LA CASA COMO ESTRUCTURA BASE DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO: LAS IGLESIAS DOMESTICAS

El estudio de sus relaciones con la casa ofrece un abordaje privilegiado al fenómeno del cristianismo naciente. En efecto, la casa es la estructura básica de la sociedad en que el cristianismo nació y se desarrolló, como en realidad lo es de toda sociedad sedentaria preindustrial[1]. El mundo greco-romano, que tanto elaboró la teoría del estado *(politeía)*, lo entendía a modo de la casa y como su extensión[2]. Los diversos grupos sociales tenían que entenderse por relación a esta realidad social fundamental. Para el cristianismo la relación con el mundo se planteó concretamente y ante todo, como la actitud a adoptar ante la casa. ¿La fe suponía romper con la propia casa?, ¿por el contrario, había que respetarla?, ¿era posible tomar a la letra y mantener las duras palabras de Jesús? (Mc 10,29 s; Mt 8,21 s; 10,34 s).

En el NT se nos habla de la conversión de casas enteras (Jn 4,53; Hch 11,14; 16,15.31-34; 1 Cor 1,16; Hch 18,8) e incluso parece que la

[1] O. BRUNNER, *Das 'ganze Haus' und die alteuropeische 'Okonomik'*, en *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen 1968, 103, 127.

[2] PLATÓN, *Republica* III 690 A-D; *Leyes* III 689E-690C; ARISTÓTELES, *Política* I 1260 b 12-21; *Etica a Nicómaco* 8.14.1162a. Estas ideas aparecen reiteradamente en FILÓN, p. ej., *De Josepho* 38-39: «El futuro hombre de estado tiene que estar antes entrenado en el gobierno de su casa. Si una casa es una ciudad en pequeño y si el gobierno de la casa se relaciona con la política, se puede decir que una ciudad es una casa grande...» (J. LAPORTE, *De Josepho*, París 1964, 58-59). Ideas muy parecidas en PHILODEMUS (I a. C.), *Retórica* p. XVI (ed. S. Sudhaus, Leipzig 1896). Cf. 1 Tm 3.4. Para el imperio como «la casa del César» TÁCITO, *Hist.* 1,11.

casa era la forma básica de organización de la Iglesia en sus inicios («NN y la Iglesia de su casa». Cf Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Col 4,15; Filem 1-2).

Nos encontramos, por tanto, con la primera forma de constituirse la Iglesia y de relacionarse con el mundo, así como con una realidad que iba a condicionar decisivamente la reflexión teológica.

Es claro que no pretendo agotar un tema de tal envergadura. Mi propósito es mostrar la realidad y naturaleza de las iglesias domésticas en los textos del NT, situarlos histórica y socialmente e indicar las repercusiones de este fenómeno en el cristianismo primitivo.

Es necesario presentar someramente unos datos filológicos. En nuestros idiomas modernos la casa *(house, Haus, maison)* significa primeramente el lugar donde se habita, pero también puede evocar al grupo humano, entendido de forma más o menos amplia, que con él se relaciona. Esto sucede aún más en griego y en hebreo, idiomas en los que no existe una palabra determinada para designar a lo que nosotros llamamos familia. El hebreo *bayit* es un edificio o habitación, pero también puede referirse a la familia del padre, a los parientes o a todo lo que comprende la casa incluidos esclavos y ganados. Los LXX traducen *bayit* de manera indistinta por *oîkos* y *oikía* haciendo desaparecer prácticamente la distinción primitiva entre ambas palabras. En el NT hay una cierta preferencia en elegir *oîkos* para designar el grupo familiar y *oikía* para el lugar de habitación, pero las dos palabras se usan con ambos sentidos[3]. Es decir se trata de términos flexibles y de gran capacidad evocadora. Sólo el estudio del texto podrá decirnos en cada caso el sentido en que se utiliza.

---

[3] Así, por ejemplo, ambos vocablos aparecen con el sentido de residencia (Mc 7,24.30; Lc 7,6.10.36-37; 15,6.8; cf. Mc 5,38 con Lc 8,41 y Mt 9,23); en Pablo ambas designan a la familia de Estéfano (1 Cor 1,16; 16,15; *oikía* con este sentido también en Mc 6,4; Jn 4,53; Fil 4,22); en Hch con *oikía* se refiere a la casa de Simón (10,6.17.32; 11,11) y con *oîkos* a la de Cornelio (10,22.30; 11,32s).

O. MICHEL, TWNT V, 122-161; H. A. HOFFNER, *Bayit*; TWAT I, 629-638; E. JENNI, *bayit, Haus*, en *Theologisches Handwörterbuch zum AT*, I, 308-313; J. GOETZMANN, *Haus*, en *Theologisches Begrifflexicon zum NT* II/1, 636-645; especialmente P. WEIGANDT, *oikía* y *oîkos*, en *Exegetisches Wörterbuch zum NT*, II, 1210.1222-1229; H. J. KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103), Stuttgart 1981, 15-20; cf. infra nota 7.

I) Textos del NT

A) *Hechos de los Apóstoles*

Lc nos presenta al inicio de los Hch una visión idealizada de la primitiva comunidad de Jerusalén. Los apóstoles, con algunas mujeres, con María la madre de Jesús y los hermanos de éste permanecen reunidos en oración en el piso superior de una casa de la ciudad que dista del monte de los Olivos el camino de un día de sábado (1,12-14; cf 2,1-2). En las casas orientales el piso alto suele ser el mejor (cf Mc 14,15; Hch 9,37s). Muy pronto la tradición local jerosolimitana identificó este lugar con el utilizado por Jesús y sus discípulos para celebrar la cena pascual, lo cual no es inverosímil[4]. Si esto fuera correcto se trataría de una estancia situada efectivamente en el piso superior *(anágaion* cf Mt 14,15), grande *(méga)* y dispuesta con cojines *(estrōménon)*, es decir, de la sala grande *(katályma)* de una rica casa oriental. Volvemos a encontrar «muchos (no todos) reunidos en oración» en la casa de María la madre de Juan Marcos, a donde se dirige Pedro cuando sale de la cárcel (12,12). Parece que se trata de un grupo de la comunidad y no de toda ella (cf. v. 17), quizá de los helenistas. En efecto, Bernabé, «chipriota de raza» (4,36) era tío de Marcos y, además, no se encuentra allí Santiago el jefe de la sección judía de la comunidad (v. 17). Incluso se puede pensar que si Pedro se va a otro lugar (v. 17) quizá es por el peligro de ser identificado con los helenistas que son los que han tenido dificultades (8,1-3). Los helenistas eran de un nivel económico más elevado[5], lo que corresponde a la buena situación social de la casa de María, que tiene vestíbulo y puerta con acceso directo a la calle y que cuenta con los servicios de una esclava (v. 12).

Al describir la vida de la comunidad de Jerusalén se dice que frecuentaban el templo y anunciaban la Buena Noticia y partían el pan *kat' oîkon* (2,46; 5,42). Esta expresión griega puede traducirse «en casa» o «por las casas». Dado que se nos presenta una comunidad de un elevado número de miembros (1,15; 2,41; 4,4) parece mejor entender «por las casas». Además, ya hemos visto antes (cf. 12,12) que la comunidad no se reunía en un solo lugar. La lectura del cod. D «*kat'oíkous*»

---

[4] Es lo que intenta probar Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, II, Leipzig 1900, 200.213-214.

[5] M. Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus*: ZTK 72 (1975) 151-206; G. Scheneider, *Stephanus, die Hellenisten und Samaria*, en J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres*, Louvain 1979, 215-240; G. Baumbach, *Die Anfänge der Kirchewerdung im Urchristentum:* Kairos 24 (1982) 17-30.

responde fielmente al sentido. Es evidente que estos sumarios lucanos (2,42-47; 4,32-35; 5,12-16) están fuertemente idealizados, pero la *koinōnía* o relación fraterna entre los miembros de la comunidad, rasgo en el que se insiste particularmente (2,42.44-45), sólo se puede explicar a partir de la vida de las iglesias domésticas.

Cuando se desata la primera persecución contra la Iglesia, se dice que Saulo «entraba por las casas y se llevaba por la fuerza a hombres y mujeres...» (8,3). Pudiera entenderse que irrumpe en las celebraciones de la comunidad. Si bien por el contexto parece referirse a Jerusalén, sin embargo, es mejor colocar en otro lugar, quizá en la región de Damasco, estas iglesias domésticas devastadas (Gal 1,22). Cuando los judíos se amotinan en Tesalónica contra Pablo y Silas van a buscarles a casa de Jasón, que parece ser conocido como lugar de reunión de los cristianos (Hch 17,5). Posteriormente Pablo, en un resumen de su ministerio, dice que «predicaba y enseñaba en público y por las casas» (20,20), que hay que referir a la predicación dirigida a todos y a la instrucción realizada en el seno de la comunidad cristiana.

Mención especial merece la fórmula «NN y (toda) su casa», que aparece repetidas veces. Tiene sus precedentes lingüísticos tanto en el helenismo como en lo LXX [6], de una manera parecida a como la comunidad de bienes en los sumarios 2,44s; 5,32-37, responden a la promesa bíblica de Dt 15,4 y a la utopía social platónica-pitagórica. Esta fórmula ha sido muy estudiada en relación al bautismo de los niños [7], que algunos pensaban legitimado por ella. Hoy parece existir un amplio acuerdo en que la fórmula, por sí misma, no transmite un contenido fijo y unívoco, de modo que sólo el contexto puede descubrirnos en cada caso la amplitud que se le da a la casa mencionada. También parece claro que Lc describe de una forma estereotipada, transmitiendo una imagen solidaria y pacífica de la casa, que puede no responder plenamente a la realidad histórica.

---

[6] Para los LXX: Gen 7,1; Dt 15,20; 1 Sam 1,21; 2 R 8,1s; Ps Sal 3,8. Para el helenismo: POxy 1299,15; 2273,23-26; 3164,5-9.

[7] E. STAUFFER, *Zur Kindertaufe in der Urkirche:* Deutsches Pfarreblatt 49 (1949) 152-154; J. JEREMIAS, *Hat die Urkirche die Kindertsufe geübt?*, Göttingen 1949; ID., *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958; K. ALAND, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche*, München 1961; J. JEREMIAS, *Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe*, München 1962; P. WEIGANDT, *Zur sogenannten 'Oikosformel'*: NT 6 (1963) 49-74; A. STROBEL, *Sauglings- und Kindertaufe in der ältesten Kirche*, en O. PERELS (ed.), *Begründung und Gebrauch der heiligen Taufe* (1963) 7-69; G. DELLING, *Zur Taufe van 'Hausern' im Urchristentum:* NT 7 (1964-65) 285-311.

El centurión Cornelio era «piadoso y temeroso de Dios con toda su casa» (10,2). Pudiera pensarse que los bautizados (10,44-48) son los parientes y amigos íntimos de Cornelio a quienes éste había invitado para escuchar a Pedro (10,24). El autor de Hch desea por motivos redaccionales que Pedro se dirija a un auditorio de gentiles más amplio que la mera casa de Cornelio. De todas formas, es claro que había una solidaridad religiosa entre el *paterfamilias* piadoso y sus servidores (10,7) y, al final, vuelve a aparecer su casa como destinataria de la salvación (11,14).

En Filipo recibe el bautismo Lidia, una rica negociante en púrpura, y su casa (16,15). Pablo y Silas se quedan en su casa (16,15). Cuando salen de la cárcel se dirigen a aquel lugar (v. 40) que parece convertido en centro de la vida de la comunidad cristiana. La vinculación de un hombre y su casa está especialmente subrayada en el caso del carcelero de Pablo y Silas en Filipo. Se promete la salvación a él y a su casa (16,31); le anuncian la palabra «con todos los de su casa» (v. 32); «recibió el bautismo él y todos los suyos» (v. 33); hizo subir a los apóstoles a su casa y «se alegró toda la casa de haber creído en Dios» (v. 34).

B) *Cartas de Pablo*

Las comunidades paulinas son, sin duda, las mejor conocidas del cristianismo primitivo. También para el tema que nos ocupa las cartas del apóstol son una fuente preciosa de información.

Desde Efeso Pablo envía a los corintios saludos de parte de Aquila y Prisca «con la iglesia de su casa» *tê kat'oîkon autôn ekklēsía* (1 Cor 16,19). Esta expresión es frecuente y no se refiere sólo a la familia del mencionado o a los habitantes de su casa, sino que abarca a más cristianos que se reúnen en torno a ellos y que incluso, de alguna forma, se adhieren a esa casa cristiana. Aquila y Priscila aparecen por vez primera en Corinto a donde llegan tras la expulsión de los judíos de Roma por orden de Claudio (Hch 18,2), después están en Efeso (cf. Hch 18,18s), más tarde vuelven a aparecer en Roma o quizá nuevamente en Efeso (Rom 16,5). Son artesanos, constructores de tiendas como Pablo (Hch 18, 3), probablemente gozaban de una buena situación social y se puede pensar que su movilidad no es ajena al trabajo que desempeñaban.

Es destacable que de las seis veces en que se menciona a este matrimonio, en cuatro aparezca en primer lugar el nombre de la mujer (Rom 16,3; Hch 18,18.26; 2 Tm 4,19; cf. 1 Cor 16,19; Hch 18,2). En el epílogo de la carta a los romanos se menciona a varias mujeres. Febe es diaconisa de la iglesia de Cencreas en Corinto y es designada *prostá-*

tis (Rom 16,1) que muy posiblemente tiene el sentido preciso de protectora o patrona de la iglesia [8], lo cual implicaría que es rica. Se saluda a María (v. 6), Pérsida, Trifena y Trifosa (v. 12), de las que se destaca que «han trabajado con dureza» *(kopiáō)*, verbo que utiliza Pablo de su propia actividad (1 Cor 15,10; Gal 4,11; Fil 2,16; Col 1,29) o de la de quienes presiden la comunidad (1 Cor 16,16); 1 Tes 5,12). En Rom 16,7 se habla de Junia a quien frecuentemente los comentaristas consideran un hombre. Pero esto es muy discutible. El acusativo IOYNIAN (con mayúsculas) puede ser *'Iounían* (del nombre de mujer *'Iouniân*) o *'Iouniân* (del nombre de hombre *Iouniâs*). El nombre de hombre es muy poco frecuente, al revés que el de mujer y los padres entendieron que Pablo se refería a una mujer. Quizá Andrónico y Junia eran un matrimonio misionero, como Priscila y Aquila o Pedro y su mujer [9] (1 Cor 9,5). En todo caso a Junia se la considera apóstol (v. 7). En el v. 15 Pablo menciona otras dos mujeres de la comunidad romana. En Fil 4,2 Pablo exhorta a la reconciliación a dos mujeres destacadas por su trabajo en favor del evangelio *(synergôn)*. En Col 4,15 saluda a otra mujer, Ninfas, y «a la iglesia de su casa». En resumen, vemos el papel relevante de varias mujeres en las iglesias domésticas, incluso hospedándolas en sus casas (así Prisca, Febe, Lidia, María madre de Juan Marcos, Ninfas).

Pablo en Corinto ha bautizado a las casas de Crispo, Gayo y Estéfanos (1 Cor 1,14-16; cf. Hch 18,8 y Rom 16,23), que son tres personas de relieve social y buena situación económica [10]. En Corinto parece que la comunidad estaba formada por varias iglesias domésticas, pero en ocasiones determinadas se reunían todos juntos (cf. 1 Cor 14,23). Gayo debía ser el rico propietario de una casa grande que podía cobijar a la reunión de toda la iglesia (Rom 16,23). Se ha pensado que esta pluralidad de iglesias domésticas habría derivado en grupos particularistas e insolidarios que están en el origen de los partidos enfrentados de los cristianos de esta ciudad (1 Cor 1,11-12) [11]. Los versículos siguientes parecen indicar que estos partidos se entendían como comunidades personales en las que se establecía una vinculación sobrenatural entre el bautizador y el bautizado, al estilo de los cultos mistéricos en que los iniciados se consideraban ligados de una forma especial a la persona del iniciador. Por eso Pablo relativiza la importancia de la persona que bautiza (1 Cor 1,13-15) [12]. También es a la luz de diversas igle-

[8] W. Bauer, *Wörterbuch zum NT*, ad. loc.

[9] H. J. Klauck, o.c., 30.

[10] G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1979, 231-271.

[11] F. F. Filson, *The Significance of the Early House Churches:* JBL 58 (1939) 109.

[12] H. J. Klauck, o.c., 40.

sias domésticas como mejor se entiende el famoso conflicto de Antioquía (Gal 2,11-14). Pedro come con los paganocristianos hasta que, por temor ante la venida de los de Santiago, se separa de ellos. Lógicamente estas comidas separadas de paganocristianos y judeocristianos suponen la existencia de distintas iglesias domésticas [13]. Parece que la denuncia que le dirige Pablo tiene lugar en una reunión del pleno de la comunidad (*émprosthen pántōn*, v. 14).

Es muy discutido si el capítulo 16 de la Carta a los Romanos pertenecía primitivamente a este escrito o si, por el contrario, iba dirigido a la iglesia de Efeso. Se dice que es imposible que Pablo conozca a tanta gente en una iglesia que aún no ha visitado, que el capítulo falta en algunos manuscritos y que 15,33 perfectamente podía ser el final primitivo. Los que defienden la situación actual del texto se basan en la necesidad que se encuentra de Pablo de mostrar sus conocimientos entre los cristianos para preparar su visita; lo mismo que Aquila y Priscila (v. 3), también otros cristianos pudieron ser expulsados por Claudio y haber regresado otra vez a Roma. Sea lo que sea de esta cuestión, no hay duda de que Rom 16 ofrece una rica información para nuestro tema. Algunos datos ya los hemos presentado. Los cristianos mencionados en los v. 5-13 probablemente pertenecen a la iglesia de la casa de Aquila y Priscila (v. 5) [14]. En los v. 14-15 Pablo saluda a dos casas enteras, a dos iglesias domésticas. En cambio en los v. 10-11 («saludad a los de la de Aristóbulo ... saludad a los de la de Narciso a los que son en el Señor») se refiere a miembros inferiores de casas cuyas cabezas no son cristianos; se conserva la unidad de la casa, aunque distingue a los cristianos de los que no lo son. En Fil 4,22 hay algo similar: «Os saludan... los de la casa del César.» «Los de la casa del César» es una expresión técnica que designa a esclavos y libertos que por mandato del emperador actuaban especialmente en las ciudades importantes (no sólo en Roma), de un modo especial en asuntos financieros y económicos. No se incluyen ni la mujer del César ni sus hijos [15]. Como en Rom 16,10s. vemos que no sólo se daban conversiones de casas enteras, y que la conversión no suponía necesariamente romper con la propia casa, que no se hacía cristiana (cf. 1 Cor 7,12-16). Lo mismo encontramos en la carta a Filemón en la que se nos habla de Onésimo, un esclavo no cristiano (v. 10), de un amo creyente y que hospedaba una iglesia en su casa (v. 1-2). Sin duda Filemón

[13] H. J. KLAUCK, o.c., 40.

[14] W. VOGLER, *Die Bedeutung der urchristlichen Hausgemeinden für die Ausbreitung des Evangeliums:* TLZ 107 (1982) 790.

[15] M. FINLEY, *The Ancient Economy*, London 1975.

era un hombre de medios económicos y sociales. Es importante notar que Pablo menciona a su mujer Apia (v. 2) y pide que le preparen hospedaje (v. 22) porque una de las funciones de las iglesias domésticas era acoger y servir de plataforma a los misioneros cristianos (cf. 2 Jn 10) [16]. Cuando en 1 Ts 5,27 se dice «que esta carta sea leída a todos los hermanos», cabe suponer que lo que se propugna es que llegue a todas las iglesias domésticas de aquella ciudad.

En las cartas pastorales se observa una separación entre la casa y la comunidad cristiana. Se habla de la casa del episcopo (1 Tm 3,4s) y de los diáconos (1 Tm 3,12); se insiste en los deberes de solidaridad para con la propia casa (1 Tm 5,4.8), así como en su buen gobierno (1 Tm 5,12) sin perturbar la de los demás (1 Tm 5,13); no se trata de recomendaciones a iglesias domésticas, sino a hogares familiares. Ahora es la iglesia en su conjunto la que es denominada casa de Dios (1 Tm 3.15). Es evidente que nos encontramos en otro estadio de la organización eclesiástica y de la reflexión teológica.

En 2 Tm 1,16 y 4,19 se habla de la casa de Onesíforo. No se trata de una iglesia doméstica, sino de la familia de este personaje, a quien se alaba extraordinariamente, y que ya ha fallecido (1,18). 2 Tm 3,6 previene contra los propagadores de falsas doctrinas que «se introducen en las casas y conquistan a mujerzuelas». De un modo semejante Tit 1,11 pone en guardia contra «los que trastornan casas enteras». ¿Se están refiriendo estos textos a los que dividen o desvían iglesias domésticas? No puede excluirse. Pero no puede perderse de vista que diversas doctrinas y cultos —como sucedió con el cristianismo— pretendían introducirse en las casas y, con frecuencia, encontraban terreno abonado en las mujeres. No deja de ser interesante observar que si antes el cristianismo forcejeaba por introducirse en las casas, ahora (2 Tm y Tit) se esfuerza para impedir que otros lo hagan.

En resumen, sabemos que Pablo cuando llegaba a una ciudad predicaba en la sinagoga y en el ambiente judío. Pero los resultados eran escasos y, en todo caso, su actividad allí muy limitada. Es muy lógico

---

[16] En 3 Jn nos encontramos con dos iglesias domésticas en una localidad de Asia Menor, una de las cuales, la de Gayo, ha recibido a los misioneros enviados por «el presbítero» y a la que se exhorta para que vuelva a recibirlos (6-8), mientras que la otra, la de Diotrefes, los ha rechazado (9-11). Cf. A. J. MALHERBE, *The Inhospitality of Diotrephes*, en *God's Christ and His People. Studies in Honour of N. A. Dahl*, Oslo 1977, 222-232. Es posiblemente en Asia Menor donde las iglesias domésticas tuvieron mayor importancia y más larga duración. Cf. S. E. JOHNSON, *Asia Minor and Early Christianity*, en *Christianity, Judaism and other Greco-Romans Cults. Studies for M. Smith.* Part Two. Leiden 1975, 77-145; J. E. ELLIOT, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter*, Philadelphia 1981, 223.264ss.

pensar que el apóstol se preocupase por establecer otra serie de contactos con quienes pudieran proporcionarle una casa adecuada como centro de su actividad y lugar de reunión de los creyentes. Es una estrategia que se ajusta a las palabras de Jesús cuando ordena a los misioneros entrar en una casa en la región a la que lleguen y hacer de ella el centro y la plataforma de la misión (Lc 10,5-7) [17]. Por eso, Pablo entra en relación con gente de relativa buena posición, a los que excepcionalmente incluso bautiza con toda su casa (1 Cor 1,1416); de este ambiente proceden los patronos conocidos de las iglesias domésticas de las comunidades paulinas (Aquila y Prisca en Efeso, Ninfa en Laodicea, Filemón en Colosas, Febe en Cencreas, Gayo y Estéfanos en Corinto) [18]. Normalmente desempeñarían también las funciones de líderes de las comunidades, lo que viene confirmado por las calificaciones que Pablo les da; colaborador *(synergós)* (Filemón v. 1.; Aquila y Pricila en Rom 16,3; Estéfanos en 1 Cor 16,16), diaconisa *(diákonos)* (Febe en Rom 16,1). En el caso de Estéfanos este liderazgo se afirma explícitamente (1 Cor 16,15-16).

C) *Evangelios Sinópticos*

En Q (especialmente Mt 10,11-14 par.; Lc 10,5-7; cfr Mc 6,10) Jesús envía a los discípulos diciéndoles que cuando lleguen a una ciudad o

---

[17] S. Jerónimo en su comentario a la carta de Filemón, al referirse al V. 22, parece mantener aún vivo el recuerdo de las iglesias domésticas: «... había que preparar un lugar de acogida al apóstol más que a Pablo. Cuando llegaba a una nueva ciudad para predicar al crucificdo y proclamar unos dogmas nunca oídos antes, sabía que había de concurrir mucha gente; y por eso era necesario ante todo una casa en un sitio apropiado de la ciudad a la que todos pudiesen concurrir. Además no debía tener inconvenientes: debía ser amplia para que pudiera acoger a muchos oyentes; no cercana a los lugares de espectáculos ni con vecinos inconvenientes...», P. L. 26,616 B.

[18] A esta luz destaca aún más el empeño de Pablo por mantener su independencia económica trabajando con sus manos (1 Ts 2,9; 2 Ts 3,6-10; 1 Cor 4,12; Hch 18,3; 20,33-35). Sobre todo en Corinto, donde una élite bien situada tiene un papel hegemónico en la vida de la comunidad, el apóstol muestra un especial empeño en que quede claro su desinterés (1 Cor 9,15.18; 16,2-3), su renuncia a un derecho que otros usan (1 Cor 9,4-15). Así se hace «libre de todos» [1 Cor 9,8. Para la interpretación de este v. cf. R. F. Hock, *Paul's Tentmaking and the Problem of His Social Class:* JBL 97 (1978) 555-564]. En esto jamás le podrán igualar los «superapóstoles» que le combaten en Corinto (2 Cor 11,12s.20.27; 12,13.16). Pablo tiene una relación especial con sus comunidades y no acepta para su apostolado el tipo de ayudas y financiación que considera normales en el caso de otros misioneros y responsables. Estudia la relación del trabajo de Pablo con su apostolado, situándola en el contexto de los predicadores y filósofos del tiempo R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry. Tentmaking and Apostleship,* Philadelphia 1980.

aldea se informen de quién hay en ella digno, que vayan a su casa y, si les reciben, permanezcan en ella convirtiéndola en centro de su actividad. Se refleja la existencia de iglesias domésticas y, como hemos visto, Pablo sigue fundamentalmente esta estrategia.

En los evangelios sinópticos está muy presente el momento de ruptura o de conflicto con la propia casa ocasionado por la conversión y el seguimiento de Jesús: «en verdad os digo que no hay nadie que haya dejado casa (el término engloba lo que sigue) o hermanos o hermanas...» (Mc 10,29 par.). Mc señala la existencia de casas cristianas que acogen al creyente y son principio de comunidad, identificación y distinción en su nueva vida: «... que no reciba el céntuplo ahora en este tiempo en casas, hermanos...» (10,30) [19].

El conjunto de Mc 3,20-35 ilustra muy bien la importancia de una nueva forma de casa en la eclesiología de Mc. Los versículos que enmarcan la perícopa (20-21.31-35) juegan con la contraposición entre las viejas relaciones familiares y las nuevas que nacen de estar en torno a Jesús (v. 34) y hacer la voluntad del Padre (v. 35). En la sección intermedia se reitera el motivo de la *oikía*/domésticos (v. 22-26), que puede dividirse, y de la *oikía*/vivienda (v. 27) que puede ser saqueada [20]. Los niños, que en aquel tiempo, sobre todo en el mundo greco-romano, estaban especialmente desvalidos y no raras veces eran vendidos como esclavos y abandonados, deben ser acogidos en estas nuevas casas cristianas, como en general hay que acoger a los necesitados y a los predicadores itinerantes, para acoger al Reino y al mismo Jesús (Mc 10,13-15 cf. Mt. 10,40-42) [21].

En el evangelio de Mc está muy elaborado el tema de la casa, que es el lugar de la instrucción exclusiva (9,28 s. 33-50; 10,10-16) para los de «dentro», a los que ha sido dado el misterio del Reino de Dios (4,11). Con esto el evangelista refleja, sin duda, la situación de su tiempo y su

---

[19] Es interesante que Mc considera que se recupera en la casa cristiana todo lo que se pierde al abandonar la propia, excepto el padre. Cf. v. 30. En la comunidad cristiana el patriarcalismo autoritario del tiempo tiene que ser sustituido por la «fratria» bajo el mismo Padre del cielo. Cf. Mt 23,9. La conversión como ruptura radical con los vínculos sociales se podía vivir sin la edificación de otros nuevos en el movimiento de Jesús. Cf. G. THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums:* Tübingen 1979, 231-271, y *Sociología del Movimiento de Jesús,* Santander 1979. Esta posibilidad está siempre presente en la Iglesia en los movimientos ascéticos radicales. Pero Mc 10,29-30 muestra que en el movimiento de Jesús muy pronto se construyen relaciones sociales según el modelo de la *oikos.*

[20] J. LAMBRECHT, *The Relatives of Jesus in Mark:* NT 17 (1974) 241-258.

[21] W. STEGEMANN, *Lasset die Kinder zu mir kommen. Sozialgeschichtliche Aspekte des Kinderevangeliums,* en W. SCHOTTROFF-W. STEGEMANN, *Traditionen der Befreiung,* vol. I, München 1980, 114-144.

experiencia de *ser iglesia en la casa* como espacio físico y humano de una nueva forma de comunidad.

En la tradición propia de Mt y Lc la ruptura con la propia casa se expresa escandalosamente en la subordinación de los deberes familiares más sagrados para los judíos (Lc 9,59-62; cf. Mt 8,12s) [22]; explícitamente señala Jesús las consecuencias turbadoras que su actuación tendrá para aquel orden social que tenía en la casa su centro (Lc 12,51-53; Mt 10,34-36; cf. Mc 6,4 par Mt 13,57; Mc 13-12s par Mt 10-21 y Lc 21,16s).

II. Testimonio de la arqueología

La importancia de la arqueología para los estudios del NT frecuentemente es infravalorada. Una causa fundamental es el predominio de hermenéuticas desmitologizadoras y estructuralistas. También es verdad que, a veces, los trabajos de arqueología del NT, sobre todo de los evangelios, han solido estar muy preocupados por alimentar la piedad de los creyentes y no han sabido introducirse en el mundo científico. Pero el aumento actual del interés por la historia de Jesús y del cristianismo primitivo exige tomar mucho más en consideración el tipo de trabajos que voy a mencionar en este apartado. De pocas cosas está más necesitada la exégesis que de una buena arqueología del NT.

El primer ejemplo lo encontramos en la ciudad siria de Dura-Europos, en la que se ha descubierto una casa privada que probablemente sirvió muy pronto como lugar de reunión y de culto de la comunidad cristiana [23]. A mediados del siglo III, debido al aumento de los cristianos, se procedió a derribar un tabique para lograr una habitación más espaciosa de unos sesenta y cinco metros cuadrados. En aquel momento toda la planta recibió una utilización religiosa. Además de la estancia mencionada, existía otra mucho más pequeña decorada con pinturas, que contenía el batisterio, y una sacristía. El presidente de la comunidad se situaba en un lugar ligeramente elevado. No se ha encontrado altar fijo, lo cual da a entender que se servían de una mesa normal. No se puede descartar que el segundo piso se utilizase como vivienda del propietario o para hospedar a cristianos que se encontraban de paso. En Dura comprobamos la existencia de una iglesia doméstica que se reunía

---

[22] H. Hengel, *Seguimiento y carisma*, Santander 1981, 13-30.

[23] W. Rordorf, *Was wissen wir über die christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?*: ZNW 55 (1964) 110-128; C. H. Kraeling, *The Excavations at Duro-Europos, Final Report* VIII,1: *The Synagogue*, New York 1956; VIII, 2: *The Christian Building*, New York 1967.

en una casa convertida después en *domus ecclesiae*. Dos manzanas más allá en la misma calle se encontraba una sinagoga famosa por sus pinturas y que también tenía su origen en una vivienda. No lejos se hallaba un lugar de culto a Mitra, cosa que no puede extrañar, dado que por ser ciudad fronteriza había en Dura un fuerte destacamento de tropa romana.

Un caso similar, según fuentes literarias [24], sucedió en Antioquía, donde un personaje distinguido llamado Teófilo puso su casa a disposición de la comunidad y la convirtió en iglesia.

Es de gran importancia el descubrimiento en Cafarnaún de lo que se ha considerado la casa de Pedro [25]. Parece que las familias vivían agrupadas en clanes en torno a un patio común. Las construcciones eran de basalto y el techo de paja y barro. Había una sola puerta al exterior provista de cierres, mientras que las habitaciones daban al patio y estaban siempre abiertas. La casa de Pedro se ha identificado en una de las «insula» más cercanas al lago. Su construcción data del siglo I a.C. En la segunda mital del siglo I d.C. esta casa se convirtió en centro de la comunidad judeocristiana de la localidad. La utilización religiosa viene testimoniada por numerosas inscripciones, fragmentos de lámparas y por, al menos, tres capas de reboque que recibieron los muros. Un segundo nivel procede de finales del siglo III o inicios del IV. Un muro especial, con una apertura al N. y otra al S., separó esta casa del resto de la ciudad. El nivel tercero es de mediados del siglo V. Se destruyeron las viviendas de esta «insula» y se erigió una iglesia con un plan octogonal central construido exactamente sobre los fundamentos de la casa venerada y rodeado de otro octógono; el pavimento estaba adornado con mosaicos y también había un pórtico, sacristía y batisterio. La virgen Eteria, que visitó el lugar en torno al año 400, nos describe el nivel segundo: «en Cafarnaún la casa del príncipe de los apóstoles se ha convertido en iglesia. Los muros (de esta casa) permanecen hasta hoy tal como eran». En el siglo VI un peregrino anónimo de Plasencia (Italia) ve una basílica en el lugar de la casa de Pedro: «hemos llegado a Cafarnaún, al lugar de la casa del bienaventurado Pedro, la cual es actualmente una basílica». Ya no podía ver la casa sepultada bajo el pavimento de la iglesia, es decir, se refiere al nivel tercero. La importancia de estos datos arqueológicos no se circunscribe a nuestro tema, pero por lo que a él respecta vemos la transición de una vivienda utilizada

---

[24] Ps. CLEM, *Recogn* 10,71.2.

[25] V. C. CORBO, *Cafarnao. Gli edifici della città*, Jerusalem 1975, 26-106; ID., *La maison de St. Pierre à Capharnaum*, en *Les dossiers de l'Archéologie*, mai-juin 1975, 64-73; S. LOFFREDA, *Guide de Capharnaum*, Jerusalem 1975.

por la comunidad cristiana, convertida en *domus ecclesiae* y que acaba siendo un edificio religioso de nueva planta.

No me resisto a mencionar un tercer ejemplo, oscuro ciertamente, pero que afecta a uno de los problemas por investigar más interesantes de la primitiva comunidad. La tradición localizó desde muy pronto en el sudoeste de Jerusalén, en lo que se llama el «Monte Sión», la casa de María la madre de Juan Marcos, considerándola como el lugar de la última cena y de la reunión del círculo cristiano que vivió las experiencias pascuales y Pentecostés (Lc 24,36-49; Jn 20,19-20; Hch 1,12-14; 2,1 ss) [25a]. Lo que interesa para nuestro caso es la existencia indudable en aquel lugar de una primitiva comunidad cristiana, vinculada a una casa concreta. La historia particularmente dramática de esa zona de la ciudad ha imposibilitado la realización de unos trabajos arqueológicos a fondo [26], de modo que nuestra información es deficiente y casi toda basada en fuentes literarias. La destrucción de Adriano no fue completa en esta región y Epifanio, escribiendo en la segunda mitad del siglo IV, decía que estaba todo en ruinas «excepto algunas casas y la pequeña iglesia de Dios, en el lugar al que los discípulos, una vez regresaron del Monte de los Olivos después de la Ascensión del Señor, habían subido a su sala alta... (además había siete sinagogas) de las cuales una existía aún en los días del obispo Máximo y del emperador Constantino, como dice la Escritura, semejante a 'una cabaña en un viñedo'» (PG XLIII, 261). Pocos años antes había visitado el lugar el peregrino de Burdeos que afirmaba que «de las siete sinagogas sólo restaba una» [27]. ¿Cómo es que este peregrino no menciona la iglesia? La respuesta que sugiere el P. Bagatti consiste en identificar la iglesia con la sinagoga. En efecto, era imposible la existencia de una sinagoga, porque los judíos tenían prohibida la entrada en Jerusalén desde el tiempo de Adriano; por otra parte, los judeocristianos, que ocupaban el lugar, llamaban sinagoga a sus iglesias. Pero si sólo había un edificio, ¿por qué Epifanio distingue entre «iglesia» y «sinagoga»? Quizá —continúa el P. Bagatti— porque había dos pisos, el de arriba para la celebración de la Eucaristía (iglesia)

[25a] C. KOPP, *Itinéraires Evangeliques*, Paris 1964, 535ss.

[26] Las únicas excavaciones realizadas lo fueron por J. PINKERFELD en 1951 que publicó el *report* preliminar: *David's Tomb: Notes on the History of the Building*, en *Bulletin III. L. M. Robinowitz Fund for the Explotarion of Ancient Synagogues*, Jerusalem December 1960, 41-44. El excavador murió en 1956 sin hacer la publicación definitiva y sin publicar ni interpretar los grafitos del siglo I encontrados. B. BAGATTI, *The Church from the Circumcision*, Jerusalem 1971, 116-122, recoge los datos, los interpreta de forma diferente que Pinkerfeld y publica por primera vez los grafitos y su interpretación.

[27] D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sacrorum*, Jerusalem 1955, núm. 729.

y el de abajo para oraciones rituales (sinagoga). La disposición actual del edificio, que se remonta a los cruzados, es congruente con esta hipótesis. Actualmente también existen dos plantas. La primera está ocupada por una sinagoga judía, siendo este uso antiquísimo, pues el testimonio del peregrino de Burdeos es del año 333, y dado que se han descubierto en las paredes unos grafitos del siglo I que han resultado cristianos [28], todo induce a pensar para este tiempo en una sinagoga judeocristiana. En la segunda la tradición ha visto la «sala alta» donde se reunían los primeros discípulos de Jesús. Pero parece que esta disposición en dos plantas es muy antigua. De hecho, hoy es perfectamente visible en las fachadas nordoriental y sur unos grandes bloques de piedra del tiempo romano que llegan hasta el segundo piso y que parecen haber sido conservados por los cruzados que quisieron ajustarse al tipo de edificio a que ellas pertenecían. Es claro que dichas piedras no pueden proceder de una casa privada. La hipótesis es de que provengan de un edificio religioso prebizantino de la comunidad de Jerusalén construido en el lugar más primitivo de sus reuniones. Sólo unas excavaciones pueden dar respuesta a muchas cuestiones insolubles. Pero también es cierto que en esta parte de la ciudad permaneció el lugar de reunión de una comunidad judeocristiana, que se consideraba instalada en el sitio de la primera casa usada por los cristianos, aun después de la construcción de la basílica constantiniana del Santo Sepulcro [29].

Hay que mencionar en este apartado las «Iglesias titulares» de Roma, que tienen su origen en casas privadas regaladas a la comunidad por particulares, cuyo nombre es recordado en el título [30]. Así S. Giovanni e Paolo en el monte Caelio procede de una casa privada de dos pisos. Nunca las iglesias titulares proceden de la transformación de un edificio público o de un templo [31]. A veces el «título» evoluciona y deja de referirse al donante o porque se le identifica con un mártir o santo del mismo nombre [32] o porque simplemente se cambia el nombre. De las

---

[28] BAGATTI, o.c., 120s, da la interpretación de los grafitos realizada por el P. Testa.

[29] Está claramente atestiguada la persistencia de una comunidad estrictamente judeo-cristiana en Jerusalén, con centro en el Monte Sión, aún cuando con los bizantinos los paganos-cristianos ocuparon los lugares importantes, entre ellos el Santo Sepulcro. Los autores de este tiempo hablan de las divisiones y enfrentamientos entre los cristianos de Jerusalén. Cf. BAGATTI, o.c., 7-14.

[30] A. v. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* [4], Leipzig 1924, 854-860; J. M. PETERSEN, *House-churches in Rome:* Vigiliae Christianae 23 (1969) 264-272.

[31] El Panteón es el ejemplo más antiguo de transformación de un templo pagano en iglesia (en el año 609, siendo Papa Bonifacio IV).

[32] Es el caso de la iglesia de S. Clemente, que lleva el título del famoso obispo

veinticinco iglesias titulares conocidas en Roma, dieciocho son de antes de las grandes persecuciones y llama la atención que nueve de ellas llevan nombre de mujer, lo cual confirma el papel destacado que tuvieron en el cristianismo primitivo. Las casas originales tenían que ser pronto ampliadas y acomodadas al nuevo uso [33]. Parece claro que en Roma los critianos comenzaron constituyendo iglesias domésticas que se reunían en casas privadas, las cuales posteriormente se convertían en *domus ecclesiae.* Si el capítulo 16 de la carta a los romanos se dirige efectivamente a esta iglesia tendríamos en él un primer testimonio de este hecho [34]. Una confirmación se encuentra en las Actas auténticas de Justino, en las que el prefecto romano le pregunta: «¿Dónde os reunís?» Justino responde: «Allí donde cada uno quiere y puede...» (Mart Just 3,1-3); y después de localizar su vivienda cerca de unos conocidos baños continúa: «y, aparte de éste, no conozco ningún otro lugar de reunión...»; es decir, el mártir afirma que su casa es un centro de reunión de la comunidad, pero que hay otros, los cuales él no frecuenta.

Es posible que ya antes de Constantino la comunidad cristiana no sólo utilizase casas privadas que se iban transformando en *domus ecclesiae,* sino que también construyese edificios destinados a su culto. La evolución del cristianismo a partir de su reconocimiento como religión oficial fue muy rápido y el Sínodo de Laodicea, entre los años 360-370, prohibió la celebración de la eucaristía doméstica [35].

III. Analogías históricas de las iglesias domésticas

Mientras que al sociólogo le interesan los elementos genéricos de un fenómeno social, el historiador busca lo original. Sin embargo, hay que relacionar ambas perspectivas. Sólo situando sociológicamente los hechos el historiador evita un idealismo ingenuo; sólo si permite captar lo original el sociólogo evita el reduccionismo.

---

de la ciudad, pero sin que la tradición que pone su origen en su casa privada pase de ser una leyenda sin valor histórico.

[33] Pensemos que en tiempo de Cornelio (251-253) la comunidad de Roma tenía no menos de 30.000 miembros.

[34] Cf. supra ib. N. A. Dahl, *Das Volk Gottes: Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums,* Darmstadt 1963, 202s, examinando Rom y Mc concluye que los cristianos de Roma se entendían a sí mismos más como una fraternidad que como una *ekklesia.* Dahl sugiere que en Roma los «santos» (Rom 1,7; 16,2) o los «hermanos» (Rom 1,13; 16,14, etc.; Hch 28,14-15) no formaban una única *ekklesía* sino, como las sinagogas judías de esta ciudad, varias pequeñas comunidades fraternales.

[35] Canon 58. Mansi II, 574 c.

Con la brevedad impuesta por la naturaleza de este trabajo, vamos a presentar en este apartado el trasfondo histórico y las analogías más precisas de las primitivas iglesias domésticas [36]. Estos conocimientos nos serán útiles en el apartado siguiente para comprenderlas mejor y situar la trascendencia social y teológica del fenómeno.

Lo primero que hay que tener en cuenta es el carácter religioso de la vida familiar y la existencia de cultos domésticos, tanto en el mundo greco-romano como en el judío. Por lo que se refiere al primero de ellos, este tipo de culto se mostró mucho más estable que el oficial y sobrevivió a la crisis de éste; su existencia está muy bien documentada en las fuentes literarias [37] y en numerosos descubrimientos arqueológicos, por ejemplo, los de Pompeya y Herculano, donde se han encontrado cientos de pequeños templos u ornacinas en las casas, que servían para los cultos familiares [38]. En el mundo judío la familia era el primer lugar de transmisión de la fe, oraban diariamente en común y celebraban las festividades religiosas, desde el sábado hasta las del ciclo anual, especialmente la Pascua, que era una fiesta familiar por antonomasia y en la que actuaba como presidente el cabeza de familia [39].

Entre los cultos domésticos y el oficial existían otras manifestaciones religiosas que recibían la forma jurídica de asociaciones (*collegia, thiasoi, hetaîroi*). Eran uniones voluntarias con diversos fines (profesionales, deportivos, funerarios...), a veces específica y directamente religiosos [40]. Los cultos orientales, las sinagogas judías [41] y las mismas comu-

---

[36] Para este punto véase H. J. KLAUCK, o.c., 83-102; P. STUHLMACHER, *Der Brief an Philemon*, Einsiedeln-Neukirchen 1975, Exkurs: Urchristliche Hausgemeinden, 70-75; J. GNILKA, *Der Philemonbrief*, Freiburg 1982, Exkurs 1: Haus, Familie und Hausgemeinde, 17-33.

[37] CICERÓN, *De domo sua* 41,109; ARISTÓTELES, *Rep Athen* 55,2; PLATÓN, *Leg* 729c; Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion, II. Die hellenistische römische Zeit*, München 1950, 176ss.

[38] D. G. ORR, *Roman Domestic Religion: the Evidence of the Households Shrines:* ANRW 16/2, 1557-1591.

[39] R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona 1964, 87; R. RIESNER, *Jesus als Lehrer*, Tübingen 1981, 102-123.

[40] W. LIEBEMAN, *Zur Geschichte und Organisation des Römischen Vereinswesens*, Leipzig 1890; J. P. WALTZING, *Etude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains depuis les origines jusqu' à la chute de l'empire d'Occident*, 4 vol., Louvain 1895-1900; ID., *Collegia*, en *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, 3,2107-2140; E. G. L. ZIEBARTH, *Das griechische Vereinswesen*. Preisschriften der Jablononskischen Gesellschaft 34, Leipzig 1896; F. POLAND, *Geschichte der griechischen Vereinswesens*. Preisschriften der Jablononskischen Gesellschaft 38, Leipzig 1909; M. SAN NICOLO, *Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolomäer und Römer*, 2 vol., Munich 1913-1915; E. KORNEMANN, *Koinon:* PW Suppl. IV, 914-941.

[41] E. M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule*, Leiden 1976, 133.

nidades cristianas [42] eran consideradas asociaciones. Había cultos de este tipo sin relación con la casa, como los de Mitra, el gran competidor del cristianismo, que tenía lugar en locales pequeños, pero totalmente estilizados litúrgicamente, y que para nada consideraban al grupo familiar hasta el punto de que las mujeres tenían prohibida la participación. Pero hay otros casos en que la casa/vivienda constituye el lugar de reunión del culto y la casa/familia su núcleo. Un tal Dionisio en el siglo I-II a.C., en Filadelfia, en Lidia, estableció, por orden de Zeus, un culto a diversos dioses griegos [43]. En la inscripción que se conserva aparece cinco veces la palabra *oîkos*/casa, unas veces referida a la asociación misma y otras a la vivienda de Dionisio en que se reúnen. Es la ambivalencia característica de la palabra casa, que también encontramos en el NT. A este culto tenían acceso toda clase de personas, hombres y mujeres, esclavos y libres, con tal de que juren cumplir las estrictas normas morales establecidas. Pero era sobre todo el culto a Dionisos el que tenía más claramente su base en la casa. Un ejemplo interesante es el presentado por la asociación cultual de Pompeya Agripinila en Roma. Su marido había sido procónsul a mediados del siglo II d.C. en Asia Menor, donde ella había entrado en contacto con los misterios de Dionisos. A su regreso a Roma estableció con los miembros de su casa, entendida en sentido amplio, un culto a Dionisos en el que desempeñaba las funciones de Suma Sacerdotisa.

Sin embargo, la semejanza más cercana e inmediata de las iglesias domésticas hay que buscarlas en las sinagogas judías. Al fin y al cabo, fue en el ambiente de la sinagoga y en su entorno (pensemos en los «temerosos de Dios») donde comenzaron a fraguarse las comunidades cristianas. El origen de las sinagogas es oscuro y probablemente se remonta al tiempo del exilio. Con la destrucción del templo y del sistema cultual adquirió una importancia y difusión mucho mayor. Sobre todo en la diáspora el origen de las sinagogas está en casas privadas. El edificio más antiguo de una sinagoga descubierto hasta ahora, del siglo I a.C. y localizado en la isla de Delos, proviene de la readaptación de una vivienda particular. Para el siglo III los ejemplos conocidos son varios. Ya he mencionado anteriormente la sinagoga de Dura-Europos. Su forma definitiva es del siglo III, y comprende todo un edificio, pero su precedente durante setenta y cinco años en el mismo lugar fue una sinagoga doméstica. Hay que destacar que, incluso cuando recibió su

---

[42] PLINIO, *Ep* X, XCVI, 7; TERTULIANO, *Apologeticum* 38-39; LUCIANO, *Peregrinus* 11; ORÍGENES, *Adv. Cel.* III, 23.

[43] S. C. BARTON - G. H. R. HORSLEY, *A Hellenistic Cult Grup and the New Testament Churches:* JAC 24 (1981) 7-41.

última forma, existía en la sinagoga de Dura una parte destinada a alojar a judíos de paso, además de habitaciones en las que de forma permanente habitaba el donante, que probablemente era también el jefe de la sinagoga, con su familia.

IV. Función y trascendencia de las iglesias domésticas en el cristianismo primitivo

1. El primer lugar para las reuniones específicas de las comunidades cristianas fue la casa/vivienda, y el núcleo primero de las iglesias domésticas era la casa/familia (en el sentido amplio que tenía entonces esta palabra). Hay dos fórmulas neotestamentarias que lo expresan: «La iglesia que se reúne en la casa de XX» y «se convirtió XX y toda su casa». Estas reuniones en las casas permitieron obtener a los primeros cristianos conciencia de su identidad y de su diferencia con el judaísmo (cf. Hch 2,46). Es obvia también la sencillez y facilidad de este tipo de reuniones; las iglesias domésticas hacían posible la vida comunitaria, eran plataformas misioneras, lugar de acogida para los predicadores itinerantes, sostén económico del naciente movimiento. El cristianismo comenzó afirmándose socialmente en un espacio no sacro, sino de la vida cotidiana, en comunidades pequeñas; pues se calcula que dadas las dimensiones de las viviendas no podían concurrir más de 30-40 personas, y en relación estrecha con la estructura social básica, que era la *casa*. Era muy normal, dada la autoridad del *paterfamilias/oikodespótēs* sobre los miembros de su casa (mujer, hijos, allegados, dependientes, esclavos), que su conversión fuese acompañada de la de todos ellos. No obstante, como explicaré más tarde, no siempre sucedió así.

2. En las iglesias domésticas participaban gentes de muy diversa situación y rango social. Este parece un rasgo propio que normalmente no se daba en las asociaciones religiosas greco-romanas [44]. Se intentó vivir el espíritu cristiano en el interior de las comunidades, promoviendo unas nuevas relaciones humanas y una forma muy característica de fraternidad entre sus miembros. Se puede decir que el interclasismo fue una auténtica novedad, producto de la capacidad de innovación histórica de la fe genuina. Evidentemente, hoy el interclasismo no tiene nada

[44] F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom* (AAWLM. G) Bd. 4, Mainz 1963, 236-241; G. Theissen, *Studien zur Soziologie der Urchristentums*, Tübingen 1979.

de novedad y desempeña una función social muy diferente a la del siglo I.

3. La estrategia apostólica de Pablo parece que se preocupó de conseguir pronto en cada localidad la conversión de un *pater-familias/ oikodespótēs*, que le proporcionase una casa adecuada como plataforma misionera y localización de la comunidad. Responde fielmente a las instrucciones de Jesús, tal como las transmiten los evangelios (Lc 10,5-7).

4. Esto tuvo repercusiones sobre la composición social de las primeras comunidades cristianas. Hoy se va haciendo un amplio consenso que desecha la imagen del cristianismo primitivo como religión de los esclavos y desheredados, propuesta sobre todo por Deissmann, y que ha ejercido una gran influencia [45]. Parece que estas primeras comunidades reflejan la heterogeneidad de su sociedad, con una amplia presencia de los sectores más deprimidos, pero sin que faltasen personas de cierto relieve y buena situación, que desempeñaban normalmente funciones de responsabilidad. En Corinto, Erasto era el tesorero de la ciudad (Rom 16,23), Crispo era el jefe de la sinagoga (Hch 18,8; 1 Cor 1,14), Gayo posee una casa especialmente amplia (Rom 16,23), Priscila y Aquila tenían, al parecer, negocios en varias ciudades, Lidia se dedicaba a negociar con púrpura entre Grecia y Asia Menor, Filemón tenía al menos un esclavo, etc. Con frecuencia se destaca el papel relevante de los «temerosos de Dios», que, sin duda, eran personas de iniciativa, como se demostraba por su alejamiento de las religiones paganas y su acercamiento al judaísmo [46], y que gozaban generalmente de una buena situación social [47]. También destaca el papel relevante de varias mujeres en estas iglesias domésticas: Lidia, María la madre de Juan Marcos, Febe, Priscila, Junis, Ninfa. Algunas de ellas pudieron ser cabezas de familia y desempeñar también las funciones de líderes de sus comunidades.

5. Es un proceso natural que quien albergaba a la iglesia en su casa se constituyese en su líder. Con relativa claridad se puede deducir esto, por la forma como Pablo los designa, en los casos de Filemón

---

[45] *Das Urchristentum und die unteren Schichten*, Göttingen ²1908; *New Light on the New Testament from Records of the Graeco-Roman Period*, Edimburgh 1907.

[46] F. V. FILSON, a.c., 112.

[47] K. G. KUHN-H. STEGEMANN, PW Suppl. IX, 1248-1283; G. THEISSEN, *Studie* 264s.274 nota 2; M. HENGEL, *Eigentum und Reichtum in der frühe Kirche*, Stuttgart 1973, 45; A. J. MALHERBE, *Social Aspects of Early Christianity*, Louisiana 1977, nota 18; W. A. KEEKS, *Toward a social description of Pauline Christianity*, en *Approachs to Ancient Judaism II* (ed. W. Scott Green), Brown Judaic Studies, Michigan 1980, 31.

(*synergós*, v. 1) [48], Febe (*diákonos, prostatis* Rom 16,1-2), Priscila y Aquila (*synergós* Rom 16,3) y Estéfano (1 Cor 16,15-16).

En el caso de Estéfano se dice expresamente que el primer convertido («la casa de Estéfano es la primicia de Acaya») tiene funciones de liderazgo en la comunidad («se ha consagrado al servicio de los santos, sedles sumisos...»). Cuando posteriormente se designe a los responsables como «presbíteros», no se estará haciendo alusión necesariamente a la edad, sino a la antigüedad en la fe. En las cartas indudablemente paulinas el término «*epíscopos*» sólo aparece en Fil 1,1. En 1 Tm el joven Timoteo es un «presbítero» en la fe y pese a su edad natural (4,12) es un líder de la iglesia de Efeso como convertido pronto (Hch 16,1) y colaborador de Pablo (Rom 12,2). Este criterio habrá de aplicarlo en la elección de un «epíscopo» (3,6 «no neófito») en la iglesia de Dios (v. 5) [49].

J. Hainz ha señalado la posibilidad de que a partir de estos líderes naturales de las iglesias domésticas se hayan desarrollado los jefes de las comunidades, los «*epíscopoi*» [50]; incluso ve así una explicación hipotética de la extraña mención en plural de los «*epíscopoi*» de Filipo (1,1) [51].

La obra posterior de L. W. Countryman [52] no ha descalificado la idea de Hainz, pero ha mostrado la complejidad del proceso. Ciertamente desde el principio la presencia de cristianos de buena situación, de *paterfamilias/oikodespótēs* relevantes, fue fundamental para la existencia de la iglesia. Pero pronto esto acarreó una serie de conflictos y tensiones. Esta clase de personas aspiraba a gozar en la iglesia de la misma consideración que a las personas de su rango se les concedía en las asociaciones religiosas paganas, en las que los ricos eran patronos, se les honraba de diversas formas y controlaban a la comunidad y a sus responsables. En la iglesia cristiana no era así. Los conflictos entre los líderes de la comunidad y los cristianos ricos fueron muy fuertes. Una de las maneras de llegar a una solución consistió en investirlos oficialmente de la responsabilidad de dirección de las comunidades. Ya en las pastorales el candidato para «*epíscopo*» es el *paterfamilias* de una buena

---

[48] J. HAINZ, *Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, München 1972, 202.

[49] J. H. ELLIOT, o.c., 191.

[50] O.c., 203.

[51] *Die Anfänge des Bischofs- und Diakonamts*, en J. HAINZ (ed.), *Kirche im Werden*, München 1976, 105.

[52] *The Rich Christian in the Church on the Early Empire. Contradictions and Accomodations*, New York 1980, especialmente 149-182. También el artículo *Patrons and Officers in Club and Church*, en *Society of Biblical Literature, Seminar Papers 1977*, California, 135-143.

casa (1 Tm 3,2-7; Tit 1,5-9). Cuando es ordenado llegan a coincidir la élite local y el líder de la iglesia [53]. Se puede hacer una larga lista de personas ricas elegidas obispos [54]. En este sentido, puede señalarse una cierta continuidad entre los *paterfamilias* relevantes de las iglesias domésticas y la jerarquía posterior de las comunidades [55].

6. En el mundo greco-romano había dos tipos tradicionales de socialización: la vida pública de la ciudad o estado en que se vivía (*politeía*) y la casa en la que se había nacido o a la que se estaba vinculado (*oikonomía*). El ciudadano griego del siglo V a.C. o el romano del siglo I d.C. desarrollaban un papel en la *pólis* y en la *oîkos*. Sin embargo, siempre había quienes no podían participar de forma plena y satisfactoria en estas formas de vida social: esclavos, gente dependiente, las mujeres frecuentemente. Incluso en el siglo I se experimentaba una cierta crisis de estas formas tradicionales de socialización, sobre todo por la concentración del poder político en manos de una élite aristocrática. Esta insatisfacción era respondida con el auge de asociaciones voluntarias de diversa naturaleza (*koinōnía*).

Pues bien, el cristianismo aparece afincado en la casa, pero no es un mero culto doméstico. Tiene analogías indudables con las asociaciones voluntarias que, a veces, tenían una base doméstica, pero sus diferencias son notables: entre otras, su vinculación a la casa es mayor y se saben superando el marco local. En efecto, las comunidades cristianas tienen un horizonte universal. Este dato las asemeja a las asociaciones judías, pero la diferencia es palpable, porque no conocen ninguna limitación étnica. El universalismo supone cierta coincidencia con algunas escuelas filosóficas del tiempo, por ejemplo, con los estoicos, pero se

---

[53] L. W. COUNTRYMAN, o.c., 167.

[54] Id., 168. Sin embargo, esto no fue una solución definitiva, pues no se podían satisfacer las pretensiones de todos los cristianos ricos, cuyo dinero, por otro lado, se solicitaba muy enérgicamente. Es interesante ver, a modo de ejemplo, la influencia de cristianos de esta condición en la promoción de grupos cristianos marginales dóciles a sus mandatos. Cf. EUSEBIO DE CESÁREA, *H. E.* 5,18,2; 5,28,9. La historia nos enseña que, al fin, acabó encontrándose una solución a las tensiones de los ricos con la jerarquía, que resultó satisfactoria para aquellos y tan duradera temporalmente como negativa evangélicamente.

[55] B. HOLMBERG afirma: «To be the host for the worship of the congregation seems to be something of an autoritative function, a prestructure of the later ministry of presbyter-episcopos as described in 1 Clemente and the letters of Ignatius»; *Sociological versus Theological Analysis of the Question Concerning a Pauline Church Order*, en *Die Paulinische Literatur und Theologie* (ed. Pedersen), Göttingen-Arhus 1980, 197. Puede verse también del mismo autor el capítulo 3 de su obra *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistle*, Lund 1978.

diferencian por el énfasis en lo comunitario contra el individualismo de aquéllas.

Las comunidades cristianas combinaban y respondían a tres aspiraciones muy sentidas en aquel tiempo: el carácter voluntario, de modo que cualquiera pudiese libremente participar; la base doméstica, que proporcionaba un marco de relación interpersonal y un asentamiento sobre una estructura social muy sólida; la aspiración a una fraternidad universal que cautivaba las mentes de las gentes educadas del mundo greco-romano y de muchos judíos. Sociológicamente el elemento distintivo de las comunidades de Pablo y, en buena medida, la razón de su éxito radicó en la combinación de estos tres modelos de comunidad [56].

7. Demasiadas veces se plantea de forma anacrónica el estudio de la actitud del cristianismo con el mundo y las realidades históricas. De hecho, el problema primero y decisivo, en que se decantó la relación del cristianismo primitivo con el mundo, fue en su actitud ante la casa, estructura social básica entonces. Se puede delinear dentro del NT un proceso rápido.

En los sinópticos se subraya el momento de ruptura con la propia casa, que acarrea la conversión al evangelio. La casa es un ámbito imprescindible de vida y relación y se prevé la existencia de casas cristianas que acogen a los creyentes. Pablo pretende hacer de casas cristianas la base de las comunidades, es decir, de iglesias domésticas. Sin duda, hay conversiones de casas enteras. La conversión del *paterfamilias* producía la de todos los miembros de su casa (mujer, hijos, allegados, dependientes, esclavos). Pero Pablo es muy consciente que puede no haber homogeneidad religiosa en las casas (Filemón tiene un esclavo, Onésimo, que no es cristiano cf. 1 Cor 7,12-16; Rom 16,10-11). No se puede decir que la heterogeneidad de la comunidad cristiana se derivase únicamente de los diversos rangos presentes en las casas que se convertían [57]. Ante los conflictos que esto pueda acarrear, la actitud del apóstol es el mantenimiento, en principio y mientras sea posible, de la casa (1 Cor 7,12-16). Es decir, trata de que la fe cristiana se viva en el seno de la estructura social básica, asumiéndola como base de la comunidad cristiana e imbuyéndola de un nuevo espíritu en la medida en que sea cristiana, y, en todo caso, sin romperla en lo posible por razones de la adhesión a la fe. Lc insiste en la conversión de casas enteras y homogéneas («se bauti-

[56] Estas ideas están ampliamente desarrolladas por R. BANKS, *Paul's idea of Community*, Exeter 1980, especialmente p. 13-51.

[57] Como afirma E. A. JUDGE, *The Social Pattern of the Christian Groups in the First Century*, London 1960.

zó NN y toda su casa»). Es una imagen idealizada de una historia que conoció más conflictos y situaciones límites. De hecho, sabemos que incluso en tiempos posteriores la conversión traía consigo problemas dramáticos y enormes disensiones internas en el seno de las casas[58]. Las cartas de la cautividad y 1 Pe, a través de los «preceptos domésticos» (Col 3,18-4,1; Ef 5,22-6,9; 1 Pe 2,18-3,7), inculcan la aceptación del orden establecido en la casa. Posiblemente hay un interés apologético en 1 Pe por responder a los que acusan al cristianismo de atentar contra el orden social y una preocupación intraeclesial por atajar una despreocupación respecto del mundo y de la historia, ya en nombre de un entusiasmo libertino o ya en el de un ascetismo evasionista, en Ef y Col. En las cartas pastorales la comunidad cristiana ha crecido y no parece tener ya su base en las casas. La casa se afirma como realidad humana y social. El buen gobierno de la propia casa es un signo decisivo de la idoneidad de quienes vayan a ser elegidos como *episcopos* o *diákonos*. La realidad social de la casa se metaforiza y se define a la iglesia como «la casa de Dios» (1 Tm 3,15).

8. Las iglesias domésticas expresan un valor cristiano fundamental: la existencia, como estructura base de la iglesia, de comunidades humanas en las que sea posible la relación interpersonal, la comunión de la fe y la participación efectiva de sus miembros. Para ello es necesario asentarles de forma viable y contando con las estructuras sociales existentes. Una iglesia sólida como institución, pero vacía de vida comunitaria real, no se ajusta a la inspiración fundamental del N.T. Pero estas comunidades tienen que evitar el exclusivismo y el enclaustrarse en sí mismas. En este caso pueden degenerar en «ghettos», en comunidades personales y en fuentes de discordia, como hemos visto que sucedió en Corinto. Ni tampoco basta con una universalidad intencional, sino que es necesaria la participación y el intercambio efectivo con unidades más amplias de la vida eclesial.

También conviene prevenir contra el peligro de hacer en la actualidad una teología de la familia a partir de las iglesias domésticas del cristianismo primitivo, de forma precipitada y sin atender a las mediaciones históricas. La base doméstica de las primeras comunidades (*oîkos*/vivienda, *oîkos*/habitantes) es un dato relativo e histórico. Fue una opción condicionada por la función social de la casa en aquella sociedad y por las posibilidades que tenía entonces el cristianismo. La casa era una unidad amplia, homogénea, de estructura patriarcal y base de toda la vida social. La familia nuclear de padres e hijos, que

[58] Buena información en A. HARNACK, *Die Mission.*, 405-409.

habita en un apartamento de una ciudad es algo muy diferente. La misma palabra familia, *en el sentido actual*, es de formación moderna y no existe ni en griego ni en latín [59]. El N.T. al hablar de la casa está reflejando la estructura social básica de toda sociedad agraria pre-industrial [60], pero en nuestras sociedades industriales la movilidad social, el pluralismo ideológico y el fin de las relaciones patriarcales, modifican totalmente la situación. Es imposible trasladar los esquemas de la Iglesia doméstica primitiva a la familia actual. Puede darse una utilización analógica como hace el Concilio Vaticano II [61], pero sería una grave equivocación pensar que la pastoral de la familia conlleva la restauración de un modelo sobrepasado por la evolución histórica. Incluso una cierta utilización de la terminología de la iglesia doméstica aplicada a la familia actual puede ocultar la originalidad del fenómeno en el cristianismo primitivo y dificultar su reinterpretación en función de nuestras circunstancias históricas [62].

9. Con frecuencia el estudio de los orígenes del cristianismo se convierte unilateralmente en historia de las ideas. Pero sólo se hace justicia al proceso si se atiende también a las instituciones, a los factores socioeconómicos y a las opciones prácticas, relacionando todo con las elaboraciones teológicas. Pues bien, la casa como realidad social e histórica, proporciona elementos básicos para la autocomprensión teórica de los primeros grupos cristianos. La especial polisemia de la casa en todos los idiomas, y concretamente en hebreo y en griego [63], así como su capacidad evocadora no sólo a nivel lexicológico, sino también antropológico y social, explica que a través de su metaforización la comunidad se identifique, se comprenda y se diferencie. Se trata de un caso singular de correlación entre la realidad social y la reflexión teológica, entre la teoría y la praxis. Esto sucede en dos direcciones [64]. En pri-

---

[59] O. BRUNNER, *o.c.*, en la nota 1; M. I. FINLEY, o.c. en la nota 15, p. 17-19.

[60] O. BRUNNER, o.c.

[61] LG 11.

[62] Es el error en que, en mi opinión, incurre N. PROVENCHER, *Vers une théologie de la familles l'Église domestique:* Église et Théologie 12 (1981) 9-34.

Estando en prensa este artículo ha aparecido una breve nota de G. LOHFINK, *Die christliche Familie -eine Hauskirche?*: ThQ 163 (1983) 227-229, en la que de forma precisa y contundente, pero también muy acertada, pone de manifiesto que se está popularizando, incluso en documentos eclesiásticos de alto nivel (cf. *Familiaris consortio*), una aplicación a la familia de nuestros días del concepto de «iglesia doméstica», que tergiversa gravemente los datos del NT y frustra las posibilidades que esta realidad tiene para la renovación de la iglesia actual.

[63] Cf. supra nota 3.

[64] R. BANKS, o.c., 52-61.

mer lugar a través de la imagen de la *oîkos*/edificio[65]. En esta edificación colaboran los apóstoles (Gál 2,18; 1 Cor 3,10-14; 2 Cor 10,8; 12,19; 13,10; Rom 15,20; Ef 2,20; 4,12) y los miembros de la comunidad con su comunión recíproca (1 Cor 14,5; 12,26; Rom 14,19; Col 2,7; Ef 4,16). En segundo lugar, a través de la imagen de la *oîkos*/familia[66]. Dios es Padre, cabeza de familia; los hijos son adoptados como hijos por medio de Jesús (Gál 4,4-6; Rom 8,14-17). En la comunidad son todos miembros de una casa/familia común (Gál 6,10; Ef 2,19). Se aplican a la comunidad cristiana términos sacados de la vida de la casa y de sus relaciones internas (administrados/*oikonómos*, hermanos). Se ha podido decir incluso que la imagen de la *oîkos*/familia es la que revela la esencia del pensamiento paulino sobre la comunidad[67].

RAFAEL AGUIRRE

Universidad de Deusto
Bilbao

[65] P. VIELHAUER, *Oikodome. Aufsätze zum Neuen Testamen*, München 1979; J. PFAMMATTER, *Die Kirche als Bau. Eine exegetische-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe*, Rom 1960.

[66] D. VON ALLMEN, *La Famille de Dieu. La symbolique familiale dans le paulinisme* (OBO 41), Fribourg 1981.

[67] R. BANKS, o.c., 54.

PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID

(Nuevas series a partir de 1975)

Serie I. ESTUDIOS: Teología, ISSN 0211-2752

0. ANTONIO VARGAS-MACHUCA (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños,* Madrid 1975, 693 p., ISBN 84-7057-175-3.
1. MANUEL OLIVA, *Jacob en Betel. Visión y voto (Gn 28,10-22),* Madrid/Valencia 1975, 148 p., ISBN 84-400-9037-4. 600 ptas.
2. ELÍAS ROYÓN, *Sacerdocio, ¿culto o ministerio? Una reinterpretación del Concilio de Trento,* Madrid 1976, 456 p., ISBN 84-213-0387-2. 800 ptas.
3. A. BARCALA, J. DE MONTGOLFIER, D. TRONC, *Nuevas formas de análisis de textos con cerebros electrónicos,* Madrid 1976, 260 p., ISBN 84-213-0146-2. 550 ptas.
4. S. ZAÑARTU, *El concepto de zōē en Ignacio de Antioquía,* Madrid 1977, 294 p. ISBN 84-213-0148-9. 600 ptas.
5. LUIS F. LADARIA, *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers,* Madrid 1977, 356 p., ISBN 84-213-0151-9. 850 ptas.
6. FEDERICO PASTOR-RAMOS, *La libertad en la Carta a los Gálatas. Estudio exegético-teológico,* Madrid/Valencia 1977, 343 p., ISBN 84-85281-13-6. 900 ptas.
7. ANGEL SANTOS HERNÁNDEZ, *Cristianismo en crecimiento.* T. III, *Misiones bajo el Patronato Portugués, I,* Madrid 1977, 696 p., ISBN 84-213-0152-7. 1.500 ptas.
8. FRANCISCO MARÍN, *Evangelio de la Esperanza. Evangelio de la Unidad.* Cartas de S. Pablo a los Tesalonicenses y a los Filipenses, Madrid 1979, 192 p., ISBN 84-85281-20-9. 550 ptas.
9. RAFAEL M.ª SANZ DE DIEGO, *Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado.* El Cardenal Antolín Monescillo y Viso (1811-1897), Madrid 1979, LXXXII+498 p. ISBN 84-85281-22-5. 1.500 ptas.
10. LUIS F. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino. Estudio teológico-antropológico,* Madrid 1980, 288 p., ISBN 84-85281-24-1. 800 ptas.
11. JUAN B. VALERO, *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las «Expositiones»,* Madrid 1980, 398 p., ISBN 84-85281-29-2. 1.400 ptas.
12. ULPIANO VÁZQUEZ, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas,* Madrid 1982, 336 p., ISBN 84-85281-32-2. 1.200 ptas.
13. LUIS F. LADARIA, *Antropología Teológica,* Madrid/Roma 1983, 438 p., ISBN 84-85281-44-6. 2.200 ptas.
14. VICENTE J. SASTRE, *La cultura del ocio. Implicaciones eclesiales,* Madrid 1984 (junio) (en prensa).
15. A. VARGAS-MACHUCA - G. RUIZ (ed.), *Palabra y Vida.* Homenaje a José Alonso Díaz en su 70 cumpleaños, Madrid 1984, 456 p., ISBN 84-85281-46-2. 1.800 ptas.
16. GREGORIO RUIZ, *Don Isaac Abrabanel y su Comentario al libro de Amós* (Texto hebreo del manuscrito de El Escorial, traducción y notas), Madrid 1984, CLX+272 p., ISBN 84-85281-48-9. 1.900 ptas.
17. GREGORIO RUIZ, *Comentarios hebreos medievales al libro de Amós* (Raši, A. ibn 'Esra', Beaugency, D. Kimḥi, J. ibn Caspi), Madrid 1984 (julio), ca. 360 p. (en prensa).

PEDIDOS:

UPCM DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES
Universidad Comillas, 5. Madrid-34.