

SINAGOGA E IGLESIA PRIMITIVA: ARQUITECTURA E INSTITUCIÓN *

N. FERNÁNDEZ MARCOS
CSIC. Madrid

A finales del siglo XIX y en la primera parte del XX los orígenes del cristianismo se estudiaban predominantemente en el marco de las religiones helenísticas y en particular de las religiones de los misterios. Era la época de la historia comparada de las religiones ¹. Hoy en día puede discutirse el influjo de esta o aquella práctica concreta del ritual grecorromano en el ceremonial del cristianismo naciente. Pero lo que está claro es que la relación que pueda tener el cristianismo primitivo en sus primeros balbuceos con las religiones místicas, incluido el culto de Mitra, no es comparable con el cordón umbilical que le une al judaísmo. Otro problema será el de la helenización de la Iglesia a partir del siglo II y en la edad de oro de la patrística. Pero de lo que no cabe duda es de que el cristianismo primitivo a) nace en la matriz del judaísmo, b) pervive como una secta del mismo, a saber el judeo-cristianismo, hasta la mitad del siglo II d. C. aproximadamente, y c) se configura como religión

* Ponencia leída en el Seminario sobre «Ceremonial y liturgia en el paganismo grecorromano» de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Santander 4-9 Septiembre 1989.

¹ Cf. J. HEMPEL, «Religionsgeschichtliche Schule», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, V, Tubinga 1961, págs. 991-994. Un exponente del auge alcanzado por esta corriente de pensamiento lo constituye la monografía de C. CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen*, I y II, Giessen 1924; 1ª edición 1909, que repasa críticamente la abundante bibliografía producida por esta escuela, pero adhiriéndose a las ventajas de la historia comparada de las religiones. Puede verse asimismo con qué claridad y osadía especifica los influjos extranjeros en cada uno de los estratos del Nuevo Testamento, desde Canaán o Fenicia, pasando por Babilonia, Egipto, el parsismo, la religión griega, la filosofía griega y la literatura hermética, hasta el Mandeísmo y la Gnosis, cf. págs. 406-417. Ver también R. BULTMANN, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zurich 1949.

independiente en confrontación directa con la religión que le vio nacer.

La recuperación del marco histórico judío en el que vivió Jesús de Nazaret ha sido un fenómeno relativamente reciente. Es verdad que contábamos desde el punto de vista literario con fuentes históricas como la *Guerra Judía* de Flavio Josefo, como contrapunto de los escritos más directamente “confesionales” del Nuevo Testamento por un lado, y de la *Miśná* por otro, escritos comprometidos a los que poco o nada interesa el desarrollo de los acontecimientos del siglo I. Pero sólo las excavaciones de las últimas décadas han revelado el alto grado de helenización de la Galilea Baja, por poner un ejemplo. Por otro lado una serie de monografías sobre el fundador del cristianismo escritas por judíos han reivindicado la historicidad de Jesús en el contexto de los rabinos piadosos en la Galilea del siglo I. La actitud de estos escritores judíos ha servido de puente para salvar la brecha que la investigación reciente, sobre todo en las universidades alemanas, había abierto entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia ².

Ambas religiones, judaísmo normativo y cristianismo, nacen a raíz de un desastre cuyo paralelo aún no se ha considerado en todas sus consecuencias. El cristianismo se funda al día siguiente de la muerte del líder religioso a través de una comunidad que cree que ha resucitado y que se organiza para propagar la nueva fe. El judaísmo normativo nace al día siguiente de la destrucción del Templo de Jerusalén, gracias al buen hacer de Johanán ben Zakai, que reconstruye la esperanza judía, y de la comunidad.

Es difícil de calibrar el impacto que produjo la destrucción del Templo en la conciencia judía: significaba el final de siglos de culto

² Cf. A. BÜCHLER, *Types of Jewish Palestinian Piety from 70 B. C. E.; The Ancient Pious Men*, Londres 1922. Ya en 1924 P. FIEBIG publicó *Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte der rabbinischen Erzählung untersucht, zugleich ein Beitrag zum Streit um die "Christusmythe"*, Leipzig 1925. Ver también J. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth. His Life, Times and Teachings*, Londres 1929; S. SANDMEL, *A Jewish Understanding of the New Testament*, Cincinnati 1956; D. FLUSSER, *Jesus in Selbstzeugnissen*, Hamburgo 1969 (traducción española, Madrid 1975); G. VERMES, *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*, Oxford 1973; ÍDEM, *The Gospel of Jesus the Jew*, New Castle upon Tyne 1981; ÍDEM, *Jesus and the World of Judaism*, Londres 1983; E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Filadelfia 1985; H. FALK, *Jesus the Pharisee. A New Look at the Jewishness of Jesus*, Nueva York-Mahwah 1985. Un buen resumen del problema, en J. HARRINGTON, «The Jewishness of Jesus: Facing some Problems», *CBQ* 49 (1987) 1-13.

centrado en el Templo, el final de los sacrificios expiatorios y el final del sacerdocio. La población de Israel concentrada en Jerusalén para organizar la resistencia no entiende que el pueblo elegido haya sido conducido por Dios a tal desastre. Éstos son los sentimientos de los libros apocalípticos de 2 Baruc y 4 Esdras compuestos al final del siglo I. d. C. Ambos escritos buscan una salida a la situación desesperada en el anuncio inminente de una nueva intervención divina para salvar al pueblo. Por su parte los judeocristianos, que habían frecuentado el Templo durante treinta años, comenzaron a interpretar la catástrofe como castigo natural del judaísmo por haber rechazado a Cristo, pues la destrucción del Templo favorecía sus pretensiones de convertirse en el nuevo Israel ³.

Por contraste con los escritores apocalípticos Rabí Johanan nunca dirá «la salvación es inminente». Todo lo contrario, se muestra escéptico frente a los movimientos mesiánicos que agitaban al pueblo:

«Si tienes un retoño en la mano y alguien te dice: ‘¡Atención! el Mesías está ahí’, vete primero a plantarlo y ven después a acogerlo. Y si los jóvenes te dicen: ‘Vamos a reconstruir el Templo’ no los escuches. Pero si los ancianos te dicen: ‘Ven, vamos a destruir el Templo’, escúchalos. Porque la construcción de los jóvenes es destrucción y la destrucción de la edad avanzada es construcción» ⁴.

Frente a las esperanzas mesiánicas Rabi Yohanán elaboró un programa pragmático que englobaba el conjunto de la vida religiosa. Concentrándose en los problemas inmediatos de cada día era como se dominaba la historia, y no recurriendo a visiones escatológicas. La cita de Deuteronomio 28,47-48 resumía admirablemente la expresión de su mensaje ⁵. Al igual que Josefo, enseña que Israel

³ Cf. M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1948, en especial págs. 19-34 y J. NEUSNER, *A Life of Johanan ben Zakkai. Ca. 1-80 C. E.*, Leiden 1970. De ahí que cualquier intento de reconstrucción del Templo sea percibido por los cristianos como una amenaza para su fe, pues invalidaba además la profecía de Cristo «no quedará piedra sobre piedra», cf. L. WILKEN, *Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Londres 1983, págs. 145-148, a propósito del intento de Juliano de reconstruir el Templo de Jerusalén. La mera pervivencia del judaísmo constituyó un problema teológico para el anuncio del cristianismo como “nuevo Israel”.

⁴ Cf. *’Aḥōt de Rabī Natan B*, cap. 31.

⁵ «Por no haber servido al Señor, tu Dios, con alegría y generosidad en tu abundancia, servirás al enemigo que mande el Señor contra ti: en hambre y sed, desnudez y miseria total».

puede encontrar la felicidad sometiéndose a Dios y a los romanos y cumpliendo las leyes de ambos. La vida del judío ya no se centrará en los sacrificios y el Templo sino en la Torá, los mandamientos y las buenas obras.

La cuestión de la sinagoga y la iglesia primitiva hasta el presente ha tenido un tratamiento predominantemente teológico y polémico por remover los cimientos de las dos religiones monoteístas que junto con el Islam perviven en nuestros días. Por eso es importante delimitar el espacio y marcar el camino que vamos a recorrer entre los múltiples enfoques o planteamientos posibles.

Excluimos de antemano el discurso teológico de confrontación entre las dos religiones desde los primeros pasos en que inician su distinta andadura. Los orígenes y evolución de la polémica judeo-cristiana así como el estudio del judeo-cristianismo son fenómenos que por sí solos desbordan los límites del tema aquí suscitado ⁶. Ni siquiera es mi propósito detenerme en los orígenes del arte cristiano, los problemas que suscitan los comienzos del arte judío y las mutuas conexiones entre uno y otro arte ⁷. Voy a limitarme a la arquitectura y, dentro de ella, a seguir la pista de los dos edificios que más contribuyeron a configurar la vida cotidiana de ambas religiones: la sinagoga y la iglesia ⁸. Hay una razón para esta elección: en el caso de la sinagoga, las excavaciones sistemáticas llevadas a cabo en Israel a raíz de la guerra de los seis días (1967) han revelado tal cantidad de material nuevo que han obligado a revisar los antiguos

⁶ Cf. J. PARKES, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A study of the Origins of Antisemitism*, Londres 1934, reimpresso en Nueva York 1974, y W. MAURER, *Kirche und Synagoge*, Stuttgart 1953, con abundante bibliografía. Y para el judeo-cristianismo cf. A. F. J. KLIJN y G. J. REININK, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden 1973, con la bibliografía más relevante en pág. IX. Ver también M. SIMON, «Réflexions sur le Judéo-Christianisme», en J. NEUSNER (ed.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults, Studies for Morton Smith at Sixty*, II, Leiden 1975, págs. 53-77, y R. A. PRITZ, *Nazarene Jewish Christianity. From the End of the New Testament Period until its Disappearance in the Fourth Century*, Jerusalén-Leiden 1988.

⁷ Cf. La voluminosa obra de E. A. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Nueva York-Princeton 1953-1968 y J. GUTMANN (ed.), *No Graven Images. Studies in Art and the Hebrew Bible*, Nueva York 1971. Ver también A. GRABAR, «Recherches sur les sources juives de l'art paléochrétien», *CA* XI (1980) 41-73; XII (1962) 115-153 y XIV (1964) 49-59, así como H. STERN, «Quelques problèmes d'iconographie paléochrétienne et juive», *CA* XII (1962) 99-113.

⁸ Dejo de lado por tanto la consideración de las catacumbas, baptisterios, martirios, etc.

esquemas relativos al origen y evolución de este edificio. En el caso de la iglesia, no ha acompañado una riqueza similar en restos de iglesias preconstantinianas. En cambio una verdadera eclosión de estudios de sociología religiosa del cristianismo primitivo a lo largo de las dos últimas décadas y el seguimiento puntilloso de los escasos restos arqueológicos y de las fuentes literarias, han llevado al primer plano de la discusión la función y estructura misma de la “casa-iglesia”⁹.

LA SINAGOGA ANTIGUA

Como la mayoría de los orígenes de las instituciones importantes en la antigüedad, los comienzos de la sinagoga judía permanecen envueltos en la penumbra. No obstante, los estudiosos reconocen que el nacimiento de la sinagoga significó una de las transformaciones más revolucionarias en la historia del judaísmo antiguo. Contrastando con el Templo único de Jerusalén, la sinagoga rompió con la circunscripción del culto a un solo lugar sagrado y llevó la lectura de la Ley y la liturgia judía a todo rincón de Israel y de la diáspora. También la forma de culto se desplazó drásticamente de los sacrificios hacia la oración y el estudio, y de una liturgia confinada a una pequeña casta profesional de sacerdotes a todos los miembros de la comunidad¹⁰. Las fuentes literarias más antiguas que mencionan las sinagogas proceden del siglo I d. C., el Nuevo Testamento fundamentalmente, Josefo y las tradiciones que recoge la literatura rabínica. Los restos arqueológicos más antiguos hallados hasta el momento proceden también de ese mismo siglo: las sinagogas del Herodio y de Masada, fortalezas construidas durante la Guerra Judía (66-70 d. C.) y la sinagoga de Gamla en los altos del Golán, tal vez algo anterior. Pero de momento sólo disponemos de informes provisionales para poder compararlas con las sinagogas de

⁹ Cf. G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander 1979; ÍDEM, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübinga 1979 (traducción castellana, Salamanca 1985) y R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Bilbao 1987, con la bibliografía más reciente.

¹⁰ La importancia de este desplazamiento difícilmente puede sobrevalorarse. En efecto, andando el tiempo tanto la iglesia como la mezquita derivan su inspiración de la sinagoga, no del Templo, cf. L. I. LEVINE (ed.), *Ancient Synagogues Revealed*, Jerusalén 1981, pág. 1.

los siglos III y IV d. C.¹¹. Del siglo I d. C. procede la inscripción fundacional más antigua que conservamos y que atestigua la existencia en Jerusalén de una sinagoga en esas fechas. Fue descubierta en 1913-1914 en el Ofel de Jerusalén y el texto dice así:

Θ[ε]όδοτος, Ουεττήνου, ἱερεὺς καὶ
ἀ[ρ]χισυνάγωγος, υἱὸς ἀρχισυν[αγώ]-
γ[ο]υ, υἱωνὸς ἀρχισυν[α]γώγου, ᾧκο-
δόμησε τὴν συναγωγὴν εἰς ἀν[άγν]ω-
σ[ιν] νόμου καὶ εἰς [δ]ιδαχ[ή]ν ἐντολῶν, καὶ
τ[ὸ]ν ξενῶνα, κα[ὶ τὰ] δώματα καὶ τὰ χρη-
σ[τ]ήρια τῶν ὑδάτων, εἰς κατάλυμα τοῖ-
ς [χ]ρηζουσιν ἀπὸ τῆς ξέ[ν]ης, ἣν ἔθεμε-
λ[ίω]σαν οἱ πατέρες [α]ὐτοῦ καὶ οἱ πρε-
σ[β]ύτεροι καὶ Σιμων[ί]δης.

«Teódoto, hijo de Veteno, sacerdote y archisinagogo, hijo de un archisinagogo, nieto de un archisinagogo, ha construido la sinagoga para la lectura de la Ley y la enseñanza de los mandamientos; y también el albergue y las habitaciones y la instalación de las aguas para alojamiento de los extranjeros necesitados. Pusieron la primera piedra sus padres, los ancianos y Simónides»¹².

Del texto de esta inscripción se desprenden algunas de las funciones principales que desempeñaba la institución: a) la lectura de la

¹¹ En Egipto se han encontrado inscripciones sinagogaes de los siglos III y II a. C., que mencionan la προσευχή o casa de oración de los judíos, cf. *Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land*, editada por M. AVI-YONAH y E. STERN, IV, Oxford 1978, 1129. Aunque dada la escasez de materiales hay opiniones para todos los gustos, en general los especialistas coinciden en que la sinagoga se desarrolló a partir de la destrucción del primer Templo (586 a. C.) o bien en el exilio babilónico o a la vuelta del mismo. De esta forma llevaría una existencia paralela a la del Templo, atendiendo a las necesidades sociales y religiosas de los judíos, pero nunca reemplazándolo en cuanto centro cultural del judaísmo. En este período la sinagoga pudo ser muy bien una gran sala de reunión en una casa particular o una parte de un edificio más amplio reservada al culto. Si fuera así, sería un precedente que reforzaría la hipótesis de la “casa-iglesia”. Una cosa es clara, que a mediados del siglo I d. C. la sinagoga constituía la institución judía fundamental en cada comunidad.

¹² Cf. J-B. FREY (ed.), *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, vol. II Asie-Afrique, Roma 1952, 1404, págs. 332-335. No hay razones suficientes para identificar esta sinagoga con la sinagoga de los libertos mencionada en el libro de los Hechos 6, 9.

Ley, como se deduce de la práctica usual en el Nuevo Testamento (Lc 4,14-21); b) el estudio y la enseñanza, que adoptaban múltiples formas, desde la escuela de niños hasta la exposición de las Escrituras, la enseñanza de adultos o de un grupo de sabios si no había academia en el lugar; c) hostel o albergue de peregrinos en las fiestas.

Pero tanto Josefo como las fuentes rabínicas y los datos arqueológicos atestiguan que la sinagoga era también el espacio natural para otras actividades como la celebración de banquetes sagrados con ocasión de algunas festividades, centro donde se depositaban y administraban los fondos de caridad para la comunidad, lugar de la administración de la justicia comunal, y salón de reuniones y asambleas ¹³. El área geográfica donde han aparecido mayor número de sinagogas es Israel, con más de 100 sinagogas, de ellas más de cincuenta en Galilea, aunque también abundan en el valle del Jordán y más al sur, en Judea. En todas ellas es difícil datar las huellas más antiguas con anterioridad a la mitad del siglo III d. C. Con todo, lo más sorprendente de los nuevos hallazgos es la enorme diversidad de las sinagogas palestinenses que pone en cuestión los antiguos postulados y esquemas de clasificación; una diversidad local, según las regiones y las necesidades de la comunidad. Con estas reservas y conscientes de que toda clasificación está sujeta a nuevos cambios a medida que se desarrollan las excavaciones, los arqueólogos han esbozado una tipología provisional ¹⁴:

a) *Sinagoga basilical*, llamada también temprana o galilea. Puede servir de ejemplo la antigua sinagoga de Cafarnaún con dos hileras de columnas orientadas de Norte a Sur y bancos de piedra adosados a los muros en el interior. La fachada está diseñada con un pórtico de triple entrada que mira al sur en dirección a Jerusalén. Sobre el origen de este tipo de sinagoga hay bastante acuerdo en que se deriva de la basílica grecorromana, tal vez introducida en Palestina

¹³ En las tensiones de los años 66-67, nos informa Josefo que el pueblo de Tiberias se reunía en la sinagoga local para decidir si se unían o no al levantamiento contra los romanos, cf. L. I. LEVINE (ed.), *Ancient Synagogues*, págs. 3-4.

¹⁴ Cf. E. M. MEYERS, «Synagogue», en *IDBS* 842-844; «Synagogues», en *Encyclopedia of Archaeological Excavations*, IV, 1129-1133; E. M. MEYERS y J. E. STRANGE, *Les rabbins et les premiers chrétiens*, Paris 1984, págs. 167-170 y A. KLONER, «Ancient Synagogues in Israel: An Archeological Survey», en L. I. LEVINE (ed.), *Ancient Synagogues*, págs. 11-18.

por los constructores de Herodes el Grande ¹⁵, aunque otros sugieren prototipos siro-romanos o nabateos. Como la liturgia tenía que celebrarse de cara a Jerusalén se ha sugerido que el santuario de la Torá en estas sinagogas era móvil y giraría sobre ruedas durante el servicio litúrgico. Aunque se tenía por el tipo más antiguo en Palestina, recientes descubrimientos han obligado a concluir que coexistió con otros modelos.

b) *Sinagoga de sala ancha* (Broadhouse). La más antigua que conocemos es la de Dura-Európos de la primera mitad del siglo III d. C., pero también hay ejemplos en Galilea (Ḥirbeṭ Šěma⁶) y en Judea (Susiya y ʾEštēmôa⁶). El santuario o nicho de la Torá está fijo en la pared alargada que mira a Jerusalén. Suele tener un *bema* o *podium* para la lectura de la Ley y la entrada suele hacerse por el lateral, aunque domina una gran variedad. Antes se creía que era un modelo de transición entre la basilical y la sinagoga de ábside, pero recientes hallazgos han demostrado que no es así, puesto que algunas de ellas preceden cronológicamente a las de tipo basilical.

c) *Sinagoga absidal*. Basada en el modelo basilical pero con este nuevo elemento: el ábside. Es el tipo más reciente a juzgar por los restos aparecidos hasta el momento, desde el siglo V en adelante hasta el siglo VIII. El ábside sirve de receptáculo para el cofre de la Torá y tal vez de depósito para otros viejos manuscritos. El ábside señala la dirección de Jerusalén y es el punto de convergencia del culto. Muchos edificios tienen también un *bema* o plataforma para la lectura bíblica. Destaca asimismo la presencia de mosaicos de variopinto colorido decorando el suelo con episodios bíblicos, pero también con motivos griegos como los signos del zodiaco ¹⁶.

¹⁵ Cf. E. NETZER, «The Herodian Triclinia —A Prototype for the ‘Galilean-Type’ Synagogue», en L. I. LEVINE (ed.), *Ancient Synagogues*, 49-52.

¹⁶ Cf. las sinagogas de Hammat Tiberias, Bet Šean, Bet Alfa etc. Se ha especulado mucho en torno al sentido de estas representaciones sobre todo teniendo en cuenta la prohibición del Levítico 26,1. Pero a la vista de las numerosas y variadas representaciones aparecidas, hoy prevalece la idea de que no se trata de hechos aislados o de grupos marginales dentro del judaísmo, sino que más bien estas decoraciones nos revelan aspectos poco conocidos del judaísmo en la época bizantina que desplegó una actividad cultural extraordinaria, cf. L. I. LEVINE, «Ancient Synagogues —A Historical Introduction», en *Ancient Synagogues*, págs. 8-10, quien pone en relación estos mosaicos con las oraciones a Helios del *Sefer ha-Razim*. Los judíos de este período utilizaron símbolos y dibujos que antes habían considerado como prohibidos. Por otra parte no hay que olvidar la evolución doctrinal del judaísmo con relación al

Pero de nuevo en el momento actual de la investigación hay que examinar cada edificio por sí mismo pues no se ha podido establecer una distinción cronológica clara entre los diversos tipos regionales ¹⁷.

LA IGLESIA PRIMITIVA

Por contraste con la sinagoga, apenas conservamos restos arqueológicos de la iglesia primitiva preconstantiniana y los pocos de que disponemos se encuentran ya dentro del siglo III d. C. Cómo haya que interpretar este hecho es otra cuestión ¹⁸. En cambio contamos con unos pocos testimonios literarios y una serie de estudios recientes centrados en la evolución de la "casa-iglesia". Hay que destacar con todo que los últimos estudios de sociología religiosa en torno al movimiento de Jesús inciden sólo tangencialmente en este problema ¹⁹.

Una parte de los estudios sobre el lugar de culto de la iglesia primitiva están escritos desde una perspectiva teológico-teórica, mientras que otra parte de ellos se ciñe más a consideraciones históricas y prácticas. Naturalmente, nos interesa preferentemente esta segunda orientación sin olvidar la primera, por el influjo que dicha concepción pueda estar ejerciendo sobre la génesis de los distintos *realia* ²⁰.

Típico representante de la primera postura es Deichmann en su estudio titulado «Del Templo a la iglesia» ²¹. Sitúa el nacimiento de

precepto antes citado del Levítico, puesto que el Targum Jonatán a ese pasaje (Lev 26,1) expresa bien cómo se interpretaba la prohibición en los siglos III-IV d. C. con una actitud más liberal: «No colocaréis en vuestro país una piedra adornada para inclinaros sobre ella. Sin embargo podréis poner sobre el suelo de vuestros santuarios un pavimento decorado de figuras y dibujos, aunque no para prosternaros ante él», cf. R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque, II Exode et Lévitique*, París 1979, pág. 505.

¹⁷ Cf. M. MEYERS y A. T. KRAABEL, «Archaeology, Iconography and Nonliterary Written Remains», en A. KRAFT - W. E. NICKELSBURG (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, Atlanta 1986, 175-201, págs. 177-178.

¹⁸ Hay quienes piensan que se debe a las persecuciones o a la no existencia de edificios propios de la iglesia, o que se debe sencillamente a la falta de excavaciones sistemáticas.

¹⁹ Cf. W. A. MEEKS, *The First Urban Christians*, New Haven-Londres 1983. Y para un buen resumen comentado de esta bibliografía cf. D. J. HARRINGTON, «Sociological Concepts and the Early Church», *TS* 41 (1980) 181-190.

²⁰ Para un análisis crítico y equilibrado de estas dos tendencias cf. P. C. FINNEY, «Early Christian Architecture: The Beginnings (A Review Article)», *HTR* 81 (1988) 319-339.

²¹ F. W. DEICHMANN, «Vom Tempel zur Kirche», en A. STUIBER - A. HERMANN, (eds.), *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, Münster 1964, págs. 52-60.

la iglesia en el marco de la oposición Templo/sinagoga. La comunidad cristiana primitiva brota en este ambiente cultural en el que la liturgia se liberó de una atadura local, el Templo. El centro de la liturgia ya no era el sacrificio, como en el Templo, sino la lectura de la Escritura, y se realizaba en un espacio profano, la sinagoga, edificio de múltiple uso incluido el de las asambleas profanas. En este contexto analiza Deichmann la actitud crítica de Jesús frente al Templo de Jerusalén, actitud que heredan los primeros cristianos ²². Originariamente la ἐκκλησία son los elegidos, la comunidad, no la casa en que se reúnen ²³. Incluso la Jerusalén celestial, la ciudad ideal, no tiene ningún Templo ²⁴. En consecuencia, para el cristianismo primitivo lo sagrado no podía tener forma terrena porque toda arquitectura sagrada hubiera significado idolatría. Con la conversión de Constantino se pusieron en marcha todas las aspiraciones artísticas de la antigüedad cuyas raíces no eran cristianas sino exclusivamente paganas. Con este cambio el cristianismo dio un gigantesco paso atrás que le asimilaba al Israel preexílico y al paganismo antiguo en la sacralización de espacios concretos. En otras palabras Constantino “paganizó” el cristianismo.

Finney ha puesto de relieve con agudeza hasta qué punto estas reflexiones son proposiciones primordialmente teológicas cuyas raíces se remontan a una antigua tradición estoica y neoplatónica: el principio de que Dios no puede ser circunscrito a un lugar, tema desarrollado por Pablo en el Discurso del Areópago (Hech 17) y elaborado teológicamente durante la Reforma sobre todo en la obra de Calvino ²⁵. La ausencia de lugares cristianos de culto identificables con anterioridad al año 200 d. C. se utiliza como argumento arqueológico *ex silentio* para confirmar este supuesto.

Sin embargo, otros estudios de orientación más positiva han logrado distinguir tres estadios en la evolución de la iglesia precon-

²² Cf. Jn 4,21-25: «Se acerca la hora en que no daréis culto al Padre ni en ese monte ni en Jerusalén... Se acerca la hora, o mejor dicho, ha llegado, en que los que dan culto auténtico darán culto al Padre en espíritu y verdad». Y Hech 7,48: «Pero el Altísimo no habita en edificios contruidos por hombres como dice el profeta».

²³ Cf. Hech 9,31; 12,1, etc.

²⁴ Cf. Apoc 21,2: «Templo no vi ninguno; su Templo es el Señor Dios».

²⁵ P. C. FINNEY, «Early Christian Architecture», págs. 326-328. Cf. Hech 17,24: «El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, al ser señor de cielo y tierra no habita en templos hechos por hombres». El discurso incluye la cita de los *Phaenomena* de Arato, 5: «Pues somos de su raza».

tantiniana basándose en datos arqueológicos identificables y dedicando un tratamiento más equilibrado al complejo problema del espacio sagrado en el cristianismo primitivo. Estos tres períodos en la primitiva arquitectura cristiana, formulados por R. Krautheimer son admitidos con diversas matizaciones también por los otros autores ²⁶.

a) *Primer período* (50-150 d. C.). No queda ningún resto arqueológico específicamente cristiano. Dependiendo de circunstancias geográficas y de tiempos los cristianos acudían a orar al Templo, a las sinagogas o se juntaban en apartamentos o casas privadas. Las fuentes que atestiguan esta práctica son exclusivamente literarias, el Nuevo Testamento, en especial el libro de los Hechos ²⁷.

b) *Segundo período* (150-250 d. C.). En él se registra un crecimiento sustancial de las comunidades cristianas en Asia Menor, Norte de Africa y Roma. Por consiguiente se requerirían espacios más amplios para la liturgia. Estas residencias seguirían con el mismo aspecto exterior de las casas normales y sólo experimentarían transformaciones en el interior. La casa-iglesia de Dura-Europos (232 d. C.) es el ejemplo más antiguo hasta ahora descubierto. Suele tipificarse este período con el nombre de *domus ecclesiae*. Porque en estos casos ya se consideraba iglesia toda la casa y no sólo una parte de ella, de ordinario la sala más amplia. En Dura-Europos todos los espacios tienen al parecer fines litúrgicos: la sala de reunión (el salón principal ampliado), una pequeña sacristía y la instalación del baptisterio. Las pinturas revelan su carácter cristiano y su separación del uso doméstico común. En Roma dichas estructuras solían denominarse *tituli* o iglesias titulares mencionadas en el *Liber Pontificalis*, y se identificaban por los nombres de sus antiguos propietarios, que habían donado sus casas a la comunidad de fieles para transformarlas en iglesias ²⁸.

²⁶ Cf. D. W. RORDORF, «Was wissen wir über christlichen Gottesdiensträume der vorkonstantinischen Zeit?», *ZNW* 55 (1964) 110-128; R. KRAUTHEIMER, «The Beginnings of Christian Architecture», en *Early Christian and Byzantine Architecture*, Harmondsworth 1975², págs. 23-38 y L. M. WHITE, *Domus Ecclesiae-Domus Dei: Adaptation and Development in the Setting for Early Christian Assembly*, Ph. D. diss., Yale University 1982. Sólo he tenido acceso a esta última publicación a través del resumen que de ella hace P. C. FINNEY en «Early Christian Architecture», págs. 333-338.

²⁷ Cf. Hech 2,46; 3,1 y *passim*. Pueden consultarse las palabras *ἱερόν, συναγωγή* y *οἶκος* en cualquier concordancia del Nuevo Testamento.

²⁸ Cf. J. M. PETERSEN, «House-Churches in Rome», *VC* 23 (1969) 264-272. Y sobre la casa-iglesia de Dura-Europos cf. A. VON GERKAN, «Zur Haus-Kirche von Dura-Europos», en A. STUIBER - A. HERMANN (eds.), *Mullus*, págs. 143-150.

Las casas-iglesia son tan variadas como distintas son las casas privadas en los diversos lugares del imperio. En Dura-Europos, por ejemplo, el edificio consta de una serie de habitaciones en torno al patio. En cambio en Roma, las iglesias titulares son casas con más de un piso dentro de la ciudad, en las que la parte baja del edificio se dedicaba a tienda o taller ²⁹.

c) *Tercer período* (250-313 d. C). Continuaría usándose la *domus ecclesiae*, pero comenzarían a surgir esporádicamente construcciones de nueva planta de iglesias cristianas, al menos a finales del siglo III y comienzos del IV. Y esto ocurriría por necesidades prácticas a medida que crecían las comunidades y sus nuevas demandas. ¿Eran estas iglesias preconstantinianas basílicas? La pregunta no se puede responder por falta de restos arqueológicos, aunque D. W. Rordorf se inclina a dar una respuesta afirmativa a partir de un argumento de analogía: el hecho de que varias sinagogas del siglo III sean en realidad de tipo basilical ³⁰.

L. M. White, por su parte, introduce cinco estadios en la evolución de la iglesia primitiva, condicionados no tanto por la cronología cuanto por la variedad advertida de un lugar geográfico a otro. En otras palabras, mantiene los tres períodos señalados por Krautheimer, pero introduciendo un estadio intermedio entre el primero y el segundo con alteraciones arquitectónicas parciales y selectivas en el interior de las casas ³¹, y otro estadio intermedio entre el segundo y tercero en el que la *domus ecclesiae* se amplía con estructuras rectangulares (*aula ecclesiae*) que prefiguran ya la planta basilical, aunque carece de algunos o de todos los rasgos formales de la

²⁹ El edificio de Dura-Europos procedería, al parecer, de la propiedad de un cristiano rico, a juzgar por los amplios espacios decorados, mientras que las iglesias titulares de Roma están conectadas más bien con el mundo de los artesanos y comerciantes.

³⁰ D. W. RORDORF, «Was wissen wir», pág. 127. Rordorf insiste en que los cristianos que tomaron muchos rasgos de su liturgia de la sinagoga, estarían también bajo el influjo del judaísmo, *religio-licita* en el siglo III, a la hora de construir su espacio litúrgico. El origen de la basílica cristiana sigue siendo enormemente debatido, aunque hoy en día hay cierto consenso en señalar la basílica profana, pública o privada, de la época romana como modelo inspirador de la basílica cristiana. Parece seguro que existe una relación entre la basílica profana y la cristiana (*ibid.*, págs. 127-128).

³¹ Por ejemplo, la *Villa* que se encuentra debajo de la basílica Eufrasiana en Parentium (Parenzo en Istria).

arquitectura basilical ³², que estaría representado por los restos de Durene. Es decir, White pone de relieve la transformación gradual de los espacios y lugares arquitectónicos ya existentes conforme a la diversidad de las condiciones sociales, demográficas y litúrgicas. En opinión de White uno de los factores que condicionó la evolución de la arquitectura cristiana primitiva fue el dinero o su equivalente, la tierra. La mayoría de las casas-iglesia que terminaron por convertirse en propiedad cristiana fueron donadas o financiadas por miembros ricos de la comunidad, lo cual cuestionaría —como se ha cuestionado también desde la sociología de la religión— uno de los tópicos más extendidos del pasado, que insiste en la baja condición social y económica de los miembros de la iglesia preconstantiniana ³³.

Junto a estas consideraciones de carácter sociológico conviene añadir otro factor significativo que sólo recientes excavaciones han puesto de relieve, a saber, el pluralismo religioso que se manifiesta en la Palestina de los primeros siglos de nuestra era, donde judíos, cristianos y paganos conviven armónicamente ³⁴. Esto se ha puesto de manifiesto en la Galilea Alta y en el Golán, y se va revelando también en otras zonas. Por ejemplo en Séforis, capital de la Galilea Baja, acaban de aparecer, junto a restos importantes cristianos y judíos, otros que atestiguan la fuerte presencia pagana ³⁵. En el mismo Cafarnaúm debajo de la iglesia bizantina octogonal de San Pedro, se encuentra una casa-iglesia que se remonta al siglo I d. C. En otras palabras nos encontramos con una sinagoga judía y una

³² Por ejemplo, San Crisógono, San Clemente, la iglesia de Qirqbize en Siria, el ala norte de la Iglesia de San Teodoro en Aquilea, etc.

³³ Cf. A. DEISSMANN, *Das Urchristentum und die unteren Schichten*, Gotinga 1908²; ÍDEM, *Licht von Osten*, Tubinga 1924⁴, págs. 337-338. Y desde la sociología de la religión cf. M. HENGEL, *Eigentum und Reichum in der frühen Kirche*, Stuttgart 1983; A. J. MALHERBE, *Social Aspects of Early Christianity*, Luisiana 1977; W. A. MEEKS (ed.), *Zur Soziologie des Urchristentums*, Munich 1979; ÍDEM, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven-Londres 1983.

³⁴ Con frecuencia una visión excesivamente apologética de las persecuciones, tal como la transmite la literatura confesional o comprometida, nos ha hecho olvidar aspectos de la vida cotidiana que discurría con más normalidad de la que pensamos. Las persecuciones fueron sólo episodios dentro de la evolución general y la mayoría de ellas fueron limitadas geográficamente.

³⁵ Cf. E. M. MEYERS, E. NETZER, C. MEYER, «Une mosaïque exceptionnelle découverte à Sepphoris» en *Le Monde de la Bible*, enero-febrero 1989, 50-54. Un enorme mosaico en el pavimento de un comedor con escenas dedicadas a Dioniso brindando con Heracles y en el lateral el rostro de una bella mujer.

casa-iglesia judeocristiana frente por frente y en la misma calle ³⁶. En suma, a juzgar por los datos arqueológicos, la polémica judeocristiana y la ruptura entre las dos religiones no debió de ser tan exacerbada, tan tajante, ni tan temprana como algunas fuentes literarias dan a entender ³⁷.

CONCLUSIONES

Es hora de evaluar, a la vista de la evolución seguida por ambas instituciones con sus respectivas arquitecturas, el posible influjo de la sinagoga en la concepción y desarrollo de la iglesia primitiva. Todavía a finales del siglo II d. C. los cristianos no eran otra cosa para Celso que apóstatas judíos, y Heracleón, un contemporáneo de Celso en torno al 170 d. C., acusa a los cristianos de su tiempo de orar como judíos y de celebrar la Pascua judía en la Eucaristía ³⁸. En realidad, la ruptura intelectual y cultural con el judaísmo tardó más en producirse de lo que a veces se supone. Probablemente la maldición de la *Birkat ha-mînîn* no incluía a los cristianos antes de la revuelta de Bar Kokba sino que ésta iba dirigida contra los fariseos que abandonaban la comunidad y contra los herejes ³⁹.

Suele admitirse en general que la Iglesia tiene una deuda tremenda con la sinagoga en la esfera de la liturgia. Del judaísmo recibe sus Escrituras Sagradas. Y los cuatro elementos fundamentales de la liturgia sinagoga, a saber, la oración, la salmodia, las lecturas cíclicas de la Biblia y la homilía o explicación, forman la base de la

³⁶ Algo parecido hemos visto que ocurre en Dura-Europos, donde la sinagoga y la casa-iglesia han aparecido en la misma calle y no lejos de ellas había un santuario de Mitra.

³⁷ Por ejemplo Jn 9,28 o Justino, *Diálogo con Trifón* 16,4. Cf. E. M. MEYERS, «Early Judaism and Christianity in the Light of Archaeology», *BA* 51 (1988) 69-80, 76-78. O al menos, como ha ocurrido en otras áreas del saber, los datos literarios tienen que ser contrastados y debidamente matizados a la luz de los datos arqueológicos.

³⁸ Cf. Orígenes, *Contra Celso* II, 2 y 4 y *Commentarium in Ioannem* 10,19. Ver también W. H. C. FRENCH, «Early Christianity and Society: A Jewish Legacy in the Pre-Constantinian Era», *HTR* 76 (1983) 53-73.

³⁹ Cf. J. H. CHALESWORTH, «Jewish Hymns, Odes and Prayers (ca. 167 B. C. E.-135 C. E.)», en A. KRAFT - W. E. NICKELSBURG (eds.), *Early Judaism*, págs. 416-425, 421.

proanáfora en el rito griego y del ordinario de la misa en el latino ⁴⁰. La naturaleza de la liturgia cristiana primitiva sigue siendo objeto de debate y no todos admiten que los servicios sinagogaes hayan tenido tanta influencia. Con todo hay bastantes datos en el Nuevo Testamento que avalan la hipótesis de una conexión hereditaria entre la *σύναξις* o reunión comunitaria distinta de la Eucaristía y la práctica litúrgica sinagogaal ⁴¹. Sabido es además que la Didajé 10,3 y 9,3-4 es una adaptación cristiana de la acción de gracias judía, la *Birkat ha-mazôn* en la que se sustituyen Jerusalén y Sión por la Iglesia y el reino; que la oración aramea del *Qaddiš* está en la base de las tres primeras peticiones del Padre Nuestro; que la tradición trienal (liturgia palestinese) o anual (liturgia babilónica) en el ciclo de lectura sinagogaal de la Torá influye en el ciclo de lecturas cristianas a la vez que sustituyen una de ellas por las «Memorias de los apóstoles» ⁴².

En el área de las relaciones con la sociedad y el poder constituido, así como en el campo de la ética, también reprodujo la iglesia primitiva actitudes del judaísmo del segundo Templo. Como ha observado Friend, la iglesia a través de la oferta de salvación individual para sus miembros santificó salvo excepciones el *statu quo* del imperio ⁴³. No cabe duda de que el elenco de préstamos atribuidos a

⁴⁰ Cf. C. W. DUGMORE, *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office*, Londres 1944; 1964³ pág. 144; ÍDEM, «Jewish and Christian Benedictions», en *Paganisme, judaïsme, christianisme. Mélanges offerts à Marcel Simon*, París 1978, págs. 145-153 y Ch. PERROT, «La lecture de la Bible dans les synagogues au premier siècle de notre ère», *La Maison-Dieu* 126 (1976) 24-41; ÍDEM, *La lecture de la Bible dans la Synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim 1973.

⁴¹ En cuanto distinta de la Eucaristía, aunque ambas prácticas ya aparecen unidas en tiempos de Justino, cf. J. A. LAMB, «The Place of the Bible in the Liturgy», en *The Cambridge History of the Bible I*, Cambridge 1970, págs. 563-587, 567.

⁴² Cf. Justino, *Apología*, I, 67, Cf. B. GRANBARD, «Das 'Kaddisch-Gebet'», en *Das Vaterunsergemeinsames im Beten von Juden und Christen*, Friburgo Br. 1974, págs. 102-119; W. O. E. OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford 1925, reimpresión 1965, y A. VERHEUL, «Der Dienst van het Woord in Synagogue en Christendom», en *Corona gratiarum II. Miscellanea ... Eligio Dekkers oblata*, Brujas 1975, págs. 3-49.

⁴³ Cf. W. H. C. FRIEND, «Early Christianity and Society», pág. 71: «The causes lie partly in the Christian aim of individual salvation, the attainment of which involved avoidance of sin rather than furthering social reform, and partly in attitudes prevalent in the Judaism of the Second Commonwealth era, whence the Christians drew much of the model for their own morality». Y un poco más abajo, continúa: «Tobit rather than Luke proved to be the handbook of early Christian ethics».

la herencia judía en la iglesia naciente se podría multiplicar a nivel de instituciones, técnicas exegéticas y praxis litúrgica. Todos estos paralelos y la práctica usual de los primeros cristianos de acudir a la sinagoga, ampliamente documentada en el Nuevo Testamento ⁴⁴, nos induciría a concluir por analogía que los cristianos buscaron la inspiración para sus casas-iglesia en el modelo de la sinagoga judía, tanto en la elección de un espacio profano para celebrar su liturgia como en las primeras adaptaciones introducidas por las necesidades de la asamblea.

Y sin embargo, en el estado actual de nuestros conocimientos, esta conexión no se puede establecer de una manera categórica. Más bien, en lo que respecta al edificio, los indicios son otros, ya que por un lado está la enorme diversidad de las sinagogas según las necesidades litúrgicas y diferencias geográficas de las comunidades. A ello se añade la falta de restos de casas-iglesia hasta la primera mitad del siglo III y hemos constatado también en éstas una variedad tan grande como diversos son los modelos de casas particulares a lo largo y a lo ancho del imperio. De ahí que sea difícil por el momento establecer los posibles influjos y menos aún relaciones de dependencia. La casa-iglesia fue un modelo cambiante a medida que crecían las necesidades de las distintas comunidades y de sus celebraciones litúrgicas.

Por otro lado está el problema de la cronología, que no se puede eludir. Ello nos obliga a plantear el mismo interrogante que envuelve el origen del arte cristiano en general: ¿depende éste del arte judío o surgen ambos a la par y en paralelo? ⁴⁵. Cabe preguntarse razona-

⁴⁴ Cf. Lc 4,15; 6,6; 13,10; Jn 6,59; Mt 4,23; Mc 1,21; Hech 13,14; 14,1; 15,21; 17,1-2; 18,4.19,26; 19,8.

⁴⁵ Aunque no conservamos ningún manuscrito judío ilustrado, suele postularse, no sin motivos, que las ilustraciones de los manuscritos de la Septuaginta comenzarían con los judíos helenizados de Alejandría, quienes tomarían esta práctica, como hicieron con otros géneros literarios, de los griegos alejandrinos que en la época helenística ilustraron sus grandes clásicos, en especial Homero y Eurípides; cf. G. KRETSCHMAR, «Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis zwischen jüdischer und christlicher Kunst in der antike», en V. GUTMANN (ed.), *No Graven Images*, págs. 156-184 y K. WEITZMANN, «The Question of the Influence of Jewish Pictorial Sources on Old Testament Illustration», en J. GUTMANN (ed.), en *No Graven Images*, págs. 309-328. A esto se añade que en las iluminaciones de los manuscritos cristianos del Antiguo Testamento (Génesis de Viena, Pentateuco de Ashburnham, Octateucos bizantinos de los siglos XI-XII) aparecen bastantes motivos hagádicos que podrían remontarse a modelos judíos perdidos. Sin embargo la hipótesis no es concluyente por falta de datos y porque además los Padres de la Iglesia incorporaron en sus escritos muchos pasajes hagádicos que bien pudieron ser la fuente de inspiración para esas ilustraciones cristianas, Cf. J. GUTMANN, «Art, Early Jewish», en *IDBS*, Nashville, 1982², pág. 69.

blemente con M. Simon si el desarrollo del arte cristiano no contribuyó de forma provocativa a promocionar el arte judío ⁴⁶. No olvidemos que las sinagogas con mayor riqueza decorativa proceden del tercer período y no son anteriores al siglo V d. C. El propio Lee I. Levine se hace esta misma pregunta al constatar cómo hasta el siglo IV d. C. aparecen muy pocos símbolos judíos en el complejo sinagogal ⁴⁷. Además, la fuente de inspiración de los motivos decorativos cristianos no fue la iconografía judía sino los sumarios de los momentos importantes de la historia de Israel, que circulaban en la literatura bíblica tardía y en los apócrifos del Antiguo Testamento.

Aunque hemos visto sinagogas de tipo basilical en el siglo III y pese a tantos argumentos de analogía, no existen restos de iglesias preconstantinianas de tipo basílica. Las basílicas cristianas fueron introducidas, al parecer, por Constantino en el siglo IV con una estructura básicamente igual en todos los puntos del imperio y probablemente siguiendo los modelos de la basílica profana.

⁴⁶ Cf. M. SIMON, «Remarques sur les synagogues à images de Doura et de Palestine», en *Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne*, Paris-La Haya 1962, págs. 188-198, 190.

⁴⁷ L. I. LEVINE, «Ancient Synagogues. A Historical Introduction», en *Ancient Synagogues*, pág. 8: «The reason for this development can only be conjectured. It would appear that it was at least in part, a response to the rise of Christianity in the fourth century C. E. The introduction of Christian buildings and symbols into Byzantine Palestine on a large scale, beginning with Constantine, may well have given rise to the need of Jews for more tangible representations of their own unique symbols».

RESUMEN

El influjo que el judaísmo ejerció en el cristianismo naciente ha sido estudiado en múltiples aspectos. El autor se centra en los datos que han aportado las excavaciones arqueológicas más recientes sobre las sinagogas antiguas. Analiza también los restos arqueológicos de los lugares de culto cristianos antes del acceso al poder de Constantino, así como los resultados de recientes estudios de sociología de la religión aplicados al cristianismo primitivo. El aumento espectacular de nuevos datos y la variedad de los mismos, tanto en el área de las sinagogas antiguas como en el de las «casas-iglesia» impide por el momento establecer una conexión directa, y menos aún una relación de dependencia, entre el edificio judío y cristiano. Por otra parte la basílica cristiana constantiniana siguió muy probablemente los modelos de la basílica romana.

SUMMARY

The influence of Judaism on early Christianity has been studied in its different aspects. The author focuses on the new archaeological evidence provided by the recent excavations of ancient synagogues. He also analyses the archaeological remains of the Christian cult places before Constantin as well as the results of the latest studies on religion sociology applied to early Christianity. The increase as well as the variety in the new evidence concerning the ancient synagogues and the 'church-houses' precludes from admitting a direct connection —and even less a dependence— of the Christian building with the Jewish one. On the other side, from 3rd century onwards, in all probability the Christian basilica followed the pattern of the Roman type.