momento<sup>71</sup>, que ocupa el espacio central en las reuniones comunitarias, rodeado por el colegio de presbíteros –aparte de los otros sectores del clero–, en un lugar (tópos)<sup>72</sup> más elevado que el resto (*tribunal, solium*), que preside las celebraciones –e incluso los juicios intracomunitarios– sentado sobre un sillón (*cátedra*)<sup>73</sup>, como haría cualquier magistrado romano de su tiempo (*sella curulis*)<sup>74</sup>. El que hasta ahora era considerado como *paterfamilias* de la comunidad doméstica se convertirá de manera gradual en *patrono* de la *domus ecclesiae*<sup>75</sup>, viviendo incluso en ella<sup>76</sup>. Por último, los ministerios auxiliares (lectores, subdiáconos, acólitos, ostiarios) irán desarrollándose a medida que la comunidad crezca, los espacios se amplíen y el culto se haga más complejo<sup>77</sup>.

<sup>71</sup> El episcopado monárquico, que aparece de manera clara en Ignacio de Antioquía a inicios del s. II, se fue trasladando progresivamente al resto de comunidades, concluyendo a finales del s. II, A. Brent, “The Ignatian Epistles and the Threefold Ecclesiastical Order”, *The Journal of Religious History* 17 (1992) 18-32; F. Rivas Rebaque, “Los obispos en Ignacio de Antioquía: cuadros sociales dominantes de la memoria colectiva cristiana”, *Estudios eclesiásticos* 324 (2008) 23-49; D. Batovici, “Contrasting Ecclesial Functions in the Second Century. “Diakonia”, “Diakonoi”, “Episkopoi” and “Presbyteroi” in the Shepherd of Hermas and Ignatius of Antioch’s Letters”, *Augustinianum* 51 (2011) 303-314.

<sup>72</sup> Sobre la importancia del lugar, sobrepuesta incluso al vestuario: “En los primerísimos siglos la celebración litúrgica no exigía vestidos diferentes de la vida común: tampoco atribuía insignias distintivas a los grados jerárquicos ni a las diversas funciones. Lo único que distinguía a los miembros de la jerarquía de los fieles y a los grados jerárquicos en sí era el lugar, el puesto (tópos) que ocupaban en la asamblea y, por supuesto, el papel que desempeñaban en la celebración”, A-G. Martimort, *La oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1964, 136. Ignacio de Antioquía llegará a decir del obispo que “presidiendo ocupa el lugar (tópos) de Dios”, *A los magnesios* 6,1.

<sup>73</sup> La *cátedra*, de origen oriental y utilizada por los magistrados romanos durante sus audiencias, también era empleada por los maestros para la docencia. Sobre su uso cristiano, M. Righetti, *Historia...*, vol. I, 820-827.

<sup>74</sup> “Que el trono del obispo esté situado en medio de los presbíteros, para que ellos se sienten junto a él”, *Didascalia* 12,4.

<sup>75</sup> C. Roberts, *Cyprian of Carthage as Patron: a Social Historical Study of the Role of Bishop in the Ancient Christian Community of North Africa*, Yale (Mi.) 1992. A este patronazgo contribuirá, en no pequeña medida, el hecho de que los obispos sean los gestores privilegiados de los crecientes bienes comunitarios, con los que pagarán a muchos miembros del clero, Cipriano, *Carta* 13,7; 34,4 (paga mensual).

<sup>76</sup> *Didascalia* 39,1.

<sup>77</sup> Mientras a inicios del s. III en Roma Hipólito habla de lectores y subdiáconos (*Tradición apostólica* 11 y 13, Salamanca 1986, desde ahora TA), a mediados de este mismo siglo el obispo Cornelio dice: “Hay cuarenta y seis

En consonancia con los procesos anteriores, las *tradiciones* escritas empiezan a ser catalogadas y ordenadas en un canon<sup>78</sup>, convirtiéndose en materia de estudio para los especialistas<sup>79</sup>, proclamación por ministros especializados (*lectores*)<sup>80</sup> y exhortación parenética por parte del presidente<sup>81</sup>.

Esta ampliación del espacio y especialización en el uso de los lugares están estrechamente conectados con los *rituales* comunitarios, donde se producirán grandes novedades. El *bautismo*<sup>82</sup>, cuenta ya con un espacio comunitario propio (baptisterio)<sup>83</sup>, aparte de un espacio para la confirmación (*consignatorium*)<sup>84</sup> y adquirirá una dimensión más iniciática (y menos conversionista)<sup>85</sup>, necesitando espacios separados para acoger y preparar a los catecúmenos (*katechumenion*)<sup>86</sup> hasta que, tras su bautismo, puedan participar plenamente en la vida comunitaria<sup>87</sup>.

En el nuevo lugar de reunión la comida cederá su paso a la palabra dentro de la *eucaristía*, como expresan tanto su desgajamiento del banquete en el que había estado integrada desde

presbíteros, siete diáconos, siete subdiáconos, cuarenta y dos acólitos, cincuenta y dos entre exorcistas, lectores y ostiarios”, Eusebio de Cesarea, *HE* VI,43,11. También V. Saxer, *Vie liturgique...*, 76-88.

<sup>78</sup> Proceso de canonización que se había producido en otros grupos, tanto religiosos como filosóficos, médicos..., E. Norelli (ed.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Lausanne 2004.

<sup>79</sup> De aquí la necesidad de las bibliotecas comunitarias como podemos ver en Cirta, una comunidad cristiana del norte de África en el 303, *Acta Munati Felicis* 3 (= *Gesta apud Zenophilum*, PL 8,731).

<sup>80</sup> Justino, *1Apol* 67,4: “Luego, cuando el lector termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación a que imitemos estos bellos ejemplos”. También *TA* 12 y Cipriano, *Cartas* 29 y 39.

<sup>81</sup> A. Olivar, *La predicación cristiana antigua*, Barcelona 1991, 49-68 y 528-532.

<sup>82</sup> A. Benoit, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des pères*, Paris 1953 y E. Ferguson, *Baptism...*, 209-454.

<sup>83</sup> H. Leclercq, “Baptistère”, en: *DAcL*, vol. II/1 (1925) cols. 383-439; M. Righetti, *Historia...*, vol. I, 436-439.

<sup>84</sup> P. de Puniet, “Confirmation”, en *DAcL*, vol. III/2 (1914) cols. 2515-2543; G. Lampe, *The Seal of the Spirit*, London 1967, 97-148.

<sup>85</sup> M. Johnson, *The Rites...*, 41-114.

<sup>86</sup> *TA* 18: “Los catecúmenos serán instruidos oralmente durante tres años”; “cuando el doctor concluye la catequesis, los catecúmenos orarán separados de los fieles laicos”, *TA* 18; “los que van a recibir el bautismo se congregan en un lugar el sábado de Pascua con el obispo”, *TA* 20. También Justino, *1Apol* 61,2. A. Benoit, *Le baptême...*, 115-221.

<sup>87</sup> M. Righetti, *Historia...*, vol. I, 649-682.

sus inicios<sup>88</sup> (a partir de ahora pasará a designarse como *agapê*)<sup>89</sup> como la especialización del término “eucaristía” para designar la celebración sacramental<sup>90</sup>, aunque la existencia de *mensae* (altares) permite mantener un cierto carácter convival<sup>91</sup>. El cambio de lugar posibilita la división de dos partes dentro de la eucaristía: una primera, abierta a todos (catecúmenos incluidos)<sup>92</sup> y otra segunda, reservada solo a los bautizados<sup>93</sup>, con procesión de ofrendas incluida<sup>94</sup>, algo impensable en el modelo anterior<sup>95</sup>.

<sup>88</sup> Las palabras de Justino sobre la eucaristía: “Porque no tomamos estas cosas como pan común ni bebida ordinaria”, *1Apol* 66,2 podrían contraponerse no solo a los banquetes de los *collegia* y otras asociaciones voluntarias, sino también a los ágapes comunitarios cristianos de este momento.

<sup>89</sup> Una de las primeras referencias a esta separación la podemos encontrar en Plinio el Joven, *Cartas* X, 96 (Madrid 2005, dentro de la Biblioteca Clásica Gredos 344): la primera reunión sería una eucaristía, la segunda, a la que han renunciado por la prohibición de la autoridad, sería el *agapê*. Mientras en Ignacio de Antioquía (a inicios del s. II, *A los Esmirniotas* 8) la palabra *agapê* tiene el sentido de eucaristía, a finales del s. II (Tertuliano, *Apologético* 39,6, Madrid 1997 [BP 38], edición a cargo de J. Andión) el concepto tiene una cierta ambigüedad (entre eucaristía y banquete separado). No será hasta inicios del s. III cuando esta separación se habrá realizado completamente: *TA* 25-30 (sobre el comportamiento en dichas comidas). En función de los textos podemos plantear que, aunque estos ágapes comenzaron a celebrarse en las *domus ecclesiae*, con posterioridad, sobre todo con la aparición de las *aulae ecclesiae*, se realizaron en casa de los ricos cristianos.

<sup>90</sup> Lejos están los tiempos donde se hablaba de “comida del Señor” (1Cor 2,20-33) o “fracción del pan” (Lc 24,30-35; Hch 2,42.46; 30,7.11; 27.35) y *Didajé* 14. Ahora la palabra *eucaristía* tiene un sentido técnico: *Didajé* 9,1.5 y 10; Ignacio de Antioquía, *A los efesios* 13,2 y *A los filadelfios* 4; Justino, *1Apol* 66,1. Más adelante incluso, con la aparición del *aula ecclesiae*, se empieza a hablar de sacrificio, J. Jungmann, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico-litúrgico*, Madrid 1963, 23-46.

<sup>91</sup> Como muestra la existencia de altares portátiles de madera, reminiscencia sin duda del antiguo *triclinium*, que con posterioridad pasarán a ser fijas y de piedra con las *aulae ecclesiae*. M. Righetti, *Historia...*, vol. I, 452-462.

<sup>92</sup> A la separación religiosa entre iniciados y no iniciados se corresponde la separación espacial, Justino, *1Apol* 61,1-3. El rito del arcano tendría más oportunidades de desarrollarse en este contexto espacial.

<sup>93</sup> Justino, *1Apol* 66,1: eucaristía, “de la que a nadie le es lícito participar, sino al que cree que son verdaderas nuestras enseñanzas y se ha lavado en el baño que da la remisión de los pecados...”. Sobre las ofrendas, *ib.*, 65,3. También *TA* 21.

<sup>94</sup> Tanto las ofrendas como los vestidos para los pobres necesitaban de un espacio donde ser guardados.

<sup>95</sup> De aquí la necesidad de un lugar donde guardar los útiles litúrgicos (*secretarium* = sacristía), aunque estos espacios tendrán su desarrollo sobre



Por último, frente a la exclusión de aquellos que ponían en peligro la comunidad doméstica, el nuevo emplazamiento permite a los penitentes, con ciertos parecidos a los catecúmenos, disponer de un espacio interno (atrio), pero separado de los lugares de encuentro.

El paso de un espacio doméstico (*domus*) a otro público (*domus ecclesiae*) repercutió muy negativamente en el caso de *las mujeres*. Sometidas a sus maridos en sus propias casas<sup>96</sup>, en la comunidad se las invisibiliza de múltiples maneras, pues son colocadas en los espacios periféricos<sup>97</sup>, marginadas en algunos rituales básicos de socialización<sup>98</sup> y obligadas a llevar el velo en la *domus ecclesiae*<sup>99</sup>.

Las divisiones tan marcadamente espaciales de la *domus ecclesiae* hacían más complicado el mantenimiento de la moral común de la casa, potenciando en cambio una *moral diferenciada* según los diferentes estamentos comunitarios, especialmente aquellos que aparecen como modelos ejemplares (mártires y ascetas). Aunque el estilo de vida sigue siendo muy exigente, pierde su apoyo en la escatología inminente, mantenida todavía

todo con las basílicas, *Constituciones apostólicas* VIII,13,17 (*Les Constitutions Apostoliques*, vol. III ISC 3361, a cargo de M. Metzger), Paris 1992 y M. Righetti, *Historia...*, vol. I, 839-841.

<sup>96</sup> Ef 5,22. La propia existencia de los “códigos domésticos” podría indicar que las reuniones comunitarias ya no se celebraban en el marco doméstico, sino en la “casa de Dios/de la Iglesia”, D. Vernes, *The Household of God. The Social World of the Pastoral Epistles*, Chico 1981, 83-125 y 134-139.

<sup>97</sup> TA 18: “Las mujeres llorarán en otro lugar de la iglesia, ya se trate de fieles o catecúmenas”. También: “Lo establecido es que los presbíteros se sitúen en la parte oriental de la casa, juntamente con el obispo, después de ellos los laicos, y finalmente las mujeres, de modo que, cuando os levantéis para orar, los que presiden se levanten los primeros, después los laicos y finalmente las mujeres... También las jóvenes están aparte, y si no se dispone de más espacio, estarán de pie detrás de las mujeres. Las jóvenes casadas que tienen hijos estarán aparte, de pie, y las mujeres ancianas y las viudas se sentarán aparte”, *Didascalia* 57,5 y 8.

<sup>98</sup> Las mujeres son las últimas en ser bautizadas (TA 21) y son consideradas como impuras en el beso de la paz (“su beso no es santo aún”, ib 18).

<sup>99</sup> Ellas “cubrirán su cabeza con un manto confeccionado con tela de lino”, TA 18. “En cuanto a la mujer, debe además observar esta norma: ir siempre cubierta, excepto cuando está en casa; así cubierta su figura se torna respetable e inaccesible a las miradas ajenas”, Clemente de Alejandría, *Pedagogo* III,79,4.

por grupos minoritarios<sup>100</sup>, a pesar de que las persecuciones la mantendrán en activo. La escatología final, con un fuerte carácter comunitario, se impuso a la postre, algo plausible en una congregación.

Mientras en el anterior modelo las relaciones intracomunitarias primaban sobre cualquier otro tipo de relación, ahora el cristianismo sale del ámbito doméstico (que había contribuido grandemente a su invisibilidad social) y empieza a hacerse notar en el espacio público por medio de la *domus ecclesiae* y, sobre todo, el *aula ecclesiae*<sup>101</sup>. Su presencia empieza a ser considerada ahora como peligrosa, ofreciendo una *imagen social* conflictiva, no como antes, en relación sobre todo con la familia, sino ahora con la polis y la sociedad, especialmente en aspectos tan sensibles como los cargos públicos, el ocio, la moral, la religión y el papel del emperador. De la ignorancia, la burla y la represión (propias de todo fenómeno supersticioso) se pasa a la persecución, tanto local como generalizada, porque el cristianismo es ya visto como una religión ilícita, aunque en ocasiones tolerada en la práctica<sup>102</sup>.

<sup>100</sup> Entre estos grupos minoritarios destacan los montanistas, con una mirada nostálgica por el pasado perdido y donde las mujeres y el profetismo, dos grandes perjudicados por la *domus ecclesiae*, tenían un gran protagonismo: Ch. Trevett, *Montanism. Gender, Authority, and New Prophecy*, Cambridge 1996, 151-197.

<sup>101</sup> No deja de ser curiosa la coincidencia entre las primeras *aulae ecclesiae* y las persecuciones generalizadas contra el cristianismo en tiempos del emperador Decio (250 d.C.) o el final de las persecuciones y la posibilidad de volver a reconstruir los edificios destruidos, cf Eusebio de Cesarea, *HE IX*, 10, 10, 12.

<sup>102</sup> R. L. Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, London 1986, 419-492; M. Sordi, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, 123-351; Id., *Los cristianos en el Imperio romano*, Madrid 1988, 43-128 y N. Santos Yanguas, *El cristianismo en el marco de la crisis del siglo III en el Imperio romano*, Oviedo 1996.

### 3. MODELO BASÍLICA (INICIOS DEL SIGLO IV-COMIENZO DE LA EDAD MEDIA)<sup>103</sup>

En menos de ochenta años el cristianismo pasó de ser religión perseguida (Diocleciano, 303), a legalizada (edicto de Milán, 313), favorecida por Constantino y sus sucesores y, finalmente, religión oficial del Imperio bajo Teodosio (edicto de Tesalónica, 380). Las conversiones comenzaron a hacerse masivas, incluidos los estamentos más reticentes hasta ahora al cristianismo (aristocracia, intelectuales y campesinado). La comunidad eclesial, liderada por los obispos, disponía ahora no solo de los ingentes recursos propios, sino del apoyo (y financiación) de la corte imperial y los nobles locales, deseosos de contribuir como benefactores al esplendor de la ciudad y al suyo propio<sup>104</sup>.

Al igual que había pasado en la anterior etapa, las *domus ecclesiae*, e incluso las *aulae ecclesiae*, empezaron a hacerse chicas<sup>105</sup> y se necesitaban nuevos edificios, más amplios y esplendurosos, para la reunión comunitaria, especialmente en los centros urbanos y los lugares de peregrinación. Descartada desde el inicio la posibilidad de emplear los edificios religiosos usuales –templos– tanto por motivos ideológicos (demasiado unidos al paganismo) como prácticos: los templos paganos estaban pensados

<sup>103</sup> J. B. Ward-Perkins, "Constantine and the Origins of the Christian Basilica", *Papers of the British School at Rome* 22 (1954) 69-90; M. Righetti, *Historia...*, vol. I, 389-407; G. Armstrong, "Constantine's Churches: Symbol and Structure", *Journal of the Society of Architectural History* 33 (1974) 5-16; A. Grabar, *El primer...*, 62-69 y 169-186; R. Krautheimer, "The Constantinian Basilica", *Dumbarton Oaks Papers* 21 (1967) 115-140; Id., *Arquitectura paleocristiana...*, 43-77 y la monumental *Corpus Basilicarum Christianarum Romae. The Early Christian Basilicas of Rome (IV-IX Centuries)*, Città del Vaticano 1937-1999, editado por R. Krautheimer, W. Frankl y S. Corbett. También J. Álvarez Gómez, *Arqueología...*, 56-89.

<sup>104</sup> Eusebio de Cesarea, *HE* X,2; *Vida de Constantino* III, 58,3-4 (*Vie de Constantin* [SC 559], edición a cargo de L. Pietri y M.-J. Rondeau. VC desde ahora), París 2013.

<sup>105</sup> "¿Quién podría describir aquellas muchedumbres de las reuniones de cada ciudad, lo mismo que las célebres concentraciones en los lugares de oración [*proseuktêrion syndromás!*? Por causa de estas precisamente, no contentos ya en modo alguno con los antiguos edificios, levantaron desde los cimientos iglesias [*lekklésias!*] de gran amplitud", Eusebio de Cesarea, *HE* VIII,1,5

para guardar imágenes en su interior, el *pronaos*, y no para reunir grandes multitudes<sup>106</sup>.

Pronto se vio la necesidad de desligarse de los orígenes domésticos de las *domus ecclesiae*, por muy reformadas que estas hubieran sido, como se ve claramente en el caso de las *aulae ecclesiae*, donde este origen aparece ya muy diluido. Por eso, aunque ciertas comunidades siguieron utilizando las antiguas *domus ecclesiae*, progresivamente se fue imponiendo un nuevo edificio religioso procedente del ámbito público y político: la basílica, que respondía mucho mejor a las nuevas necesidades comunitarias<sup>107</sup>.

La palabra *basílica*, procedente del griego *basilikê* (*oikía*), “casa real”, designa un edificio público destinado a múltiples usos: tribunal, mercado o lugar de reunión comunitaria. Se trata de una gran sala rectangular dividida en una o más naves (siempre impares) con cubierta de madera y enormes ventanales en los laterales. En uno de los extremos de la nave principal se encontraba el ábside (para la presidencia) y en el otro la entrada a través de un pórtico.

Las comunidades cristianas asumirán esta estructura arquitectónica, tan versátil, realizando una serie de modificaciones: en el ábside, rematado en forma de bóveda, se pondrá el altar y, en torno a él, el presbiterio; se realizan una serie de construcciones adosadas o muy cercanas, como el baptisterio o los *martyria*; se amplían las estancias laterales así como el embellecimiento ornamental con mármol, alabastro, ricos artesonados, pinturas, mosaicos (sobre todo en los ábsides) y vitrales. Es un edificio público en competencia con otras construcciones, tanto privadas como cívicas, signo visible de la presencia creciente de la Iglesia en la vida social.

Interiormente podemos diferenciar entre el atrio de entrada (habitualmente patio porticado), con su peristilo, su fuente y su pórtico, más adelante el nártex o vestíbulo interior, con tres

<sup>106</sup> En el *pronaos* no cabían más que unas pocas decenas de personas. Los santuarios de los cultos místéricos se encontraban en las mismas circunstancias: muy reducidos y con muy mala prensa, no solo entre los cristianos, sino incluso entre los propios paganos.

<sup>107</sup> Este proceso de paso a la basílica había sido realizado por otros grupos religiosos con anterioridad, como muestran las sinagogas judías encontradas en Cafarnaúm (Tell Hum), Ostia y Tarso.

puertas para cada una de las naves -separadas por columnas, verjas o cortinajes-, un lugar para el coro, rodeado del púlpito o ambón para la lectura del Evangelio y la epístola. El presbiterio (*bêma* en griego) está situado en un lugar más alto de lo normal, en ocasiones rodeado de unas columnas para aislarlo del resto de la iglesia, donde se encontraban el altar, cubierto a veces por un templete y situado sobre la sepultura de un mártir, y la cátedra para el obispo<sup>108</sup>.

En algunas basílicas había una tribuna reservada para las vírgenes y viudas (*gynaeceum*), las mujeres estaban situadas en la parte baja de la nave izquierda (*matronikion*) y los hombres en la derecha (*andron*)<sup>109</sup>; la del centro (*argentea* o *speciosa*) estaba reservada para la entrada del clero. Cada uno tenía reservada su propia puerta. Los penitentes y catecúmenos estaban colocados en mayor o menos lejanía a la entrada según sus grados<sup>110</sup>.

#### a) *Restos arqueológicos*

Si excluimos algunos edificios previos<sup>111</sup>, los más antiguos restos de los que tenemos constancia están relacionados con Constantino (o su madre, Elena), como las basílicas de San Juan de Letrán, San Pedro del Vaticano, San Sebastián, Santa Inés, San Pablo Extramuros, todas ellas en Roma; las del Santo Sepulcro, el Monte de los Olivos y la Natividad, en Palestina; Santa Sofía y los Doce Apóstoles en Constantinopla, a los que habría que añadir otras en Antioquía, Tiro, Alejandría y norte de África.

Pronto este modelo alcanzará un éxito extraordinario y se extenderá rápidamente por todo el Imperio, con respeto por el

<sup>108</sup> En ocasiones el ábside derecho, llamado *diaconium*, servía de sacristía (*secretarium*), mientras el de la izquierda era utilizado para las ofrendas de los fieles.

<sup>109</sup> Los nobles y las matronas tenían un lugar aparte, separado por una verja: *senatorium* y *matronaeum*.

<sup>110</sup> Los que empezaban su penitencia (*flentes*) en el atrio, los penitentes de segundo grado y los catecúmenos en iniciación (*audientes* en ambos casos) en el nártex, dentro de las naves pero cerca de las puertas los penitentes de más recorrido (*prostati* y *consistentes*) y los catecúmenos avanzados (*competentes*).

<sup>111</sup> Como la antigua catedral de Aquileya o la iglesia de Marusinac, en Salona, quizá la iglesia de San Martín de los Montes en Roma.

modelo constantiniano original, pero con ciertas innovaciones locales. A las basílicas romanas de Santa María la Mayor, San Lorenzo Extramuros y Santa Inés habría que añadir las conservadas en Siria (Serdjilla, Ruweha, Simkhar, Kharab, Chems y Brad) o el norte de África (Timgad, Damus el Karita, Hipona y Tebessa).

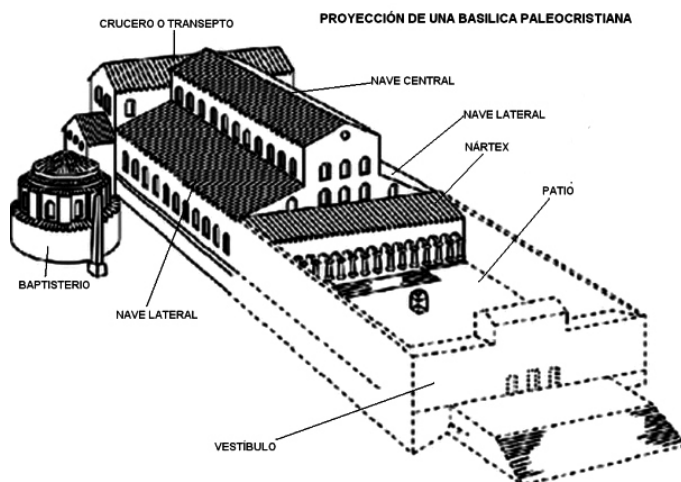


Figura 4. *Basílica*

#### b) *Conexiones sociológicas*

En sus desarrollos más maduros la basílica es difícilmente compatible con la congregación y se encuentra claramente conectada al *modelo sociológico de "iglesia"*<sup>112</sup>, es decir, un grupo amplio, transversal y extendido por todos los espacios sociales, que mantiene una relación positiva con el mundo y pretende abarcar la totalidad de la población, del espacio y del tiempo, es decir, con pretensiones de catolicidad<sup>113</sup>. La amplitud y extensión

<sup>112</sup> M. Hill, *Sociología de la religión...*, 71-98 y M. Weber, *Ensayos sobre Sociología de la religión, III*, Madrid 1983, 169-192.

<sup>113</sup> La expansión urbana tiene su correlato en la propagación misionera entre el campesinado occidental (*pagus*, de aquí el nombre de "pagano") y en diversos pueblos en Oriente, H. Jedin (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*, tomo II. *La Iglesia imperial después de Constantino hasta*



de los nuevos templos cristianos<sup>114</sup>, la diversidad de grupos sociales que acuden a ellos<sup>115</sup> y la centralidad que ocupan en los espacios urbanos<sup>116</sup> así lo muestran.

En este nuevo contexto espacial la *identidad social* no está tan marcada por la pertenencia comunitaria (difícil de descubrir en medio de tales multitudes), sino por su adscripción social. De aquí la tendencia a confundir entre el espacio eclesial y el social (o el imperial) como descubrimos en el origen civil de la basílica<sup>117</sup>. Para contrarrestar esta indefinición espacial los templos cristianos adquirirán un carácter sacral muy marcado<sup>118</sup>. *El otro* va a ser, internamente, el hereje, que ocupa de manera ilícita los espacios cristianos (la sede episcopal y la basílica)<sup>119</sup> y, exterior-

*finis del siglo VII*, Barcelona 1980 (volumen a cargo de K. Baus, H-G. Beck, E. Ewig y H. Vogt), 256-318; Ch. y L. Pietri (eds.), *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, tomo II de *Historie du christianisme. Des origines à nos jours*, dirigido por J-M. Mayeur – Ch. y L. Pietri – A. Vauchez – M. Venard, Paris 1995: 585-621 (conquista del espacio y del tiempo); 675-717 (cristianización del espacio social); 813-881 (misión en Hispania, Galia, Bretaña, e incluso entre los bárbaros).

<sup>114</sup> Muchos de estos templos son capaces de acoger a varios miles de personas, pues una de las características de estas construcciones es su grandiosidad y monumentalidad, R. Krautheimer, *Arquitectura paleocristiana...*, 46; 52 (Letrán); 61 (San Pedro)...

<sup>115</sup> Diversidad regulada jerárquicamente por las posiciones que ocupan en estos espacios.

<sup>116</sup> Ocupando en algunos casos, como en San Pedro, el espacio que pertenecía a palacios imperiales.

<sup>117</sup> La financiación de las iglesias por parte de los nobles, la competencia entre la monumentalidad de las basílicas y el resto de edificios o la incidencia que tienen las basílicas en la vida social de este período muestran este solapamiento.

<sup>118</sup> El carácter hierático no solo se expresa en la liturgia, sino que es resaltado por la construcción de basílicas sobre tumbas de mártires, lugares relacionados con la vida de Jesús, de los apóstoles..., G. Armstrong, "Imperial Church Building in the Holy Land in the Fourth Century", *The Biblical Archeologist* 30 (1967) 90-102; J. Ward-Parkins, "Memoria, Martyr's Tomb and Martyr's Church", *Journal of Theological Studies* 17 (1966) 20-37; R. Krautheimer, *Arquitectura paleocristiana...*, 55-77 y J. Álvarez Gómez, *Arqueología...*, 65-89. De aquí la necesidad de la dedicación y consagración de las nuevas basílicas o las normas de respeto, silencio y veneración en relación con los nuevos edificios, Eusebio de Cesarea, *VC* III, 43 (basílica de la Natividad).

<sup>119</sup> Muchas luchas teológicas se dirimen por cuestiones territoriales como la ocupación de iglesias (Ambrosio en Milán o los donatistas en el norte de África) o la expulsión del obispo de su diócesis (Atanasio, con sus cinco destierros; y no es el único caso).

mente, el que queda fuera de las fronteras y no puede acceder al espacio protegido por la iglesia: el bárbaro<sup>120</sup>.

Los *modelos ejemplares* que mejor se adaptan a este nuevo espacio van a ser el *obispo* y el *monje*. El primero representa la alternativa cristiana frente al militar (dedicado a la acción) y el cortesano (al ocio), moviéndose entre el espacio sacral de la basílica, donde goza de un lugar preeminente, y el espacio social de la ciudad, donde actúa ya no solo como patrón sino incluso como autoridad casi imperial<sup>121</sup>. El monje, alter-ego y anti-tipo del obispo, muestra el camino de perfección por su alejamiento del espacio cívico, considerado como profano (*fuga mundi*), y su entrada en el desierto, último lugar por conquistar, dedicándose a la ascética y la oración<sup>122</sup>.

La aparición de la basílica produjo un gran impacto en los *ministerios*, pues la ampliación de los espacios permitió la diversificación de los ministerios: tanto hacia arriba<sup>123</sup>, como hacia abajo, escalonando la tradicional estructura tripartita –obispo, presbítero, diácono– en un *ordo* eclesiástico ascendente: obispo-metropolitano-patriarca, y descendente: acólito, lector, exorcista, subdiácono..., cada uno con sus funciones específicas, su ritual

<sup>120</sup> El cristianismo, que inicialmente se entendió como una religión “bárbara”, es decir, de procedencia judía, a partir del siglo II empieza a identificarse con la cultura greco-romana hasta tal punto que a inicios del siglo IV considera que luchar contra los bárbaros forma parte de la misión como cristiano. Las reliquias de los santos, los iconos o las propias iglesias se convierten en un elemento de protección frente al otro de fuera: lo mismo que León Magno protege a Roma de los hunos, el icono de la Virgen Hodegetria protege a Constantinopla de sus enemigos.

<sup>121</sup> R. van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Los Angeles 1986; R. L. Fox, *Pagans...*, 493-545 y A. Fear – J. Fernández Ubiña – M. Marcos (eds.), *The Role of the Bishop in Late Antiquity. Conflict and Compromise*, London-New York 2013, 13-228.

<sup>122</sup> Este modelo queda perfectamente reflejado en uno de los libros más leídos de este período, la *Vida de Antonio*.

<sup>123</sup> La estructura espacial de la Iglesia se adapta perfectamente a la civil, empezando por la propia nomenclatura (la *diócesis* era una división administrativa de Diocleciano, la *parroquia* es lo que rodea a la *oikía*, la sede episcopal); y siguiendo por los cargos: el obispo metropolitano está en la capital de la provincia, los patriarcas están situados en las capitales del Imperio (Roma y Constantinopla), en ciudades de gran importancia social y económica (Alejandría y Constantinopla) o en Tierra Santa (Jerusalén), H. Jedin, *Manual...*, tomo II, 319-368.

de ordenación y su lugar en la basílica<sup>124</sup>, lo que hace necesario, lo mismo que en el ámbito civil, una preparación teórico-práctica de las distintas competencias (*cursus ecclesiasticus*)<sup>125</sup>.

Ya no solo existe la división clero-laico, sino que en el propio clero podemos diferenciar entre alto y bajo, en función de su cercanía o no al obispo (y a la basílica), rodeado como el emperador de un numeroso séquito, dentro del cual destacan los diáconos, dedicados fundamentalmente a su cuidado, el colegio de presbíteros y el coro de viudas y vírgenes, muchas de ellas pertenecientes a la nobleza<sup>126</sup>.

Las *tradiciones bíblicas*, recogidas en un canon con anterioridad, ahora son totalmente sacralizadas<sup>127</sup> y los códices convertidos en libros ricamente decorados<sup>128</sup>, introducidos procesionalmente con toda pompa en las basílicas<sup>129</sup> y con su lugar específico desde donde ser proclamados y guardados. A partir de Constantino, junto a este proceso de sacralización se asiste a un intento de unificar las diferentes familias de códices en una edición común, en coincidencia con la aparición de los primeros concilios ecuménicos y las pretensiones universales de la Iglesia<sup>130</sup>.

<sup>124</sup> A. Faivre, *Naissance d'un hierarchie. Les premières étapes du cursus clerical*, Paris 1977, 181-328.

<sup>125</sup> Este proceso de clericalización, con antecedentes en el anterior modelo, se desarrollará ahora plenamente, A. Faivre, *Ordener la fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Paris 1992, 361-394; H. Jedin (ed.), *Manual...*, tomo II, 369-394; Ch. y L. Pietri (eds.), *Naissance...*, 557-583.

<sup>126</sup> Los numerosos escritos de obispos de este tiempo dirigidos a las vírgenes permiten plantear este vínculo: Ambrosio de Milán, Juan Crisóstomo, Agustín de Hipona...

<sup>127</sup> La insistencia de las autoridades en destruir los escritos sagrados y la existencia de la figura del *traditor*, persona que entregaba las Escrituras durante las persecuciones, indica que esta tendencia estaba ya presente con anterioridad, pero la rica decoración de los libros sagrados pertenece a este período. Sobre la unificación: "El emperador Constancio encargó a Atanasio de Alejandría el envío de códices bíblicos, al igual que su predecesor Constantino había solicitado ejemplares de Cesarea. El Códice Vaticano (B) puede tener su origen en el encargo de Constancio", J. Treballe, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Escritura*, Madrid 1998, 339.

<sup>128</sup> Ambrosio de Milán, *Carta 4,1 (Epistulae et acta, Vindobonae 1968 [CSEL 82]: custodia de oro que guardaba los evangelios).*

<sup>129</sup> Más adelante aparecerán los leccionarios y los evangeliarios para las diversas lecturas del año litúrgico, M. Righetti, *Historia...*, vol. I, 274-280.

<sup>130</sup> Las diferentes escuelas teológicas, muchas de ellas situadas dentro de los complejos episcopales que rodean las basílicas, tuvieron un impor-

Si en el modelo anterior *las mujeres* vieron reducido enormemente su papel, con ciertos espacios donde desarrollar su protagonismo, como las viudas, ascetas y diaconisas<sup>131</sup>, ahora quedarán limitadas a los espacios domésticos<sup>132</sup> y, a pesar de su visibilidad en las basílicas<sup>133</sup>, algunas de ellas están allí con la cabeza cubierta por el velo, en su condición de no fecundidad, por pertenecer al estamento superior y para resaltar la influencia del obispo, como claque suya<sup>134</sup>.

La basílica permite una transformación importante en los *rituales* comunitarios. El *bautismo*, dado el carácter masivo de las conversiones, la solemnidad de la liturgia<sup>135</sup> y su reforzado carácter iniciático<sup>136</sup>, creará su propio lugar, separado del espacio basilical (baptisterio)<sup>137</sup>: lo suficientemente cerca del templo para realizar las ceremonias procesionales en tiempo de Pascua, lo suficientemente lejos para mostrar que todavía no se está dentro

tante papel en este proceso de fijación del texto, debido en parte a las luchas teológicas predominantes en este período.

<sup>131</sup> Sobre el protagonismo de la mujer en general, F. Rivas Rebaque, *Desterradas...*, 11-165; E. Estévez, *¿Qué se sabe de... Las mujeres...*, 205-261. Específicamente sobre el diaconado femenino, A. Jensen, *Das Amt der Diakonin in der kirchlichen Tradition der ersten Jahrtausend*, en: P. Hünemann y otros (eds), *Diakonot. Ein Amt für Frauen in der Kirche. Ein frauen-gerechtes Amt?*, Bonn 1997, 33-52; K. Madigan - C. Osiek, *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva: una historia documentada*, Estella [Navarra] 2006 (dedicado a las fuentes primarias) y M. Schaeffer, *Women in Pastoral Office. The Story of Santa Prassede, Rome*, Oxford 2013, 112-311.

<sup>132</sup> Al contrario que el monacato masculino, el femenino se inició sobre todo en las casas.

<sup>133</sup> *Gynaeceum* y *matronikion*.

<sup>134</sup> A. Yarborough, "Christianisation in the fourth century: the example of Roman women", *Church History* 45 (1976) 149-165; G. Cloke, 'This female man of God'. *Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450*, London - New York 1995.

<sup>135</sup> Una solemnidad resaltada por nuevos ritos como la entrega del credo (*traditio symboli*) y del padrenuestro, M. Righetti, *Historia...*, vol. I, 663-679.

<sup>136</sup> M. Johnson, *The Rites...*, 115-218.

<sup>137</sup> Separación imposible en la *domus ecclesiae*. Tanto la forma octogonal (exedra) como la palabra *baptisterium* nos remiten a los baños romanos (Plinio del Joven, *Cartas* I, 2 y 17), aunque la cristianización es evidente: el número ocho remite a la nueva creación, la rica decoración de carácter místico, el descenso mediante escaleras a la piscina sagrada, E. Ferguson, *Baptism...*, 819-854 y R. Jensen, "Material and Documentary Evidence for the Practice of Early Christian Baptism", *Journal of Early Christian Studies* 20 (2012) 371-405.

de la iglesia<sup>138</sup>. El gran damnificado de estos bautismos masivos será el catecumenado: cuando todos los adultos estén ya bautizados, sólo quedarán los niños recién nacidos, que ya no precisan ni catequistas ni espacios para la preparación. A pesar del intento de mantenerlo mediante las catequesis mistagógicas, realizadas con posterioridad al bautismo, o las prácticas cuaresmales, irá desapareciendo progresivamente en los siglos VI y VII, hasta quedar reducido a una mera reliquia litúrgica<sup>139</sup>.

De manera diferente a lo acontecido con el bautismo y el catecumenado, la *eucaristía* adquirirá una mayor preponderancia y los encuentros masivos aumentan la conciencia de pertenecer a la misma Iglesia. Habiendo pasado de la comida a la palabra, ahora, convertido el espacio social en templo, la palabra se transforma en sacrificio<sup>140</sup>, sin perder su relación con el discurso<sup>141</sup>.

La Escritura se sigue proclamando desde lo alto, a la vista de todos y acompañada por cantos, en espacios específicos (diferentes ambones)<sup>142</sup>, mientras las homilias son pronunciadas por el obispo, sentado en su cátedra, en el centro y en lo alto<sup>143</sup>, rodeado por los presbíteros, sentados, mientras el resto de los participantes están de pie<sup>144</sup>.

El carácter sacrificial de la eucaristía queda resaltado por el nuevo desarrollo litúrgico –sobre todo el ofertorio–<sup>145</sup>, la asociación del ministro cristiano con el sacerdote veterotestamentario y la importancia y centralidad que adquiere el altar en el modelo

<sup>138</sup> Los catecúmenos en iniciación (*audientes*) en el nártex, los avanzados (*competentes*) dentro de las naves pero cerca de las puertas, M. Righetti, *Historia...*, vol. I, 652-656.

<sup>139</sup> M. Dujarier, *Breve historia...*, 133.136; C. Floristán, *Para comprender...*, 67-78 y G. Cavalotto, *Catecumenato* 209-240.

<sup>140</sup> J. Jungmann, *El sacrificio...*, 53-82.

<sup>141</sup> A. Olivar, *La predicación...*, 725.

<sup>142</sup> Existían habitualmente dos ambones: el de la parte derecha, donde el diácono leía el Evangelio y hablaba el obispo, y el de la parte izquierda, donde se cantaban los responsorios y se leía la epístola, M. Righetti, *Historia...*, vol. I, 432-435.

<sup>143</sup> Dios (o Cristo) en el cielo y el obispo en la tierra presiden desde este alto tribunal (*bêma*), Juan Crisóstomo, *Homilía sobre Elías y la viuda* (PG 51,340).

<sup>144</sup> Aunque la gente escucha de pie, las autoridades, los nobles y algunos grupos especiales (viudas, vírgenes), disponen de asientos, A. Olivar, *La predicación* 735-743.

<sup>145</sup> A.-G. Martimort (ed.), *La oración...*, 398-405.

basilical: el altar móvil y de madera, muy acorde con el período de las persecuciones (para evitar la profanación), queda definitivamente fijado al ábside como altar de piedra, en muchos casos construido sobre las reliquias de un mártir, ricamente adornado, incluso con baldaquino y cada vez más parecido al altar pagano de los sacrificios (*ara*)<sup>146</sup>.

Mientras la *penitencia* pública había tenido un amplio desarrollo en la *domus ecclesiae* (y especialmente en el *aula ecclesiae*), que permitían acoger el número creciente de apóstatas de las persecuciones del s. III, la basílica posibilita la ampliación de la liturgia penitencial, con el obispo en el centro y los penitentes en los márgenes, en diversos grados, lo mismo que los catecúmenos<sup>147</sup>. Todo se desarrolla en el interior de la basílica.

La *moral*, ya diversificada entre los comprometidos (mártires y ascetas) y el resto, aunque afectando transversalmente a todos, clero y laicado, en este nuevo modelo se dualiza entre una moral común de fieles y una moral especial, a la que pueden acceder los que abandonan el espacio profano y entran en el espacio sacral, bien por la ascética (monjes y vírgenes), bien por el ejercicio de funciones ministeriales (especialmente los obispos); cada uno en su espacio particular: desierto para el monje<sup>148</sup> y basílica urbana para el obispo, pero ambos buscando el cielo en la tierra: el monje en la oración y el ascetismo, el obispo en la liturgia y la pastoral<sup>149</sup>. La escatología va siendo cada vez menos inminente y más personalizada (juicio final individualizado), con la imagen de Dios sentado en su sede, como el obispo en la suya.

<sup>146</sup> Con desarrollos posteriores como el altar con retablo o el altar-tabernáculo, M. Righetti, *Historia...*, vol. I, 452-482.

<sup>147</sup> En el atrio los que empezaban la penitencia (*flentes*), en el nártex los de segundo grado (*audientes*) y dentro de las naves pero cerca de las puertas, los de más recorrido (*prostati* y *consistentes*). M. Righetti, *Historia...*, vol. I, 756-807.

<sup>148</sup> B. Lane, "Desert Catechesis: The Landscape and Theology of Early Christian Monasticism", *Anglican Theological Review* 75 (1993) 292-314; C. Rapp, "Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination", en: J. Dijkstra - M. van Dilks (eds.), *The Encroaching Desert: Egyptian Hagiography and the Medieval West*, Leiden 2006, 93-112.

<sup>149</sup> A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bégrolles en Mauges 1979, 69-116; A. Sterk, *Renouncing the World Yet Leading the Church. The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge-London 2004.



La basílica presupone una relación pacífica del cristianismo con la sociedad (religión lícita), e incluso su protección y favorecimiento por los nobles y el emperador, que se consolidan como benefactores suyos, dotándole de una especial atracción social que llega a su culmen al ser declarada religión oficial<sup>150</sup>.

## CONCLUSIONES

Espacio y grupo social están estrechamente unidos, de manera que cualquier cambio en uno de los polos afecta necesariamente al otro: si por un lado el espacio humano no es un espacio natural ni neutro, sino que es modificado en función de la actividad de las personas y grupos que lo habitan, por otro lado los grupos sociales están influidos en gran medida por los espacios en los que se reúnen. Por tanto, la distancia o la cercanía espacial influyen fuertemente en la unión o separación social y las diferentes relaciones sociales (jerarquía, unidad, conflictos, división) tienen inevitablemente su expresión espacial. Cada una de las actitudes que se tome ante este orden espacial (*táxis*) –mantenimiento, cambio, subversión, negación– contribuye en gran medida a la continuidad o la transformación del *statu quo* social.

La encarnación de Jesucristo no afecta solo al tiempo o al cuerpo, sino también al espacio donde este tiempo se desarrolló y el cuerpo se movió. De aquí la necesidad de analizar aquellos espacios en los que Jesús vivió, la importancia de las prácticas que aquí establecieron y las cercanías o alejamientos que llevó a cabo, dándoles una densidad teológica que en ocasiones se le ha negado. No deja de ser cuanto menos curioso en este sentido que, igual que se ha conseguido superar en gran medida la relatividad del tiempo en relación con la pretensión absoluta de Jesucristo, cuando se habla del espacio hay un cierto temor al relativismo, al localismo o a la reducción de la persona de Jesucristo.

Y lo que sirve para Jesucristo se puede decir, aunque sea de forma analógica, con su Cuerpo, la Iglesia. Por lo tanto, analizar

<sup>150</sup> H. Jedin (ed.), *Manual...*, tomo II, 126-142 y M. Sotomayor – J. Fernández Ubiña (coords.), *Historia del cristianismo, I. El mundo antiguo*, Madrid 2003, 329-397 y 481-530.

los espacios en los que la comunidad cristiana primitiva se movía puede servir para nosotros como modelo y espejo de lo que hacer y lo que evitar. No es una mera curiosidad histórica, o una cuestión exclusivamente sociológica, sino que afecta a nuestro ser y quehacer cristiano, salvo que pensemos en clave doceta (por no decir gnóstica), por la que el tiempo y el espacio, es decir la carne, no afecta a la misión de la Iglesia.

Dentro del cristianismo primitivo (siglos I-IV) se pueden establecer básicamente tres modelos eclesiales en función de los espacios habituales de reunión: casa (c. 30-100/150), *domus ecclesiae* (100/150-inicios del s. IV), basílica (inicios del s. IV-inicios de la Edad Media), diferenciando entre *insula-domus* en el modelo casa y *domus ecclesiae-aula ecclesiae* en la *domus ecclesiae*. Estos modelos eclesiales no son modelos puros sino que, en un mismo tiempo o incluso en lugares próximos, pueden coexistir varios combinándose, solapándose, criticándose o contradiciéndose. En la práctica, sin embargo, uno actúa como modelo dominante, al menos idealmente, en función del grupo que lo sustente, las posibilidades comunitarias y las particularidades locales. Esto se debería tener muy presente a la hora de analizar y valorar aspectos tan nucleares de la Iglesia como la teología, los sacramentos, los ministerios, la moral..., en función de los diferentes contextos espaciales en los que se desarrollan, que marcan buena parte de sus posibilidades, pero también de sus limitaciones.

Aunque históricamente el proceso seguido es el paso del modelo casa al modelo *domus ecclesiae*, y de aquí a la basílica, no es un proceso lineal e irreversible, sino que puede haber dinámicas de regreso al primero (monacato), comienzo con el tercero (misiones) o estabilización en el segundo (mundo campesino). Cada uno de estos modelos potencia una serie de valores y comportamientos<sup>151</sup>. No tenerlos presente es una ingenuidad y un riesgo, y puede hacernos olvidar que una de las primeras denominaciones del cristianismo fue la de camino<sup>152</sup> y que el espacio humano tiene siempre la posibilidad de ser recreado, imaginado o

<sup>151</sup> Por ejemplo, el primer modelo potencia relaciones horizontales, muy estrechas, vinculantes y aptas para grupos reducidos, mientras el tercero posibilita justo lo contrario.

<sup>152</sup> Hch 9,2; 19,9; 22,4.

embellecido<sup>153</sup>. Asumir la encarnación supone, por tanto, asumir que el espacio, aunque no determina por completo las acciones que se pueden llevar en su interior, al fin -y al cabo nuestro Dios es Señor no solo del tiempo sino también del espacio-, sí permite o limita algunas de ellas, de aquí la exigencia de tomarse en serio la densidad de lo real.

<sup>153</sup> H. Moxnes, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y el Reino de Dios*, Estella (Navarra) 2005, 24-41.