
La secularización inicial del matrimonio y de la familia en la doctrina del siglo XVI y su incorrecta comprensión de la Antigüedad

The initial secularization of marriage and the family in sixteenth-century teaching and erroneous understandings in ancient times

RECIBIDO: 3 DE JULIO DE 2012 / ACEPTADO: 25 DE SEPTIEMBRE DE 2012

Eloy TEJERO

Profesor Honorario.
Facultad de Derecho Canónico. Universidad de Navarra.
elojero@unav.es

Resumen: Iniciada la secularización del matrimonio por la oposición de Lutero a recibir la tradición doctrinal anterior, un sector de la teología católica del siglo XVI insistió en las bases escriturísticas de ese sacramento, mientras otra tendencia recibió parcialmente la secularización, pensando que la dimensión religiosa del matrimonio y de la familia era exclusiva del cristianismo. Pero el matrimonio y la casa, que, antes de Cristo, eran comunidades personales de culto, tienen en Cristo un sentido básico para reconocer a Dios Padre y a Dios Hijo, y para vivir en el Espíritu Santo. De manera que la casa de Dios, en que Cristo ha sido constituido como Hijo, otorga a la casa cristiana una significación religiosa nueva, que es básica para la acogida social del cristianismo y para la misma comprensión de la Iglesia, casa de Dios.

Palabras clave: Sacramentalidad del matrimonio, jurisdicción de la Iglesia sobre el matrimonio, familia, secularización del matrimonio.

Abstract: In light of the initial secularization of marriage provoked by Luther's opposition to the established doctrinal tradition of his time, a number of sixteenth-century Catholic theologians asserted the scriptural bases of the sacrament, while another school of thought held in part the view that the religious dimension of marriage and the family was an exclusively Christian phenomenon. Before Christ, marriage and the home were personal communities of worship; in Christ, their fundamental meaning encompasses recognition of God the Father and God the Son, lived through Holy Spirit. Thus, the house of God, in which Christ is the Son, gives a new religious meaning to the Christian home, which is key to a clear sense of the social understanding of Christianity and of the Church as the house of God.

Keywords: the sacramentality of marriage, Church jurisdiction in marriage, the family, the secularization of marriage.

El gran deterioro que está padeciendo hoy el matrimonio en algunos países víctima de un tratamiento jurídico dictado por la estrategia de los intereses inmediatos de los poderes políticos deja bien patentes las graves consecuencias derivadas de la secularización del matrimonio, en contraste con el respeto social que, en épocas anteriores, se derivaba del reconocimiento de su naturaleza sacramental y su consiguiente prioridad respecto de las actuaciones subsiguientes de ámbito jurídico. Por otra parte, como ocurre con todos los procesos históricos, el que ahora nos ocupa conviene detectarlo en sus planteamientos iniciales que, por generar el cambio histórico, ayudan a comprender mejor su sentido y a valorar sus posteriores implicaciones.

Una grave dificultad surge siempre para detectar el inicio de los cambios históricos y, concretamente, el que implican las propuestas iniciales de la secularización del matrimonio: siendo éstas de carácter doctrinal y directamente relacionadas con algunas visiones de la sacramentalidad del matrimonio, sólo pueden percibirse después de obtener una información, lo más completa posible, sobre la trayectoria histórica que esa doctrina ha seguido a lo largo de muchos siglos. Ése fue el empeño que, hace varios decenios, animó a elaborar los cuatro volúmenes publicados por el Instituto Martín de Azpilcueta, de la Universidad de Navarra, con el título común: *El matrimonio misterio y signo*¹, de donde proceden los datos que exponemos en la primera parte del estudio que ahora presentamos.

Como veremos enseguida, las propuestas iniciales de la secularización del matrimonio partieron de un presupuesto sobre la Antigüedad, que ni siquiera se pararon a comprobar: existiendo el matrimonio antes de que el cristianismo profesara su naturaleza sacramental, deberíamos concluir que serían unos principios ajenos al ámbito religioso los que nos permitirían asentar el conocimiento y tratamiento justo del matrimonio, realidad existente en todos los tiempos y en todos los pueblos, y no sólo entre los cristianos que lo consideran sacramento. Este modo de justificar la secularización del matrimonio hace necesaria la segunda parte de este estudio, que trata de mostrar la entraña religiosa del matrimonio y de la familia en el mundo antiguo y también la novedad que, respecto de la dimensión religiosa del matrimonio y de la familia, aporta el Nuevo Testamento.

¹ E. SALDÓN, *El matrimonio misterio y signo. Del siglo I a San Agustín*, Pamplona 1971; T. RINCÓN, *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX al XII*, Pamplona 1971; E. TEJERO, *El matrimonio misterio y signo. Siglos XIV al XVI*, Pamplona 1971; J. F. MUÑOZ GARCÍA, *El matrimonio misterio y signo. XVII y XVIII*, Pamplona 1982.

1. LOS PLANTEAMIENTOS DOCTRINALES DEL SIGLO XVI

No fueron demandas provenientes del ámbito secular las propuestas iniciales de la secularización del matrimonio en el siglo XVI, sino opiniones vertidas en el ámbito de la teología, que, influenciada por tantos planteamientos nuevos del momento, hizo aportaciones bien clarividentes sobre la naturaleza sacramental del matrimonio, en respuesta a las propuestas negativas de Lutero; sin embargo, algunos teólogos católicos se inclinaron a buscar la seguridad jurídica del matrimonio en el amparo que podrían darle las monarquías absolutas de la época, y ése fue el móvil inductor a destacar la naturaleza contractual del matrimonio, como base legitimadora de la deseada protección secular.

1.1. *La oposición de Lutero a la herencia sacramental recibida*

Aunque los libros del Antiguo Testamento destacan el amor nupcial de Dios a su pueblo, no contienen referencia alguna a una reordenación del matrimonio en línea con el orden divino del matrimonio de Adán. Es Cristo el restaurador de ese orden y Quien deduce de él que el marido y la mujer «ya no son dos, sino una sola carne. Por consiguiente, lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre»². El sentido sacramental de esa restauración sólo se puede captar después que Él compareció en la Historia, como Esposo de la Iglesia, y «la amó y se entregó por ella»³. Es entonces cuando declara S. Pablo⁴ que está conformado el matrimonio por un arquetipo ordenador: la unión amorosa, en espíritu y en carne, que mantiene Cristo con su Esposa. Se revela así el *mysterium conjugii*, que se convierte también en *regula coniugii*, y explica la razón última de todas las obligaciones que alcanzan a los esposos unidos en matrimonio. Los que han conocido, en la historia, la Revelación del amor sponsal de Cristo, están en situación de percibir por qué Dios ha dispuesto así el orden matrimonial: porque «al pueblo de duro corazón, que practicó el divorcio, le sucede un pueblo nuevo»⁵. De manera que, «habiendo venido un hombre nuevo al mundo, Cristo ha dado este precepto nuevo al mundo»⁶.

La referida doctrina paulina es el fundamento más firme para percibir la significación rememorativa del matrimonio, que «conforma con la pasión de Cristo (...) en cuanto a la caridad, por la cual padeció con el fin de unir su es-

² Mt. 19, 4-8; Mc. 10, 6-9.

³ Ef. 5, 26.

⁴ Ibidem, 22-33.

⁵ *Summa Sententiarum*, VIII, 5, PL 176, 158.

⁶ HILDEBERTO DE LABARDIN, *Sermo in Cartonensi concilio*, PL 171, 956.

posa a Él»⁷. Como consecuencia, «lo mismo que el agua del bautismo tiene la virtualidad de tocar el cuerpo y limpiar el corazón por entrar en contacto con la carne de Cristo, también el matrimonio tiene esta virtualidad porque Cristo en su pasión así lo representó»⁸. La Iglesia ya no puede recibir las fórmulas definitivas del viejo Derecho romano sin proyectar sobre ellas la nueva significación que, según la Revelación divina, tiene el matrimonio del Nuevo Testamento. Así, la *coniunctio maris et foeminae*, que en el sentir de Modestino⁹ define el matrimonio, ha de percibirse «según su relación con lo significado; y como lo significado, en este sacramento, es la unión de Cristo y la Iglesia, y esa unión no puede significarse mejor que por la unión exterior, por ello, así como el bautismo se llama ablución, así el matrimonio es llamado esencialmente y según su género propio unión»¹⁰. En este mismo sentido afirma Santo Tomás «que la misma unión es el signo de la unión de Cristo y la Iglesia y no la operación de quienes están unidos»¹¹. De ahí que pueda decirse, en expresión del Doctor Angélico, que la significación sacramental del matrimonio «toca la esencia del matrimonio, es decir, la unión»¹².

Lo mismo ocurre con la expresión *individuum coniunctionem vitae continens*, con que las Instituciones¹³ explicitaron la esencia del matrimonio. La *individua unitas*, hasta formar una misma realidad individual, que son el hombre y la mujer unidos en matrimonio, está determinada por la significación sacramental del matrimonio, y ningún prisma es más adecuado para captar su esencia, como unión individual, que su sacramentalidad: «la unidad del sacramento es la *individuitas signi* y ésta es mejor conocida precisamente desde el significado sacramental»¹⁴. En efecto, en esa línea, contempla San Pablo la unión indivisible del matrimonio, considerada ya en el Génesis (2, 24) «dos en una carne», como signo de la unión que formamos en Cristo los hijos de la Iglesia: «porque somos miembros de su cuerpo. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne. Gran misterio es éste en relación con Cristo y con la Iglesia»¹⁵.

⁷ *Supl.*..., q. 42, a.1 ad 3.

⁸ *Supl.*..., q. 42, a. 3 ad 1.

⁹ D. 23. 3. 1.

¹⁰ S. BUENAVENTURA, *Commentaria in IV librum Sententiarum*, dist. XXVII. Cfr. T. RINCÓN, *El matrimonio misterio...*, cit., 306.

¹¹ *Supl.*..., q. 48, a. 2 ad 5.

¹² *Supl.*..., q. 44, a. 3.

¹³ *Inst.*, 1.9.1.

¹⁴ SAN ALBERTO MAGNO, *In IV Sententiarum*, dist. XXVII, art. XIX, Cfr. T. RINCÓN, *El matrimonio misterio...*, cit., 331.

¹⁵ Eph. 5, 28-31.

Desde esa perspectiva podemos comprender cuál es la causa y razón última del orden típico del matrimonio, pues, «si cesara cualquier otra causa en el matrimonio, debería ser celebrado sólo por causa de la dignidad de la realidad significada por él»¹⁶. Es que «por causa del sacramento (...) quiso Dios sancionar el matrimonio»¹⁷. De ahí que «valga más la santidad del sacramento que la fecundidad del vientre»¹⁸. Esta es la causa de que «el matrimonio pueda darse sin la prole, pero nunca sin el sacramento; pues allí donde hay matrimonio, allí también está el sacramento del matrimonio»¹⁹.

En coherencia con su naturaleza sacramental alcanza el matrimonio su eficacia: «Como el agua del bautismo juntamente con la forma verbal no opera inmediatamente la gracia, sino el carácter; así los actos exteriores y las palabras que expresan el consentimiento directamente operan el nexo, que es el sacramento del matrimonio; y este nexo por la fuerza de la institución divina opera dispositivamente la gracia»²⁰. «Los actos exteriores, por los cuales las personas que contraen matrimonio se obligan mutuamente, son el *sacramentum tantum*, pero la gracia dada por Dios a las personas que contraen legítimamente es la *res sacramenti tantum*, y la misma obligación mutua y perpetua de las personas que contraen es el *sacramentum et res*. Pues respecto de los actos exteriores, que son el *sacramentum tantum*, esta obligación es *res et sacramentum*, pero respecto de la gracia, que causa, es el *sacramentum*»²¹.

Como en los otros sacramentos, «en el matrimonio hay algo permanente, y esto es el vínculo, por el cual están ligados el varón y la mujer, por más que externamente estén separados; y hay algo transeúnte, como la unión primeramente hecha por la palabra exterior y ambas son unión»²². Por eso, «aunque en el sacramento del matrimonio no encontremos sino el consentimiento de los contrayentes, ese mismo acto es como el *opus operatum*»²³.

¹⁶ BRUNO EL CARTUJANO, *In Epistolam ad Ephesios*, V, PL. 153, 346.

¹⁷ HUGO DE SAN VÍCTOR, *De Beatae Mariae virginitate*, cap. IV, PL. 176, 876.

¹⁸ GUILLERMO PORRETANO, *Commentarius porretanus in I Cor.*, ed. A. LANDGRAF, *Studi e Texti* 117. Cfr. T. RINCÓN, *El matrimonio misterio y signo...*, cit., 194.

¹⁹ *Conjugium est secundum Isidorum*, ed. F. BLIEMETZRIEDER, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* III (1931) 277.

²⁰ *Supl.* q. 42, a. 3 ad 2.

²¹ TOMÁS DE ARGENTINA, *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, lib. IV, q. I, art. I, Genovae 1585, fol. 151v^o. Este texto reitera la doctrina expuesta por SANTO TOMÁS, *Supl...*, q. 42, a. 1 ad 5, expresada por muchos autores posteriores.

²² SAN BUENAVENTURA, *Commentaria in IV librum Sententiarum*, dist. XXVII, a. 1, q. I. Cfr. T. RINCÓN, *El matrimonio misterio...*, cit., 306.

²³ PEDRO DE LEDESMA, *De magno matrimonii sacramento*, q. XLII, art. II, Salmanticae 1592, 33.

Pero el que sea el consentimiento la causa eficiente de la *coniunctio sacramentalis* no puede llevarnos a concluir que resida en el consentimiento la esencia del matrimonio, pues «en el matrimonio hay que considerar tres cosas. Primero, su esencia, que es unión. Y según esto es llamado conyugio. Segundo su causa, que es la *desponsatio* (...). En tercer lugar, su efecto que es la prole»²⁴. Aunque pueda decirse que el consentimiento es de la *sustancia* del matrimonio, por su necesidad para que exista la unión matrimonial, sin embargo, «el matrimonio no es el mismo consentimiento, sino cierta unión de los ordenados a un fin, hecha por el consentimiento»²⁵.

Y, si la doctrina paulina es la base de la teología sacramentaria del matrimonio, también es el valor clave para el Derecho clásico de la Iglesia en su coherente articulación del sistema matrimonial: hay dos factores del matrimonio, el consentimiento de los espíritus y la unión de los cuerpos, el primero significa la unión de caridad que en espíritu une al alma santa con Dios; el segundo designa la conformidad que existe en la carne entre Cristo y la Iglesia. Por consiguiente, aquel matrimonio que no ha sido consumado por la unión de los cuerpos no significa la unión de Cristo con la Iglesia por la encarnación²⁶. De ahí que el matrimonio no consumado pueda ser disuelto, si uno de ellos hace profesión religiosa, pues lo que dice el Señor (Mt 5, 32), «lo que Dios ha unido no lo separe el hombre», se ha de entender del matrimonio consumado²⁷.

Sin embargo, la referida herencia sacramental no fue recibida por Lutero, quien negó que la Escritura aporte dato alguno sobre la significación sacramental del matrimonio, ni siquiera en Ef 5, 22-33, cuyo contenido sólo haría referencia al misterio de la unión de Cristo con la Iglesia²⁸. Sólo cabría ver en el matrimonio una figura o alegoría de realidades invisibles²⁹. Y, en ese mismo sentido, dice Calvino que el matrimonio es una simple semejanza del misterio de Cristo unido a la Iglesia, sin que esté influido por ella³⁰. Estaríamos, pues, en la misma situación del Antiguo Testamento, en que los profetas ilustraron, con el amor matrimonial, el amor de Dios por su pue-

²⁴ SANTO TOMÁS, *Supl.*, cit., q. 44, a. 2.

²⁵ *Ibidem*, q. 45, a. 1, ad 2.

²⁶ X, I, XXI, 5. Ed. AE. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici*, II, Lipsiae 1881-New Jersey 2000, 147-148.

²⁷ X, III, XXXII, 7, *Ibidem*, 580-581.

²⁸ MARTÍN LUTERO, *De captivitate Babilonica Ecclesiae, De matrimonio*, en *Martin Luthers werke*, Weimar 1888, vol. VI, 552.

²⁹ *Ibidem*, 550.

³⁰ JUAN CALVINO, *Institution de la Religion Chretienne*, lib. IV, Paris 1961, 501.

blo; pero sin presentar ningún aspecto del matrimonio que fuera conformado o reordenado por una supuesta configuración respecto del amor esponsalicio de Dios a su pueblo. Pero esa reordenación, conformada por el misterio de Cristo Esposo de la Iglesia, es precisamente la entraña de la enseñanza de San Pablo, después de que Cristo (Mt 19, 4-6) restableciera el orden divino del matrimonio del principio de la humanidad promulgado en Génesis 2, 24.

1.2. *Las llamadas a la fiel recepción de lo contenido en la Escritura*

Ante la oposición de Lutero a que San Pablo haga incidir sobre el matrimonio aspecto alguno de las manifestaciones amorosas de Cristo a su esposa, son muy ilustrativas las observaciones hechas por la primera generación de teólogos católicos que entraron en diálogo doctrinal con él: la pretensión de San Pablo en Ef 5, 22-33 es «instruir a los cónyuges para que sepan cómo han de vivir en dilección y, para moverlos más, les da a conocer la magnífica significación que tiene el matrimonio en Cristo y en la Iglesia, y que, por ello, han de procurar conformarse más a esta significación»³¹. El Apóstol abunda en expresiones relativas a la «conducta de la esposa con su marido, con qué afecto debe guardarle docilidad, de manera que la esposa venere a Cristo en su marido, del cual es tipo y representación, y debe servirle como a Cristo el Señor y no como si sólo fuera su dueño ateniéndose únicamente a las leyes maritales que dicta la naturaleza. Y lo mismo el marido contemple a la Iglesia en su mujer, para que la ame con afecto semejante al que tiene Cristo a su Iglesia, de la cual es ella tipo, dispuesto a morir por ella, si lo exige la situación: como Cristo amó a su Iglesia y se entregó por ella, lavándola con el lavatorio y la palabra de la vida»³².

Desde esa conformación del orden relacional de los esposos por el misterio de Cristo y su Iglesia, se puede decir que «éste es el misterio: que la unión de la mujer con el varón, como los miembros y la cabeza, es signo de la unión de la Iglesia con Cristo, bajo el cual vive como bajo su cabeza. Y como de esta unión pulula un amor mutuo, sigue diciendo: “varones, amad a vuestras esposas como Cristo amó a su Iglesia” (...). Por tanto, lo mismo que Cristo amó a su Iglesia como la cabeza a su propio cuerpo, así los varones deben amar como a su propio cuerpo a sus esposas. Es más, añade, “quien ama a su mujer se ama

³¹ JUAN ECK, *Homiliarum tomus IV*, Paris 1542, fol. 229.

³² RUARDO TAPPER, *Declaratio articulorum a veneranda Facultate Theologiae Lovaniensis*, art. XVIII, Lugduni 1554, 297-298.

a sí mismo”. Observa con qué énfasis y exageración encomienda la unión del varón y la mujer como sacramento de la unión de Cristo con la Iglesia»³³.

Si los referidos aspectos relacionales del varón y la mujer tienen su sentido en su conformación por el orden relacional existente entre Cristo y su Iglesia, es porque el propio orden institucional del matrimonio está divinamente dispuesto en función significativa del misterio de Cristo desposado con su Iglesia. Por eso, «el Apóstol, con el fin de mostrar con mayor evidencia que pertenece a la unión de Cristo con la Iglesia el sacramento de la unión de Adán con Eva, transcribió las mismas palabras que, en Gn 2, 24, dijo Adán: “Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne”. Para concluir el Apóstol: “Este es un sacramento grande en relación con Cristo y la Iglesia”»³⁴. Y, «para que nadie piense que el Apóstol pretendía sólo exhortar con semejanzas, añade que es verdadera realidad y verdadero sacramento, por ello transcribe las palabras que dijo Adán a la misma Eva en el paraíso y ley conyugal primera, “por eso dejará el hombre a su padre y a su madre...”, y concluye diciendo: “Este es un sacramento grande”»³⁵.

«Así enseña el Apóstol, confirman todos los santos doctores y demuestra la misma realidad que aquellas palabras de Adán tienen su futuro sentido en Cristo y en la Iglesia (...), de manera que, o se afirma que no se refieren al matrimonio, del cual está tratando y hablando el Apóstol, o el mismo matrimonio era instituido como signo idóneo de la referida unión por el mismo Dios, cuyo Espíritu hablaba por la boca de Adán»³⁶. Así, «cuando leemos que estas palabras fueron dichas por Adán en sentido profético y como provenientes de Dios mismo, debemos reconocer que, en la institución del matrimonio, Dios actuó, no sólo como autor de la naturaleza estableciendo un vínculo, sino que obró sobre la naturaleza común, como autor de la gracia y para obrar algo más eficaz. Porque esto mismo lo pone de relieve Cristo, al decir, en Mt. 19, 6: “Lo que Dios ha unido no lo separe el hombre”»³⁷.

³³ DOMINGO SOTO, *Commentarium in IV Sententiarum*, dist. 26, q. II, art. 1, Salmanticae 1560, t. II, 86. Expresiones semejantes en ENRIQUE VIII DE INGLATERRA, *Assertio septem sacramentorum, De sacramento matrimonii*, Lugduni 1561, 96-97; ALFONSO DE CASTRO, *Adversus haereses*, lib. XI, verb. *Nuptiae*, Matriti 1773, 346-347; PEDRO DE LEDESMA, *De magno matrimonii sacramento*, q. 42, art. I, Salmanticae 1592, 29; ROBERTO BELARMINO, *De controversiis christianaefidei*, III. *De matrimonii sacramento*, cap. I, Coloniae Agripae 1615, 497.

³⁴ ENRIQUE VIII DE INGLATERRA, *Assertio...*, cit., 96.

³⁵ JUAN ECK, *Homiliarum*, fol 228v.

³⁶ ENRIQUE VIII DE INGLATERRA, *Assertio...*, cit., 97-98.

³⁷ PEDRO DE SOTO, *De institutione sacerdotum, De matrimonio*, lec. I, Lugduni 1586, fol 274v.

De nada sirve alegar, como Lutero, que el texto paulino emplea la palabra *misterio* grande y no *sacramento* grande, pues «todo sacramento es misterio por tener una significación oculta y recóndita, y por eso el traductor utilizó con acierto el término *sacramento* en referencia a la voz griega *misterio* (...), porque Pablo habla de la unión del varón y la mujer, en común y específicamente, y también de la unión de los primeros padres en el paraíso, de ahí que Pablo diga: “este es un sacramento grande”; y como esta unión significa la unión de Cristo con la Iglesia, añade el Apóstol: “yo lo digo en relación con Cristo y con la Iglesia”; no que la unión de Cristo con la Iglesia sea el sacramento, sino la realidad significada por el sacramento; lo que se dice para explicar la naturaleza del sacramento. Porque no podía explicar la especie de este sacramento y del signo en particular, sin explicar la realidad significada a la que se ordena»³⁸. «Es verdad que San Pablo colige la sublime dignidad del matrimonio de su eminente significación en Cristo y en la Iglesia; pero no se debe privar por esto al matrimonio de su dignidad sacramental, como si dijeras que el Sacramento del Altar es un sacramento grande, pero lo digo en Cristo o en su cuerpo místico. ¿Quién podría entender esto de modo imprudente y temerario como una negación de que el Sacramento del Altar es un sacramento?»³⁹.

¿En qué medida es posible deducir del texto de San Pablo que el matrimonio es sacramento de la Nueva Ley? «En este sentido el Apóstol (refiriéndose al matrimonio de Adán) dice: este es un misterio y figura de la unión futura de Cristo con la Iglesia, pero después de que en la cruz brotaron los sacramentos nuevos y, consiguientemente, fue formada la Iglesia de su costado, como Eva del de Adán, Él mismo dio al vínculo conyugal la fuerza de sacramento»⁴⁰. Lo cual no puede llevar a ignorar que «también en el Antiguo Testamento se le podía considerar sacramento de la antigua alianza, como los diarios sacrificios, la ofrenda del incienso, las oblaciones de los primogénitos, los diezmos, la circuncisión etc. Pero como en los demás sacramentos, la ley de la gracia supera a la vieja ley mosaica, y por virtud del sacramento el matrimonio de los cristianos produce ahora una gracia más abundante, porque Cristo con su autoridad renovó la ley del matrimonio respecto de la ley de Moisés, en dos momentos diferentes: el primero en Mt 19, 4-6, cuando dijo: “¿No habéis leído que Quien hizo al hombre al principio, los hizo varón y mujer, y dijo: Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer y serán dos en una carne?”. La otra confirmación es en Mt 19, 6,

³⁸ PEDRO DE LEDESMA, *De magno matrimonii...*, cit., 30.

³⁹ JUAN ECK, *Homiliarum...*, cit., fol. 229.

⁴⁰ DOMINGO SOTO, *Commentarium...*, cit., 88.

cuando añadió: “Por tanto ya no son dos sino una sola carne”. Así que es patente que el Señor cambió a mejor el matrimonio en la Nueva Ley, porque también dice en Mt 19, 6: “A los que Dios ha unido no los separe el hombre”»⁴¹. Por eso «este sacramento es peculiar de la Nueva Ley, porque en ella es aprobado y reducido a su origen primero. Y por ello en ese lugar de San Mateo podemos decir que fue instituido o mejor confirmado en la Iglesia. Porque la presencia del Señor en las nupcias también es su aprobación»⁴².

En todo caso, se ha de tener en cuenta que esta reordenación del matrimonio la hace Cristo retomando el orden matrimonial «del principio» (Mc 10, 6), que es también reiterado por San Pablo en Ef 5, 31, al dar razón de su significación sacramental. De ahí la necesidad de precisar que «el matrimonio después de la institución de Cristo significa lo mismo que significaba en el paraíso, pero no lo significa del mismo modo, y este diverso modo de significar causa una diversidad específica en el mismo signo en su razón de signo (...), porque en el paraíso era sólo signo especulativo y significaba de modo especulativo, pero después de la institución y elevación de Cristo a su ser sacramental tiene razón de signo práctico, que causa lo que significa (...). En el paraíso significaba la unión del Verbo con la humanidad y de Cristo con la Iglesia como realidad futura, pero después de la institución de Cristo, en su razón de sacramento, significa esas realidades como presentes, como ya hechas, por lo que, así como difieren los sacramentos de la Nueva y la Antigua Ley, específicamente en su razón de signos, en cuanto significan a Cristo futuro o presente, así también el matrimonio en el paraíso y después de la institución de Cristo difieren específicamente»⁴³.

No se comprendería bien el sentido sacramental del matrimonio cristiano sin tener en cuenta que «los siete sacramentos no significan sólo lo que hacen, sino también aquello por lo que tienen fuerza para su eficacia»⁴⁴. Así el bautismo, no significa sólo la limpieza interior, sino también la muerte de Cristo de la que recibe su eficacia (cf. Rom 6, 2-11), de igual modo el sacramento del matrimonio no significa sólo la unión de las almas que se hace por la gracia, sino también la unión de Cristo con la Iglesia»⁴⁵, de la que toma su eficacia santificante. Y ésta la expone así San Roberto Belarmino: «La unión que significa y efectúa el sacramento del matrimonio, no es sólo la unión de los cuer-

⁴¹ JUAN ECK, *Homiliarum...*, cit., fol. 227.

⁴² PEDRO DE SOTO, *De institutione...*, cit., fol. 278v.

⁴³ PEDRO DE LEDESMA, *De magno matrimonii...*, cit., 55-56.

⁴⁴ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa theologica*, III, q. 60, art. 3.

⁴⁵ PEDRO DE LEDESMA, *De magno matrimonii...*, cit., q. 42, art. III, 79.

pos, sino también de las almas, y no cualquiera, sino por la verdadera y divina caridad, de manera que la mujer se una a su marido como la Iglesia a Cristo; y el varón a la mujer, como Cristo a su Iglesia: por tanto es unión que consagra y santifica a las almas, a no ser que se ponga algún óbice. Todo lo cual no es significado naturalmente, ni se puede conocer sino a la luz de la fe. Por lo cual el matrimonio de los cristianos, significa por el beneplácito de la institución divina como los demás sacramentos»⁴⁶.

Respecto de esa gracia de unión que causa el sacramento del matrimonio, es de notar que, «si bien todos los sacramentos significan la gracia que une al hombre con Dios, no todos significan esa gracia a modo de unión (...) sino a modo de generación, de ablución etc.: pero es propio del matrimonio significar la misma gracia a modo de unión, porque así como el contrato natural causa un vínculo que conecta a los cónyuges entre sí, así la gracia que se significa prácticamente por el sacramento del matrimonio es significada como cierto vínculo que une a los cónyuges entre sí»⁴⁷.

De ahí se deriva también «que son mucho más sublimes las realidades para las que los cónyuges se asocian: otra dilección, otros deberes mutuos, otro y más sublime fin pretendido, tanto para los cónyuges, como para la prole que se ha de generar y educar para Cristo el Señor y para el fin de la bienaventuranza suprema. Y como todo esto excede los fines de la naturaleza, y no puede hacerse sin la gracia y Dios no se aleja de las necesidades de los hombres, por eso Dios confiere esta gracia a quienes están unidos en matrimonio, con tal de que no pongan obstáculo»⁴⁸.

También proyecta su eficacia el sacramento sobre la unidad del matrimonio, pues «por razón del sacramento significa esencialmente la unión de un solo Cristo con una sola Iglesia»⁴⁹, lo cual «es intención primera y precepto primero de Cristo al instituir este sacramento»⁵⁰. Lo mismo hay que decir de la indisolubilidad, pues «la principal causa de su firmeza e indisolubilidad es su razón de sacramento. Esto es, la estrechísima unión entre el varón y la mujer está toda destinada y ordenada para ser un signo apto y sagrado para designar la santísima unión de Cristo y el varón y de la Iglesia y la esposa; y de lo significado desde esta perspectiva adquiere la unión marital la máxima indisolubilidad»⁵¹.

⁴⁶ ROBERTO BELARMINO, *De controversiis...*, cit., III. *De matrimonii sacramento*, cap. V, 506.

⁴⁷ PEDRO DE LEDESMA, *De magno matrimonii...*, cit., q. 42, art. I, 56.

⁴⁸ RUARDO TAPPER, *Declaratio...*, cit., art. XVIII, 298.

⁴⁹ PEDRO DE LEDESMA, *De magno matrimonii...*, cit., q. 42, art. III, 79-80.

⁵⁰ *Ibidem*, q. 55, art. II, 653.

⁵¹ *Ibidem*, q. 67, art. I, 675.

1.3. *La visión secularizada del matrimonio por parte de algunos autores católicos*

En su oposición a la sacramentalidad del matrimonio, había dicho Lutero que, «existiendo el matrimonio desde el inicio del mundo y permaneciendo entre los infieles, no hay razón alguna para llamarlo sacramento de la nueva ley y de sola la Iglesia. No eran menos santos los matrimonios de los padres (del antiguo testamento) que los nuestros, ni menos verdaderos los de los infieles que los de los fieles y, sin embargo, no ven en ellos sacramentos»⁵². Estamos ante una completa equiparación del matrimonio judío, cristiano y pagano, coincidentes, según Lutero, en no ser ninguno sacramento, porque se ignora todo dato de la Revelación relativo al matrimonio.

Es ésta una tesis que ningún cristiano había defendido antes, pues la restauración del matrimonio que hace Cristo lleva consigo una abierta diferencia del matrimonio cristiano respecto del regulado en la ley judía, según hemos visto ya. Por eso tampoco cabe una equiparación del matrimonio cristiano y el de infieles. Sin embargo, habiendo restaurado Cristo el orden matrimonial establecido al principio de la humanidad y habiendo asentado San Pablo sobre ese orden matrimonial originario su significación en relación con Cristo y con la Iglesia, se comprende que Inocencio III afirmara que el sacramento del matrimonio existe entre fieles e infieles⁵³ y que el matrimonio de éstos fuera considerado *quasi semisacramentum*⁵⁴, *signum habituale*⁵⁵ o *sacramentum materialiter*⁵⁶. Lo cual no implicaba atribuirle la firmeza indisoluble del matrimonio cristiano, considerada como *bonum sacramenti*, porque, dependiendo el matrimonio de infieles de sus respectivas costumbres y leyes, tiene unas evidentes limitaciones, reconocidas por San Pablo al declarar⁵⁷ que, si un infiel casado con un cristiano se separa de él, éste queda libre del matrimonio anterior.

Esa equiparación entre el matrimonio de los infieles y de los cristianos viene derivada de atribuir al concepto *contractus naturalis* «como el contrato de compra-venta, de arriendo y alquiler y de otros así, que no precisan una

⁵² MARTÍN LUTERO, *De captivitate...*, cit., 550.

⁵³ X, IV, XIX, 8. Ed. FRIEDBERG, II, col. 723.

⁵⁴ JUAN ECK, *Homiliarum...*, cit., fol. 225.

⁵⁵ PEDRO DE LA PALU, *Lucubrationum opus in IV Sententiarum*, dist. 26, q. 4, n. 25, Salmanticae 1552, 329.

⁵⁶ MIGUEL PALACIOS, *Disputationes theologicae in IV Sententiarum*, disp. 26, Salamanticae 1577, 556.

⁵⁷ I Cor 7, 15.

institución divina en su ser»⁵⁸ el valor de clave suficientemente comprensiva del orden matrimonial. La evidente insuficiencia de ese planteamiento para justificar la indisolubilidad del matrimonio, le hace decir a Nicolás de Tudeschi (El Panormitano) que «el matrimonio, como contrato, en cuanto realidad no sacramental, puede ser disuelto»⁵⁹. Esto no obstante, otros autores ven el contrato como la categoría expresiva del orden divino del matrimonio «en el estado de la ley natural y de la escrita»⁶⁰.

Tal es la confianza que algunos teólogos católicos del siglo XVI depositaron en el contrato, como clave comprensiva del matrimonio, que se presentó una visión del sacramento subsumido en la figura del contrato: «El sacramento del matrimonio presupone el contrato por el que mutuamente se entrega el poder sobre los cuerpos; deriva de ahí que todo lo que impide el contrato impida consecuentemente el sacramento»⁶¹. Como se ve, se está presuponiendo que el concepto contrato contiene el verdadero ser del matrimonio, cuyo reconocimiento sería compartido por todos al margen de su sacramentalidad, por lo que llega a decir Melchor Cano que «el matrimonio por las solas palabras del varón y la mujer es contraído de modo profano y civilmente»⁶².

Esta subsunción del sacramento en el contrato nos permite comprender por qué se llega a pensar que el contrato «civil» específicamente diferenciado del régimen canónico es la forma propia del matrimonio que encontramos en Gn 2, 23-24: «El matrimonio existió desde el origen del mundo y existe ahora entre los infieles como un contrato civil y como oficio de la naturaleza»⁶³. De ahí que no le va bien al matrimonio la definición de sacramento que propone Cano: «Estoy persuadido de que los sacramentos propiamente dichos son ceremonias sagradas de realidades sagradas de la religión por ser usos pertenecientes a la religión con que damos culto a Dios»⁶⁴.

Despojado así el matrimonio cristiano de su valor sacramental, se equipara al de los infieles y, lo mismo que éste, como contrato «civil», puede ser considerado indisoluble «aunque no representa verdaderamente la unión de

⁵⁸ ADRIANO DE UTRECH, *Quaestiones in quartum Sententiarum*, Lugduni 1547, fol. 388 vº.

⁵⁹ NICOLÁS DE TUDESCHIS, *Commentaria super Decretalium*, lib. III, rub. *De conversiones conjugatorum, Ex publico*, n. 13, Lugduni 1531, fol. 167 vº.

⁶⁰ PEDRO TARTARET, *In quattuor libros Sententiarum*, lib. IV, dist. XXXI, Venetiis 1583, 357.

⁶¹ SANTIAGO LÁTOMO, *De substantia et natura sacramenti matrimonii*, en *Opoera Omnia*, Lovanii 1550, fol. 195 vº.

⁶² MELCHOR CANO, *De locis theologicis*, lib. VIII, cap. V, en *Opera*, Matriri 1776, tm. I, 506.

⁶³ *Ibidem*, cap. V, 503.

⁶⁴ *Ibidem*.

Cristo con la Iglesia»⁶⁵. Es decir, que «el matrimonio de infieles, que propiamente no es sacramento, es indisoluble»⁶⁶.

Esta atribución, en exclusiva, al contrato «civil» de los diferentes aspectos del orden divino del matrimonio, considerado tradicionalmente como sacramento, hasta el vaciamiento de la sacramentalidad, se consume en este pensamiento de Salmerón: «Antes de que fuera sacramento, esto es signo de la unión inseparable, era necesario que fuera inseparable para poder ser signo conveniente de la indisoluble unión de Cristo con la Iglesia»⁶⁷. Es decir, que la significación sacramental y la indisolubilidad del matrimonio derivan más propiamente del contrato «civil» que del sacramento del matrimonio. Se explica así que el apego a la figura contractual lleve incluso al menosprecio de la novedad cristiana del matrimonio sacramento de la Nueva Ley, uno e indisoluble⁶⁸, pues se llega a pensar que la insistencia en la novedad cristiana es desagradable: «Pero en ese planteamiento dice Gabriel Vázquez se dicen algunas cosas que a mí me desagradan no poco: en primer lugar porque no dudan en poner la perpetuidad del vínculo conyugal en la voluntad de Dios que lo instituye para ser signo de la unión de Cristo con la Iglesia, y no en la naturaleza del matrimonio, y no dudan en reducir su derecho natural, porque al decir que el matrimonio de los infieles no es signo de esta unión, se ven obligados a decir que el matrimonio de infieles de sí mismo es disoluble. Lo cual es falso, de otro modo no obligaría Inocencio III⁶⁹ a los infieles que se convierten a permanecer con la primera mujer»⁷⁰.

Al expresarse en estos términos, Vázquez es consciente de que su opinión es contraria a toda la tradición doctrinal, de ahí que su exposición de la sacramentalidad del matrimonio consiste en una larga serie de reproches a San Agustín y tantos autores, que han percibido el sentido divino del matrimonio desde las enseñanzas de San Pablo en Ef 5, 22-33. En contra de ellos, entiende G. Vázquez que la doctrina de San Pablo no supone que el vínculo del matrimonio tenga implicaciones de orden sobrenatural o participe de la relación esponsalicia de Cristo con su Iglesia. El *sacramentum magnum* de que habla

⁶⁵ ALFONSO DE CASTRO, *Adversus...*, cit., 348.

⁶⁶ ALFONSO SALMERÓN, *Commentarii in Evangelicam historiam et Acta Apostolorum*, t. VIII, tract. 47, Matrirti 1600, 468.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ GABRIEL VÁZQUEZ, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Sti. Thomae tomus quartus*, tract. *De matrimonio*, disp. II, cap. VII, Compluti 1615, 492.

⁶⁹ X, IV, XIX, 8. Ed. FRIEDBERG, II, col. 723.

⁷⁰ GABRIEL VÁZQUEZ, *Commentariorum...*, cit., cap. VII, 492.

San Pablo, sería extrínseco al matrimonio, porque, aun significando la unión de Cristo con la Iglesia, debe reconocerse que «San Pablo no llama sacramento grande al matrimonio del varón y la mujer, en cuanto es matrimonio entre los hombres»⁷¹. Estamos ante una afirmación en que resuenan modos de decir de Lutero y Calvino, pero se aparta Vázquez de ellos reconociendo que es sacramento el matrimonio por ser signo que causa la gracia⁷². Lo que, como católico, debe reconocer.

Llegados a este punto, podría parecer que G. Vázquez habría logrado exponer una visión del sacramento del matrimonio que, siendo más o menos convincente, llevaría consigo la justificación de su irrelevancia jurídico canónica. Sin embargo, le resulta inevitable referirse el régimen jurídico específico del matrimonio rato o de bautizados y entonces se perciben las graves consecuencias de la irracionalidad de fondo que yace en sus planteamientos. Porque confunde la incidencia del bautismo en la ratificación del matrimonio con una supuesta «profesión de la fe católica por parte de los dos cónyuges, a la que siempre han de estar sujetos, por lo que pueden ser obligados a permanecer unidos y pueden ser obligados a habitar sin ofensa al Creador y, de lo contrario, incluso pueden ser condenados a muerte»⁷³. Lo que deja patente que, respecto de la protección de la indisolubilidad del matrimonio, a G. Vázquez le ofrece más seguridad la fuerza de las monarquías absolutas de su tiempo, garantes de las supuestas exigencias del derecho natural, que la fuerza persuasiva que pueda originar la contemplación del vínculo conyugal como participación operativa del misterio de Cristo Esposo de la Iglesia.

A pesar de la decisión con que G. Vázquez afirma que el derecho natural es la única base del indisoluble vínculo matrimonial, no relaciona ese planteamiento con la naturaleza contractual del matrimonio. Será Basilio Ponce de León, ya en el siglo XVII, quien se manifieste en ese sentido: «Es claro que el matrimonio, en cuanto que es un contrato natural, ha sido instituido sólo por el derecho de la naturaleza y no por voluntad humana o divina. (...) Fácilmente entenderás esta opinión si tienes en cuenta que la institución del matrimonio (...) es la misma razón y sustancia del matrimonio en sí mismo, al cual cada uno tiene derecho y facultad por constitución de la misma naturaleza»⁷⁴. Más que una presentación del orden objetivo del matrimonio percibido desde el derecho natural, estamos ante la justificación de que el ser humano tiene un

⁷¹ Ibidem, cap. VI, 486-487.

⁷² GABRIEL VÁZQUEZ, *Commentariorum...*, cit., cap. IX, 501.

⁷³ Ibidem, cap. VII, 494.

⁷⁴ BASILO PONCE DE LEÓN, *De sacramento matrimonii tractatus*, lib. I, c. 3, Lugduni 1640, 4-5.

derecho nativo al matrimonio, lo que es una novedad doctrinal de indudable interés, que, sin embargo, se presenta como innecesaria alternativa a la institución divina del matrimonio.

Desde esta perspectiva la *coniunctio animorum et corporum* no es vista como efecto sacramental del consentimiento, significante de la unión de caridad de Cristo con su Iglesia, y de la unión en la carne en correlación con la encarnación del Verbo, sino como objeto del contrato matrimonial⁷⁵. Lo cual ineludiblemente sitúa la relación matrimonial en un ámbito mucho más contingente, como es el de los contratos, por más que se piense que estaría protegido por el orden de la naturaleza.

Por otra parte, esa visión del matrimonio, como contrato civil, no puede sintonizar tampoco con la visión del matrimonio que encontramos en los textos civiles del Derecho romano, que no presentan al matrimonio como un *contractus*, sino como una *coniunctio maris et foeminae*⁷⁶ o una *coniunctio viri et mulieris*⁷⁷. Es decir, como un orden religioso establecido que, incluido como está en el *ius civile*, implica una *divini et humani iuris communicatio*⁷⁸, a la que se adhieren los casados. Lo que nos remite a la dimensión religiosa del matrimonio precristiano, que ahora pasamos a ver.

2. LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DEL MATRIMONIO Y LA FAMILIA EN LA ANTIGÜEDAD Y EN EL NUEVO TESTAMENTO

Circunscrita la cuestión de la sacramentalidad o de la secularidad, al matrimonio sólo, en los autores cristianos que acabamos de exponer, no hacían ese planteamiento tan limitado los hombres de la Antigüedad, que veían la dimensión sagrada del matrimonio inscrita en la naturaleza religiosa de la casa y de la familia. Este planteamiento pasó a ser olvidado por la posterior teología sacramentaria y por la doctrina canónica y jurídica, hasta que el Vaticano II comenzó a referirse a la familia como Iglesia doméstica. De ahí que no podamos nosotros limitarnos ahora a considerar sólo la dimensión religiosa del matrimonio, sino abrírnos a la comprensión religiosa de la familia, en la que se inscribe el valor sagrado del matrimonio como hicieron los antiguos.

El valor fundamental que tenía la religión de la casa en el mundo antiguo, para asegurar la supervivencia, protección y formación moral de sus compo-

⁷⁵ Ibidem, lib. II, c. II, 57.

⁷⁶ D. 23, 2, 1.

⁷⁷ Inst. 1, 9, 1.

⁷⁸ D. 23,2, 1.

entes, es un dato destacado por todos los historiadores de la Antigüedad. De ahí que, al referirnos a él ahora, lo haremos rápidamente para mostrar que carece de fundamento una visión del matrimonio, anterior al cristianismo, como realidad alejada del ámbito religioso. Por otra parte, también nos parece necesario destacar las novedades específicamente cristianas, respecto del valor religioso del matrimonio y de la familia, que, precisamente por haber sido escasamente ponderado en su gran riqueza de contenidos, hace más necesaria su presentación como la mejor medicina contra cualquier intento secularizador, que no sólo resulta pernicioso para el matrimonio de los fieles y sus familias, sino también para la captación del sentido paterno-filial de las relaciones existentes al interior de la Trinidad y de otras dimensiones domésticas típicamente características de la existencia cristiana.

2.1. *El oikos (domus) comunidad personal de culto y núcleo básico de la vida moral en el mundo antiguo*

La progresiva secularización del matrimonio y la familia –iniciada, según hemos visto, en el siglo XVI para propiciar después su exclusiva sumisión a la jurisdicción del Estado– ha venido acompañada por el silencio de muchos historiadores del Derecho sobre la significación religiosa de la casa, del matrimonio y de la familia en el mundo greco-romano, como si las disposiciones civiles sobre la *patria potestas*, la sucesión y otras semejantes agotaran toda la realidad del matrimonio y la familia en el mundo antiguo. Tal planteamiento, por ignorar el sentido religioso básico de la casa y del matrimonio en la antigüedad, es siempre lamentable, pero su rectificación es ineludible aquí si queremos percibir la novedad de sentido que da Cristo a las referidas instituciones y su incidencia básica en la implantación primera del cristianismo en la historia.

Una comunidad de personas solidariamente unidas en un mismo culto religioso, como en su día destacó Fustel De Coulanges, es el principio constitutivo de la casa y de la familia en los países todos de la civilización mediterránea⁷⁹. Estaba dirigido ese culto a los *divi parentum*, antepasados pertenecientes a la misma casa, considerados como seres sagrados, buenos, santos y bienaventurados: un dios cada uno de ellos⁸⁰. Eran llamados por los

⁷⁹ FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho, las instituciones de la Grecia y Roma*, Madrid 1931, 47-66.

⁸⁰ HOMERO, *Odisea*, X, 526; EURÍPIDES, *Fenici*, 1321.

En relación con las creencias funerarias de los romanos cf. G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris 1974, 371 y ss.; P. JONRES, *Le usanze funeraire a Roma e nelle province*, en J.

griegos dioses subterráneos⁸¹ y dioses manes por los romanos. Las tumbas de los antepasados eran los templos de estas divinidades, porque se pensaba que, después de la muerte, cada alma unida a su cuerpo permanecía viva en la sepultura, morada subterránea que le convenía para su segunda vida⁸².

Pero, según esas creencias, la vida bienaventurada de los antepasados dependía del culto que debían darles sus descendientes en la comunidad doméstica: en primer término les debían una sepultura, en que el cuerpo fuera recubierto de tierra, y pudiera así permanecer el alma unida al cuerpo. De lo contrario, viviría errante, desgraciada y, convertida en malhechora, atormentaría a los vivos con enfermedades, asolaría sus cosechas o les espantaría con apariciones lúgubres. De ahí que estuvieran atormentados los antiguos por el temor de que, tras la muerte, no se observaran los ritos debidos⁸³. Además, se entendía que el ser que vivía bajo tierra tenía necesidad de alimento: leche, vino, tortas o la carne de un animal sacrificado que, ciertos días del año, se le ofrecían en el altar que había en cada tumba. Si se dejaba de ofrecer a los muertos la comida fúnebre, en seguida saldrían de sus tumbas y, como sombras errantes, se les oiría gemir en las noches silenciosas acusando a los suyos y castigándoles con enfermedades y esterilidad en sus tierras. Por el contrario, el antepasado honrado por sus descendientes era para ellos un dios tutelar⁸⁴.

Al interior de la casa había un altar⁸⁵ en que siempre debía haber un poco de ceniza y carbones encendidos. Era obligación sagrada para el jefe de familia conservar el fuego día y noche. ¡Desgraciada la casa en que se extinguiera! Además el fuego debía conservarse siempre puro: ninguna cosa sucia podía

WACHER (DIR.), *Il mondo di Roma imperiale*, Roma-Bari 1989, 322 y ss.; P. A. FERNÁNDEZ VEGA, *La casa romana*, Madrid 1999, 400-406.

Sobre el influjo de las creencias mágico-animistas de los romanos en su concepción del mundo, del poder y de la vida privada, puede verse P. DE FRANCISCI, *Primordia civitatis*, Roma 1959, 199-322.

⁸¹ Cf. L. BEAUCHET, *Histoire du Droit privé de la republique Athenienne*, vol. I. *Droit de famille*, Amsterdam 1969, 14-17.

⁸² EURÍPIDES, *Alcestes*, 163, IDEM, *Hécuba*, passim; HOMERO, *Ilíada*, XXIII, 221; CICERÓN, *Tusc.*, I, 16; VIRGILIO, *Eneida*, III, 67.

⁸³ HOMERO, *Ilíada*, XXII, 338-344; HORACIO, *Odas*, I, 18, v. 24-36; OVIDIO, *Heroidas*, X, 119-123.

⁸⁴ EURÍPIDES, *Alcestes*, 1004 (1016); PLATÓN, *Leyes*, IX, 926,927; PROFIRIO, *De abstinentia*, II, 37, V; HORACIO, *Odas*, II, 23.

⁸⁵ Cf. D. G. ORR, *Roman domestic religion*, *Aufstieg und Niedergang der Romanischen Welt* 2, 16 (1978) 1570 y ss.; J. GULLÉN, *Urbus Roma*, III, Salamanca 1988, 68 y ss.; R. SCHILLING, *Genius et ange*, AA. VV., *Rites, cultes, diex de Rome*, Paris 1979, 419 y ss.; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris 1974; P. A. FERNÁNDEZ VEGA, *La casa...*, cit., 407-410.

caer en él ni acto alguno culpable podía hacerse en su presencia. Veían en el fuego algo divino; se le adoraba y se le rendía un culto verdadero: se le ofrecían flores, frutos, incienso, vino⁸⁶. Se le pedía protección por considerarlo poderoso y la providencia de la casa⁸⁷. La comida era el acto religioso por excelencia. El dios presidía. El era quien había cocido el pan y preparado los alimentos⁸⁸. Se explica así que la antigua lengua griega tuviera una palabra muy significativa para designar una familia: *epistion: lo que está cerca del hogar*. La casa era una comunidad de personas cuya religión común les permitía invocar al mismo hogar y ofrecer la comida fúnebre a los mismos antepasados⁸⁹.

Un principio básico regulaba las prácticas todas de la religión de la casa: nadie ajeno a la casa podía adorar a sus propios dioses familiares⁹⁰. Cada familia sólo podía rendir culto a quienes le pertenecían por la sangre. Lo mismo los funerales y las comidas fúnebres: sólo podían y debían celebrarse por los parientes más próximos, pues el muerto sólo aceptaba la ofrenda de su descendencia, y la presencia de un extraño turbaba el reposo de los manes. Faltar a este deber por parte de los hijos era impiedad, y cumplirlo bien hacía que el antepasado se convirtiera en dios protector. Entre los vivos y los muertos de cada familia había un intercambio perpetuo de buenos oficios. De ahí la desgracia de no tener hijos⁹¹. Cada casa tenía sus muertos muy cercanos, uno al lado del otro, y allí se celebraban las ceremonias y los aniversarios. En la época más arcaica se enterraban en el centro de la casa, no lejos de la puerta⁹². Permanecían así como guía y sostén de los suyos.

La religión doméstica permanecía encerrada en los muros de la casa, no era pública, todas sus ceremonias eran familiares⁹³. El hogar jamás se colocaba

⁸⁶ OVIDIO, A. A., 1, 637; HORACIO, *Odas*, XXIII, 2, 3, 4.

⁸⁷ Los dioses penates se asocian en primera instancia con la subsistencia y el abastecimiento del hogar. Cf. P. BOYANCÉ, *Les Pénates et l'ancienne religion romaine*, Revue d'Études Anciennes 54 (1952) 109 y ss.; A. DUBOURDIEU, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Roma 1989; P. A. FERNÁNDEZ VEGA, *La casa...*, cit., 386-387.

⁸⁸ OVIDIO, *Fast.*, VI, 315.

⁸⁹ HERODOTO, V, 73; PLUTARCO, *Rómulo*, 9.

⁹⁰ PLUTARCO, *Solón*, 21; CICERÓN, *De legibus*, II, 2.

⁹¹ LUCIANO, *De luctu*.

⁹² EURÍPIDES, *Helena*, 1163-1168.

⁹³ CICERÓN, *De nat. Deor.*, II, 27; IDEM, *De arusp. Resp.*, 17.

Esa era la diferencia básica entre la religión doméstica y la pública, que era el culto de la ciudad y del Estado y en gran medida procedía de la privada.

Las principales divinidades familiares eran los *Penates* y los *Lares*, a los que los romanos añadían el *Genius* del *pater familias*. Los *Penates*, que también se encuentran en Grecia bajo la

fuera de la casa ni cerca de la puerta exterior, donde pudiera ser visto por extraños. A estos dioses –hogar, lares, manes– se les llamó dioses ocultos o del interior *sacrificia occulta*. Era indispensable el secreto, hasta mancharse sólo por la mirada de un extraño. Cada familia tenía completa independencia en las reglas de la religión doméstica. No existía otro sacerdote que el padre de familia⁹⁴, sin jerarquía alguna en ese sacerdocio. El pontífice de Roma o el arconte de Atenas podían informarse de si el *pater familias* observaba los ritos religiosos pero no tenía derecho a ordenar la menor modificación⁹⁵. Cada casa tenía sus ceremonias, sus fiestas particulares, sus fórmulas de oración y sus himnos. Sólo el padre, único pontífice e interprete de su religión, podía enseñarla a su hijo. Sus ritos todos eran patrimonio, propiedad sagrada, de la casa, que no compartía con nadie. No radicaba en los templos la religión doméstica, cada casa tenía sus dioses que a ella sola protegían⁹⁶.

Es de notar, por otra parte, el influjo básico de estas creencias sobre la vida moral de los griegos y romanos. Una moral exclusivamente doméstica, como la religión. No mostrando el valor de los ajenos al hogar como hermanos, sino como extraños que no pueden participar de los actos de culto de la propia casa, el horizonte de la moral no rebasaba el círculo estrecho de la propia familia. En ella el hombre veía cerca de sí a la divinidad como testigo que no le abandonaba y juez que castigaba las acciones culpables. *Casto* era denominado el hogar, porque ningún acto material o moralmente impuro podía hacerse en su presencia ni podía acercarse a su propio hogar el hombre que se sintiera impuro. Para quien hubiera derramado sangre ya no había sacrificio permitido, ni libación, ni oración, ni comida sagrada. Daba lo mismo que la muerte hubiera sido voluntaria o premeditada: el culpable había de purificarse con una ceremonia expiatoria.

La religión doméstica hacía obligatorio el matrimonio y consideraba al celibato como un crimen, porque la religión cifraba en la continuidad de la familia el primero y más santo de los deberes⁹⁷, pues, sin hijos, su religión desaparecía de la tierra, su hogar se apagaba y toda la serie de sus muertos caía en

forma de *Ktesios*, eran originariamente los dioses protectores de la despensa (*penus*). Los *Lares* eran los dioses tutelares de la casa

⁹⁴ Cf. J. SCHEID, *El sacerdote*, en A. GIARDINA (ED.), *El hombre romano*, Madrid 1991, 75 y ss.

⁹⁵ VARRÓN, *De ling. Lat.*, VII, 88.

⁹⁶ Abundantes referencias a la divinidades domésticas pueden encontrarse en los escritos latinos de los primeros siglos: TERTULIANO, *De idolatria*, 16, 1-17,1; SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 4, 11; 6, 9; 7, 2-3.

⁹⁷ Cf. L. BEAUCHET, *Histoire du Droit...*, cit., vol. I, 34-35.

el olvido y la eterna miseria. En esa misma línea velaba la religión doméstica por la pureza de la familia hasta considerar al adulterio la más grave falta, por quebrantar la regla primera del culto y de la sepultura: el legítimo nacimiento que contrastaba con la impiedad del adulterino, al romper la serie de los descendientes, extinguir la familia y despojar a los antepasados de la felicidad divina. De ahí que en Grecia y en Roma el padre tenía el derecho de rechazar al hijo recién nacido⁹⁸, que en Atenas se permitiera al marido matar a su mujer adúltera, que en Roma la pudiera juzgar y condenar a muerte, y que estuviera obligado, al menos, a repudiarla⁹⁹.

A partir del valor otorgado a la continuidad y la pureza de la familia, se comprende también que la *mater familias* tenía una vocación propia en el culto del hogar: sólo ella podía darle continuidad por ser la única vía a la legítima descendencia. Se explica así que el Digesto considere a la madre como «principio y fin de la familia», pues sólo a través de la matrona se incorporan los hijos al culto del hogar y de la sepultura. Por eso, donde ella no está, es incompleto el culto doméstico¹⁰⁰ y, entre los romanos era tan necesaria la presencia de la esposa en el sacrificio, que el sacerdote de la casa perdía su sacerdocio en cuanto quedara viudo. A esta participación en el sacerdocio se debe la veneración de las matronas en la sociedad romana y que, en paridad con la dignidad de su marido, le correspondiera el título de *mater familias*. Se explica así la fórmula que salía de labios de la mujer en el casamiento romano: «*Ubi tu Caius, ego Caia*», pues, si no era la mujer igual a su marido en autoridad, lo era en dignidad. También desempeñaba el hijo un papel propio en el culto doméstico, tan necesario, que, ciertos días del calendario romano, el hogar sin hijos estaba obligado a aceptar ficticiamente a uno para que pudieran celebrarse los ritos.

Entre las virtudes domésticas, tenía particular importancia la *pietas*: la obediencia del hijo a su padre y el amor que tributaba a su madre eran manifestaciones de la *pietas erga parentes*. A su vez, la solicitud del padre por sus hijos y la ternura de la madre hacia ellos eran formas propias de la *pietas erga liberos*. No eran sólo manifestaciones de simple nivel humano, porque todo era divino en la familia: el sentimiento del deber, el afecto natural, la religio-

⁹⁸ El ingreso en la familia se realizaba a través de un rito religioso. Según la costumbre romana, el niño era colocado nada más nacer en el suelo, de donde era levantado por su padre en señal de aceptación, aunque el rito religioso de incorporación a la familia tenía lugar algunos días después.

⁹⁹ Cf. DE COULANGES, F., *La ciudad...*, cit., 132.

¹⁰⁰ Cf. L. BEAUCHET, *Historie du Droit...*, cit., I, 35-39.

sidad, todo se confundía, formando una misma cosa con un mismo nombre: la *pietas*. El amor a la casa se incluía, por eso, entre las virtudes y estaba radicado profundamente en las almas¹⁰¹.

Para los antiguos, su principal divinidad, su providencia, lo que individualmente les protegía, escuchaba sus oraciones y atendía sus votos, estaba en el interior de sus casas. Fuera de la mansión, el hombre ya no sentía al dios; y el del vecino le era hostil. Esas creencias permearon el sentido de la moralidad de los antiguos y dieron a las familias unos fuertes vínculos de amor y respeto mutuo, que nutrían el amor a la casa, morada fija y duradera, recibida de sus abuelos y legada a sus hijos como un santuario.

2.2. *La casa de Dios, en que Cristo ha sido constituido como Hijo, verdadera descendencia de la casa de Abrahán fundada sobre el matrimonio*

Como en Grecia y en Roma, la casa hebrea estaba cargada de un profundo sentido religioso; pero, siendo la religión de Israel diferente de la religión doméstica del mundo grecorromano, también es otro su sentido religioso. En efecto, el dueño de la casa en Israel carecía de la completa independencia en las reglas de la religión doméstica, que tenían el *kirios* griego o el *paterfamilias* romano, únicos sacerdotes en sus respectivas casas. La originalidad de la religión doméstica en Israel dimana de haberse iniciado el Antiguo Testamento como una alianza con una casa determinada, la de Abrahán: «Circuncidarás a los nacidos en tu casa y a los comprados con dinero; y mi alianza estará en vuestra carne como alianza perpetua» (Gn 17, 13).

Esta alianza de Dios con la casa de Abrahán se funda sobre la bendición de su matrimonio con Sara, del que nació el hijo de la alianza perpetua (Gn 17, 15-22), que no fue establecida con Ismael, concebido de Agar, la esclava (Gn 16, 1-4). En realidad, esa dimensión religiosa del matrimonio la encontramos ya en Gn 1, 27-28, que nos refiere la creación del varón y la mujer a imagen de Dios para que llenaran la tierra con su descendencia y la dominaran, y en Gn 2, 18, donde encontramos el orden divino de la unión del hombre y la mujer en el matrimonio.

La entraña doméstica de la Alianza de Dios con Abrahán se mantiene también en la pascua que, más tarde, Dios mandó celebrar a los hebreos: «Id tomad un cordero por casa e inmolad la pascua. Tomad un manojo de hisopo,

¹⁰¹ En este sentido, decía de su casa CICERÓN, *De legibus*, II, 1: «Aquí está mi religión, aquí mi raza, aquí los restos de mis padres; no sé qué encanto hay aquí que se apodera de mi corazón y de mis sentidos».

mojadlo en la sangre que hay en la vasija y untad con ella el dintel y las dos jambas, y que ninguno de vosotros salga de la puerta de la casa hasta la mañana siguiente. El Señor pasará hiriendo a los egipcios; pero cuando vea la sangre en el dintel y en las jambas, el Señor pasará de largo sobre vuestras puertas y no permitirá al exterminador entrar en vuestras casas para herir. Guardaréis este mandato del Señor, como institución perpetua para vosotros y vuestros hijos para siempre» (Ex 12, 21-24).

Este carácter doméstico de la celebración religiosa de la pascua judía, médula de cada comunidad de personas integradas en la casa, junto a otras peculiaridades, tiene una que la diferencia del culto celebrado en las casas del mundo grecorromano: la pluralidad de casas llamadas a celebrar la misma pascua en toda la comunidad de Israel la constituye en aglutinante religioso de todo el pueblo que forman los descendientes de Abrahán. No ocurría así en la religión doméstica de Grecia y Roma, que desconocía toda proyección del culto de cada casa más allá de sí misma, por implicar siempre una separación de las otras casas el culto a sus propios antepasados.

Ese carácter trascendente del culto doméstico en Israel no suponía una merma en su virtualidad aglutinadora de cada comunidad doméstica con su dueño, que, en los momentos de comunicación sincera con Dios, veía a su casa como una prolongación de sí mismo: «¿Quién soy yo, Señor Dios, y qué es mi casa para que me hayas traído hasta aquí?» (1Cro 17, 16). «En la presencia del Señor, tu Dios, te alegrarás tú y tu casa» (Dt 14, 26). Se habla de sacrificar un novillo «haciendo expiación por sí mismo y por toda la casa» (Lv 16, 11). «Así quitarás de mí y de la casa de mi padre el peso de la sangre inocente» (1R 2, 31).

Por lo demás, como en el mundo grecorromano, la casa del Antiguo Testamento llevaba consigo, en provecho de la comunidad de personas que la integraban, un conjunto de recursos económicos imprescindibles para su existencia autónoma, por más que ese patrimonio doméstico se viera afectado por las costumbres nómadas o seminómadas en la edad de los patriarcas y, una vez que tomó posesión de la tierra prometida, sus derechos sobre ella estaban modulados por considerar a Dios el dueño del territorio concedido en herencia a los hijos de Israel.

En línea con el significado personal de la casa, que acabamos de observar, también el Nuevo Testamento utiliza la expresión «casa de Dios» para referirse a la comunidad de los que creen y tienen esperanza en Cristo. Lo que contrasta con el lenguaje del Antiguo Testamento que casi siempre utiliza la expresión «casa de Dios» para referirse al templo, cuya construcción deseó David (1Cro 28, 3; 22, 2; 29, 2-3) y realizó Salomón (1R 5, 17; 8, 12-13). No

es así en el Nuevo Testamento, que nunca se refiere a un edificio material para denominarlo «casa de Dios», sino a la comunidad de los fieles que creen y tienen esperanza en Cristo. Esa consideración de toda la comunidad, como casa de Dios, es muy poco frecuente en el lenguaje del Antiguo Testamento, que suele referirse a comunidades domésticas determinadas diferenciándolas por el nombre del padre fundador del correspondiente linaje. No obstante, en Nm 12, 7, refiriéndose a Moisés, dice Dios: «Ninguno es tan fiel en toda mi casa».

La significación de la «casa de Dios» en la Nueva Ley es desarrollada en la Carta a los Hebreos, destacando la peculiar dignidad, en Cristo, de la casa de Dios «que somos nosotros»: «Considerad al Apóstol y Pontífice de nuestra confesión, Jesús; fiel al que le constituyó, como lo fue Moisés en toda su casa. Pues ha sido juzgado digno de una gloria tanto superior a la de Moisés, en cuanto la dignidad del fundador de una casa supera a la casa misma. Pues toda casa tiene su fundador; pero el Hacedor de todas las cosas es Dios. Ciertamente, Moisés fue fiel en toda su casa, como servidor, para atestiguar cuanto debía anunciarse, pero Cristo lo fue como Hijo, al frente de su propia casa, que somos nosotros, si mantenemos la entereza y la gozosa satisfacción de la esperanza» (Hb 3, 16).

Como se ve, la dignidad de Cristo, Hijo de Dios, superior a la de Moisés, también confiere a la casa de Dios, que somos nosotros, una dignidad superior a la casa en que Moisés había sido constituido como servidor. Porque el Hijo de Dios nos transforma en hijos santificados, cuyo origen radica en Dios Padre y están guiados hacia Él. En efecto, «convenía que Aquél, por quien es todo y para quien es todo, llevara muchos hijos a la gloria, perfeccionando mediante el sufrimiento al que iba a guiarlos a la salvación. Pues tanto el santificador como los santificados todos tienen el mismo origen. Por eso no se avergüenza de llamarlos hermanos» (Hb 2, 10-13).

En la casa de Dios, que somos nosotros, se ha establecido una nueva solidaridad doméstica, gracias a la unión establecida entre el santificador y los santificados, provenientes todos del mismo Padre. Por eso, la comunidad de carne y sangre, que une a los hijos de las casas de los hombres, ha querido Dios establecerla también en la casa de Dios, que somos nosotros: «Pues, así como los hijos participan de la carne y de la sangre, así también participó Él de las mismas, para aniquilar, mediante la muerte, al señor de la muerte, es decir, al diablo y libertar a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a la esclavitud. Porque, ciertamente, no se ocupa de los ángeles, sino de los descendientes de Abrahán. Por eso tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos, para ser misericordioso y Sumo Sacerdote fiel en lo que toca a Dios, en orden a expiar los pecados del pueblo» (Hb 2, 14-17).

Esta excelencia que confiere Cristo a la casa de Dios, que somos nosotros, da cumplimiento a las promesas que había hecho Dios a Abrahán, pues en ella, como reconoció María, actuó Dios «según lo prometido a nuestros padres, a Abrahán y a su descendencia para siempre» (Lc 1, 35). «Acordándose de su alianza santa, del juramento que juró a Abrahán nuestro padre» (Lc 1, 72). Porque los que somos de Cristo somos los descendientes de Abrahán, «los herederos según la promesa» (Ga 3, 29).

Es de notar que la comunidad de carne y de sangre en la casa de Dios, que somos nosotros, no proviene de la carne y de la sangre del Padre, como en las casas de los hombres. Es el Hijo eterno del Padre quien, hecho carne, fundamenta la consanguinidad de la casa de Dios, que somos nosotros. En esa misma línea también es Cristo el Esposo de la Iglesia (Ef 5, 22-33), cuya unión irreversible configura el orden relacional indisoluble del matrimonio (Mt 19, 3-9; Mc 10, 2-12), de acuerdo con lo dispuesto en Gn 2, 23-24. Se da cumplimiento así a las previsiones de los libros proféticos sobre la santidad y la justicia del desposorio para siempre establecido por Dios «en justicia y en derecho, en amor y en misericordia» y en «fidelidad» (Os 2, 21-22). Porque, «como un joven se desposa con una virgen, contigo se desposará tu creador, y como se alegra el novio con la novia se deleitará en ti el Señor» (Is 62, 5).

Y si el Hijo eterno del Padre es el Esposo de la Nueva Alianza, que fundamenta la comunidad de carne y de sangre en la casa de Dios, que somos nosotros, también el sacerdocio de esta casa es el sacerdocio del Hijo de Dios, el Sumo Sacerdote fiel. De ahí que nuestros corazones sean purificados de toda conciencia mala «en virtud de la sangre de Cristo y tenemos firme confianza de entrar en el santuario que Él nos abrió como camino nuevo y vivo (...) a través de su carne, y en Él tenemos un gran sacerdote en la casa de Dios» (Hb 10, 19-23).

2.3. *Las relaciones paterno-filiales en la casa y el conocimiento de Dios Padre y de Dios Hijo para vivir en el Espíritu Santo*

Concebida la obra de Cristo en el mundo como fundación de la casa de Dios, que es la comunidad de sus hijos, su trayectoria histórica en la tierra se proyectó en una red continuada de relaciones con las casas del ámbito geográfico en que vivió. Por más que fue concebido sin intervención de varón, se encarnó, nació y creció en una casa determinada, y en ella vivió como el hijo de José; realizó su actividad evangelizadora contando con el apoyo básico de casas determinadas, como la de Simón y los Zebedeo, la de Lázaro de Batania y la de María, la madre de Juan Marcos; la casa y las actividades domésticas

fueron el argumento predilecto de sus parábolas y, en favor de tantas casas, manifestó su poder de salud y de vida.

Pero aún es más significativa la importancia prioritaria que los conceptos «Padre»-«Hijo» cobran en sus labios, al darnos a conocer el misterio de la Trinidad; porque las relaciones paterno-filiales del ámbito humano adquieren, desde entonces, un valor insustituible para el conocimiento diferenciado de las personas divinas. Ésa es la altísima perspectiva para percibir el nuevo sentido religioso de la casa en el Nuevo Testamento, que ni queda limitado al culto doméstico de la cultura grecorromana ni se confunde con el sentido religioso de la casa en Israel.

En efecto, Cristo, al dar razón de su personal relación con el Padre, se refiere a la connaturalidad con que los hijos de la casa perciben el valor básico de la paternidad, como procedencia de su propio ser, como participación en la misma condición, como principio de su aprendizaje, como razón de su semejanza, como experiencia de su seguridad, como causa de la entrega de todo a sus hijos reconocidos. Así, las experiencias más íntimas de las relaciones paterno-filiales en la casa pasan a ser la base más adecuada para la recepción de la revelación sobre la intimidad de la vida trinitaria.

Pero no se acaba, en ese ámbito particularmente sublime, el valor de las experiencias de la vida doméstica para la recepción de las enseñanzas de Cristo. También son básicas para dar razón de las novedades que ofrecen en la transformación de la vida de los hombres, a quienes Dios de antemano conoció, y «los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que Él fuera el primogénito entre muchos hermanos» (Rm 8, 29). Pues el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, «por su gran misericordia nos ha reengendrado a una viva esperanza por la resurrección de Jesucristo» (1P 1, 3).

A partir de estas bases, estamos en condiciones de aspirar a la contemplación agradecida de las riquezas contenidas en la casa de Dios que somos nosotros, porque a cuantos reciben a Cristo «les ha dado poder de venir a ser hijos de Dios (...) que no son nacidos de la sangre, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón, sino de Dios» (Jn 1, 12-13). Lo que no quiere decir que, en la casa de Dios, carezcamos de los vínculos propios de la consanguinidad, «pues, como los hijos participan en la sangre y en la carne, de igual manera Él participó en las mismas para destruir por la muerte al que tenía imperio sobre la muerte» (Hb 2, 14).

En línea con esa eficacia regeneradora de la carne y de la sangre de Cristo, los hijos de Dios en su casa están animados también por el Espíritu de los hijos, pues «los que son movidos por el Espíritu de Dios, esos son hijos de Dios. Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor,

antes habéis recibido el espíritu de adopción por el que clamamos: ¡Abbá! ¡Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, y si somos hijos, también herederos, herederos de Dios, coherederos de Cristo, supuesto que padezcamos con Él, para ser con Él glorificados» (Rm 8, 14-17).

Integrados así, por Cristo y por la gracia del Espíritu, en la casa de Dios, toda nuestra existencia está abierta al reconocimiento de que «para nosotros no hay más que un Dios Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también» (1Co 8, 6). Y, si debemos fidelidad agradecida a Cristo y al Espíritu Santo por habernos hecho renacer en la casa de Dios, también debemos admirarnos al considerar «qué amor nos ha mostrado el Padre: que nos llamamos hijos de Dios, ¡y lo somos!» (1Jn 3, 1). En realidad, toda nuestra existencia está llamada a ser una expresión de agradecimiento a Dios Padre, «de quien procede toda paternidad en los cielos y en la tierra» (Ef 3, 15), nutrida de las razones que alimentaban la piedad de San Pablo: «Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos: por cuanto en Él nos eligió antes de la consumación del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante Él, y nos predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos en Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad» (Ef 1, 3-5).

Y, en paralelismo con lo que ocurre en toda casa, cuya razón de ser no se acaba con el alumbramiento de los hijos, sino que ha de alimentar, día a día, la vida de quienes a ella pertenecen, también en la casa de Dios cada hijo, por ser «una criatura nueva» (2Co 5, 17), ha de tener el alimento de esa vida nueva. De ahí que Cristo, venido «para que tengan vida, y la tengan abundante» (Jn 10, 10), no alimenta a los hijos de la casa de Dios con «el maná que comieron los padres en el desierto» (Jn 6, 31), sino que se presenta como «el pan que baja del cielo, para que quien lo coma no muera» (Jn 6, 50), y nos asegura: «En verdad, en verdad os digo, si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo lo resucitaré en el último día» (Jn 6, 53-54).

A la vista de la naturaleza doméstica del orden que constituye la comunidad de los renacidos, por virtud de la sangre de Cristo, se percibe la coherencia con que la divina Revelación nos muestra también el significado doméstico de la existencia cristiana, llamada a desarrollarse en continuas relaciones vitales de conocimiento y amor al Padre celestial, de identificación con el Hijo de Dios y de comunión con el Espíritu Santo, en solidaridad continua

con todos los hermanos integrados en la casa de Dios para vivir, unánimes, «con María, la Madre de Jesús» (Hch 1, 14).

En efecto, porque en cada casa sólo hay un padre, nos puede decir Cristo: «No llaméis padre a nadie sobre la tierra, porque uno solo es vuestro padre, el que está en los cielos» (Mt 23, 9). Y, como la casa se ocupa de sustentar a los domésticos, no debemos preocuparnos por la comida o la bebida, pues «vuestro Padre sabe que tenéis esas necesidades» (Lc 12, 29-31). Porque «¿Qué padre entre vosotros, si el hijo le pide un pan, le dará una piedra? ¿O si le pide un pez, le dará, en vez del pez, una serpiente? ¿O si le pide un huevo le dará un escorpión? Si vosotros, pues, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿Cuánto más vuestro Padre celestial dará el Espíritu Santo a los que se lo piden?» (Lc 11, 1-13).

Otro rasgo del rostro eterno del Padre que Cristo nos ha dado a conocer es su misericordia para con sus hijos. Aunque uno de ellos le reclame: «Dame la parte de la hacienda que me corresponde» (Lc 15, 12) y, luego la disipe en tierras lejanas viviendo disolutamente, la compasión de su padre puede reflejar la misericordia de Dios: «Cuando aún estaba lejos, le vio el padre, y, compadecido, corrió a él y se arrojó a su cuello y lo cubrió de besos. (...) Y el padre dijo a los criados: Pronto traed la túnica más rica y vestídsela, poned un anillo en su mano y unas sandalias en sus pies, y traed un becerro bien cebado y matadle, y comamos y alegrémonos, porque este hijo mío, que había muerto, ha vuelto a la vida; se había perdido y ha sido hallado. Y se pusieron a celebrar la fiesta» (Lc 15, 11-24).

Lo cual no es óbice para que Dios también nos corrija a sus hijos por amor: «Soportad la corrección. ¿Pues qué hijo hay a quien su padre no corrija? Pero si no os alcanzara la corrección, de la que todos han participado, seríais bastardos y no legítimos. Por otra parte, hemos tenido a nuestros padres carnales que nos corregían y nosotros los respetábamos; ¿no hemos de someternos mucho más al Padre de los espíritus para alcanzar la vida?» (Hb 12, 7-10).

Estos rasgos del Padre celestial y otros que aquí no podemos señalar, los conocemos sólo porque el Unigénito del Padre nos los ha revelado. De ahí la dignidad única que, en la casa de Dios, tiene su Hijo amado que nos hace esa revelación del Padre, no sólo con sus palabras, sino con toda su vida, cuyo sentido Él mismo declara en sus primeras palabras llegadas hasta nosotros: «¿No sabíais que debo ocuparme en las cosas de mi Padre?» (Lc 2, 49). Y también en las últimas: «Todo se ha cumplido» (Jn 19, 30). «Padre, a tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23, 46). Y toda su existencia, comprendida entre esos dos momentos históricos, tiene un mismo prisma de comprensión: «Mi alimento es hacer la voluntad del Padre que me envió y hacer su obra (Jn 4, 34).

De ahí la coherencia con que declara: «Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis, pero si las hago, ya no me creáis a mí, creed a las obras, para que sepáis y comprendáis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10, 37-38).

Es evidente que no todas las obras ni todas las palabras del Hijo de Dios las podemos hacer nuestras; pero, unidos a Él, estamos llamados a «vivir en una vida nueva» (Rm 6, 4), «porque somos para Dios penetrante olor de Cristo» (3Co 2, 16). Debemos aspirar, con Él, a realizar siempre lo que agrada al Padre (cf Jn 8, 29). Y, entre tantos aspectos domésticos de la vida cristiana que aquí no podemos ni siquiera indicar, mencionemos sólo el sentido doméstico de la fraternidad cristiana.

2.4. *La unidad religiosa de la casa fundada sobre la naturaleza religiosa de la relación matrimonial y la libertad ante la religión de su dueño*

La novedad de sentido que, según acabamos de ver, atribuye el Nuevo Testamento a la ordinaria vida doméstica nos obliga a considerar la coherencia con que algunos oyentes de las palabras de Cristo reaccionaron acogéndole como «la salvación» de su casa. En efecto, según hemos visto, la mentalidad religiosa del pueblo de Israel vinculaba a todos los componentes de la casa con su dueño, hasta comparecer ante Dios como cabeza de un grupo humano solidario con él en su fidelidad o infidelidad. De ahí que, como expresión de su sincera acogida del Evangelio, determinados dueños de sus casas recibieran a Cristo en sus mejores salas con banquetes expresivos de su apertura interior a la salvación que les ofrecía. Ése es, por ejemplo, el gesto de Zaqueo, cuyo sentido expresa Jesús afirmando: «Hoy ha venido la salvación a esta casa» (Lc 19, 8). Por consiguiente, la acción salvadora de Jesús, no sólo es favorable a la persona de Zaqueo: a su fe se adhiere toda su casa en esa sintonía religiosa con su dueño característica de la casa del Antiguo Testamento, vivida también, con otros contenidos, en los usos helenísticos y romanos de la religión doméstica. Y algo semejante observamos en la casa de un cortesano de Herodes Agripa, pues, al ser curado por Cristo su hijo enfermo, «creyó él y toda su casa» (Jn 4, 53).

Esa adhesión a Cristo de toda la casa, cuando su dueño acoge el Evangelio, se prolonga también en diferentes conversiones relatadas en los Hechos de los Apóstoles: el centurión Cornelio «piadoso, temeroso de Dios con toda su casa» (Hch 10, 2), preparando su encuentro con Pedro, «había invitado a todos sus parientes y amigos íntimos» (Hch 10, 24) y, en su nombre dijo: «Todos nosotros estamos en presencia de Dios, prontos a escuchar de ti lo ordenado por Dios» (Hch 10, 33). Y «sobre todos ellos descendió el Espíritu

Santo» (Hch 10, 44), por lo que Pedro «mandó bautizarlos en nombre de Jesucristo» (Hch, 10, 48). Más tarde, en Filipos, Lidia, comerciante en prendas de púrpura, «se bautizó con toda su casa» (Hch 16, 15) y el carcelero de esa misma ciudad, cuando preguntó a Pablo: «¿Qué debo hacer para ser salvo?» (Hch 16, 30), recibió esta respuesta: «Cree en el Señor Jesús, y serás salvado tú y toda tu casa» (Hch 16, 31). El relato continúa diciendo que «en seguida se bautizó él con todos los suyos» (Hch 16, 33). En Corinto, «Crispo, jefe de la sinagoga, con toda su casa, creyó en el Señor» (Hch 18, 8) y fue bautizado por San Pablo (Cf 1Co 1, 14). Y el mismo Apóstol nos dice: «También bauticé a la casa de Estéfanos» (1Co 1, 16).

Esta conversión, en unidad moral, de toda la casa, para acoger a Cristo como Salvador, lleva consigo un contenido nuevo y un nuevo orden en la unidad religiosa de la casa. La relación matrimonial, conformada por el amor característico que une a Cristo con su esposa, la Iglesia (cf. Ef 5, 22-33), implica la restauración de las disposiciones divinas relativas al matrimonio en los orígenes de la humanidad (Gn 2, 23-24) y una superación de la dureza de corazón que indujo a Moisés a permitir el repudio (cf Mt 19, 8), porque ya no pueden ignorar los redimidos por Cristo que «nadie aborrece jamás a su propia carne, sino que la alimenta y abriga como Cristo a su Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo» (Ef 5, 29-30). Aquí radica la novedad del sentido religioso del matrimonio en la Revelación del Nuevo Testamento, respecto de todas las culturas de la Antigüedad: ya no se ordena a la continuidad del culto religioso de los antepasados, como en el mundo grecorromano, ni a la continuidad del culto de la casa de Abrahán.

Este nuevo sentido religioso del matrimonio necesariamente afecta también a los modos de entender la *patria potestas*, asentada como estaba sobre los principios de la religión doméstica. El orden relacional de Cristo con la Iglesia obliga al marido a modular su conducta con la mujer en consonancia con «una sumisión recíproca en el temor de Cristo» (Ef 5, 21). También respecto de los hijos, es muy significativa la novedad de sentido que introduce el cristianismo: a diferencia de la religión doméstica del mundo grecorromano, que hacía radicar, en el padre, el sacerdocio del culto doméstico con poder de vida y muerte sobre sus hijos, el Nuevo Testamento, asienta su eficacia sobre la muerte del Hijo del Eterno Padre y fundamenta nuestra esperanza «en la virtud de la sangre de Cristo y por ella tenemos firme confianza de entrar en el santuario que Él nos abrió como camino nuevo y vivo (...) a través de su carne, y en Él tenemos un gran sacerdote en la casa de Dios» (Hb 10, 19-23). Esta afirmación decidida del sacerdocio del Hijo eterno en la casa de Dios vino a ser la más firme rectificación de los principios sacerdotales de la *patria potestas*

del mundo romano, por parte del cristianismo, y el determinante básico del honor peculiar que reciben los hijos en el matrimonio cristiano, quienes deben ser respetados por sus padres y educados, sin exasperarlos «en la disciplina y en la enseñanza del Señor» (Ef 6, 4).

Junto a la novedad del sentido religioso de la casa que implica el cristianismo, también podemos percibir en él la afirmación de una insuficiencia de la casa para realizar en la historia la obra redentora de Cristo. Es muy significativo, en este sentido, que la instauración de la casa de Dios en la tierra no la realizó Él asumiendo la condición común de un señor de su casa que afirmara su poder de influjo por su numerosa descendencia. Al contrario, frente al mundo en que nació y vivió, que no dejaba espacio social al individuo desvinculado de su casa y de sus estructuras consorciales, Jesús, independiente de su parentela, asumió una vida de celibato para dar cumplimiento a su obra redentora. Y, desde esa singular condición social, a partir del inicio de su vida pública, mantuvo una completa libertad, frente a la casa en que nació y vivió largos años y ante cualquier otra, que, por ser desconocida en Israel y en todo el mundo antiguo, no pudo menos de sobresaltar a sus familiares (cf. Mc 3, 21). Desde ese mismo punto de vista, es también llamativa la conducta de Simón y Andrés y de otros: «Dejaron las redes y le siguieron» (Mc 1, 18).

Esta libertad de Jesús y de sus doce Apóstoles, respecto de las casas a que pertenecían, además, va acompañada de la adquisición de otros vínculos domésticos diferentes de los adquiridos por el nacimiento en una casa determinada. De ahí que, ante su madre y sus hermanos que le buscaban, dice Jesús: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? Y mirando a los que estaban sentados a su alrededor, dice: estos son mi madre y mis hermanos: quien hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre» (Mc 3, 31-35). No parece necesario insistir en el sentido de estas palabras después de lo escrito aquí sobre la casa de Dios, que somos nosotros, y el significado doméstico de la existencia cristiana.

En Mc 10, 29-30 queda patente que, para los seguidores de Cristo, las relaciones de pertenencia a la casa de Dios, que somos nosotros, tienen un valor prioritario respecto de las mantenidas con la casa en que uno ha nacido (cf. Lc 9, 57-62; 14, 26). Esta doctrina, por la completa dependencia de todo miembro de la casa respecto del *paterfamilias*, tenía que ocasionar graves contrariedades a los seguidores de Cristo que no fueran acompañados por los suyos en su adhesión a la fe cristiana. Estamos ante la afirmación de la libertad religiosa de los miembros de la casa, ante el padre de familia, absolutamente desconocida antes de Cristo por la universal oposición en el mundo pagano y en el mundo judío a toda disidencia religiosa al interior de la casa.

De ahí la hondura y la gravedad de las advertencias de Cristo: «¿Pensáis que he venido a traer la paz a la tierra? Os digo que no, sino disensión. Porque en adelante estarán en una casa cinco divididos, tres contra dos y dos contra tres; se dividirán el padre contra el hijo, y la madre contra la hija, y la hija contra la madre, la suegra contra la nuera y la nuera contra la suegra» (Lc 12, 51-53). Éste y otros textos, como Mt 10, 17-21, 34-37, reflejan la reacción típica del mundo judío ante los primeros discípulos de Cristo: cuando otros miembros de su propia casa no les acompañaban en su adhesión al Evangelio: los denunciaban ante la sinagoga, que velaba por la unidad religiosa de la casa en el pueblo de Israel¹⁰².

2.5. *Las Iglesias domésticas*

En continuidad con la línea de conducta seguida por Jesús, que prodigó su acción mesiánica a favor de tantas casas de su tiempo, cuando envió a sus discípulos «con poder sobre los espíritus impuros, para arrojarlos y para curar toda enfermedad y toda dolencia» (Mt 10, 1), les concretó que eran las casas las destinatarias de esa misión: «Al entrar en la casa, saludadla. Si la casa es digna, llegue a ella vuestra paz; mas si no es digna, vuestra paz se vuelva a vosotros» (Mt 10, 12-13).

También después de la Ascensión del Señor fueron las casas el ámbito de la misión y del *habitat* en el camino inicial de la Iglesia: «en un piso alto» (Hch 1, 13) se reunieron los ciento veinte hermanos para esperar al Espíritu Santo. Y las tres mil almas que se convirtieron el día de Pentecostés y los cinco mil que creyeron en el testimonio dado por Pedro ante el pueblo se sirvieron de las casas para alimentar la conciencia viva de su identidad, viviendo sus propias formas de reunión y de comunión, pues «partían el pan en las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón» (Hch 2, 46). Las casas fueron también las destinatarias de la actividad de los Apóstoles, pues «en el templo y en las casas no cesaban todo el día de enseñar y anunciar a Cristo Jesús» (Hch 5, 42). Y, sobre las casas también, cayó enseguida el peso de la persecución: «Saulo devastaba la Iglesia, y entrando en las casas arrastraba a hombres y mujeres y los hacía encarcelar» (Hch 8, 3). En otras ocasiones, el refugio que ofrecían las casas salvó la vida de los hermanos, como en el caso de Pedro cuando «se fue a la casa de María, la madre de Juan, por sobrenombre Marcos» (Hch 12, 12).

¹⁰² S. GUIJARRO OPORTO, *Fidelidades en conflicto*, Salamanca 1998, 389.

Este ámbito estrictamente doméstico en que las primeras comunidades perseveraban en «oír la enseñanza de los Apóstoles, en la unión, en la fracción del pan y en la oración» (Hch, 2, 42), mantenía cierta afinidad con el carácter doméstico que, en el mundo judío del siglo I, tuvieron también las sinagogas, nacidas fuera de Jerusalén, en la diáspora, y desarrolladas, siempre en el ámbito doméstico, después de la destrucción del templo, por la opción del judaísmo fariseo a favor de la centralidad de la casa en la vida religiosa, a diferencia de los saduceos que permanecieron vinculados al templo.

El relato del primer viaje de San Pablo no hace menciones explícitas a las casas, pero el que refiere el segundo y el tercer viaje, redactado utilizando el *nosotros* indicio de un conocimiento directo de los hechos relatados determina las casas concretas que en Filipos (Hch 16, 15, 31-35), en Tesalónica (Hch 17, 5-7), en Corinto (Hch 18, 2-3, 7-8; 1Co, 16, 15), en Éfeso (Hch 19, 9-10), en Tróade (Hch 20, 7-10), en Cesarea (Hch 21, 5-6, 8-9), de nuevo en Jerusalén (Hch 21, 15-16), en Roma (Rm 16 1-24), en Colosas (Col 4, 15; Flm 1, 1-2) y en Laodicea (Col 4, 15) recibieron el Evangelio, acogieron a las comunidades cristianas o dieron albergue a los evangelizadores.

Algunas de las anteriores referencias nos hablan de iglesias domésticas determinadas y nos dan el nombre del *paterfamilias* en cuya casa se reunían los cristianos: «Salud a Prisca y Aquila (...). Salud también a la Iglesia de su casa» (Rm 16, 3-5). «También os mandan muchos saludos en el Señor Aquila y Prisca, con su Iglesia doméstica» (1Co 16, 19). «Salud a los hermanos de Laodicea, y a Ninfa, y a la Iglesia de su casa» (Col 4, 15). A diferencia de las referencias anteriores, que nada dicen sobre la amplitud de esas comunidades eclesiales, en relación con Corinto, sabemos cuál era la casa en que se reunía toda la comunidad cristiana de la ciudad, pues dice San Pablo, de Gayo: «Me hospeda a mí y a toda la Iglesia» (Rm 16, 23).

Para determinar la naturaleza de estas Iglesias domésticas debemos tener en cuenta que, en el mundo antiguo, tanto *casa*, como *iglesia* o *sinagoga* hacen referencia a grupos humanos, determinados por criterios diversos, y no tanto a edificios, como hoy solemos entender. Esa significación personal, de conjunto de personas, que contienen las voces *casa* e *iglesia*, indicándonos el ámbito de afinidad que media entre ellas, no nos autoriza para entender que podamos deducir la naturaleza de las Iglesias domésticas como una simple coincidencia con las casas del mundo antiguo. Por otra parte, al diferenciarlas, tampoco podemos olvidar que la voz «casa de Dios, que somos nosotros» (Hb 3, 6), cuya significación ya hemos expuesto, indica que el concepto *casa* es particularmente adecuado para expresar la existencial encarnación histórica de las co-

munidades que confiesan a Cristo como «gran sacerdote sobre la casa de Dios» (Hb 10, 21).

Por no haber tenido en cuenta esa peculiar adecuación de la casa para expresar el orden propio de la economía de la salvación establecida por Cristo, no ha faltado alguna opinión que ha limitado el alcance de las Iglesias domésticas al de simples catequesis familiares, porque las demás actividades del ministerio apostólico carecerían del carácter doméstico y habría que referirlas a un tipo de congregaciones extradomésticas, simplemente supuestas, pues no están respaldadas por referencias históricas positivas.

Pero la adecuación de la casa para encarnar el orden operativo del sacerdocio de Cristo obliga a tomar en consideración las profundas mutaciones que el orden doméstico de la Antigüedad asentado en los criterios de la religión doméstica anterior al cristianismo experimenta, gracias a la consolidación en la tierra de la casa de Dios, que somos nosotros. En este sentido, además de las referencias dadas en el apartado anterior, es preciso destacar que en el ámbito conyugal «la moral cristiana es mucho más exigente y es esencialmente la misma para los dos sexos: establece un deber de fidelidad recíproco, lo mismo para el marido que para la mujer. La noción de adulterio toma desde entonces una significación diferente: es una infidelidad de uno de los esposos. No importa que se trate del marido ni tampoco de la condición de la mujer con quien se ha cometido. De ahí que en Hb 13, 4 se diga: “que el matrimonio sea honrado por todos; el lecho conyugal sea sin mancha, porque Dios ha de juzgar a los fornicarios y a los adúlteros”. La moral cristiana condena, no sólo toda unión carnal con tercero, sino también todo deseo consciente o todo pensamiento culpable (cf Mt 5, 27-28). Y, al mismo tiempo que están obligados a la fidelidad recíproca, deben darse mutuamente el deber conyugal (cf 1Co 7, 3-5)»¹⁰³.

Esta reordenación cristiana del principio de la igual dignidad del varón y la mujer en su relación conyugal, no se proyectó sólo en las *iustae nuptiae* contraídas por ciudadanos romanos: el mismo principio de común dignidad conyugal lo proyectó también la fe cristiana al matrimonio entre patricios y plebeyos, entre ingenuos y libertos, entre ciudadanos y peregrinos e, incluso, sobre el matrimonio con esclavos, en aplicación de la común dignidad de todos los bautizados, pues «no hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o mujer» (Ga 3, 28). No obstante, esa reordenación de la dignidad con-

¹⁰³ J. DAUVILLIER, *Les temps Apostoliques. Premier siècle*, en G. LE BRAS, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*, II, Paris 1970, 408.

yugal, que igualó en santidad al matrimonio del *paterfamilias* con los demás contraídos en su casa, por no ser acogida en el Derecho de la ciudad, sólo era operativa al interior de cada casa al aceptar el *paterfamilias* la adecuación de la vida religiosa de su casa con el Evangelio.

Transformada así la ordenación interior de cada casa al acoger a Cristo como su «salvación», entraba en comunión con otras casas abiertas a esa misma transformación, de manera que cada Iglesia doméstica comprendía miembros de pluralidad de casas que, aunque mantuvieran relaciones consorciales o de obsequio anteriores a la conversión, éstas se enriquecían con su común transformación interior, que las constituía en comunión de fe y de sacramentos, gracias a la común aceptación del ministerio apostólico. Integradas así en la casa de Dios consolidada en la tierra por la encarnación del Verbo, pasaban a recibir la nueva vida en Cristo por virtud de su aceptación del ministerio apostólico, que, después de Dios, debía de ser amado como se ama a un padre y a una madre¹⁰⁴.

2.6. *Las Iglesias domésticas y el reconocimiento social del cristianismo en el mundo grecorromano*

Acogido el Evangelio en el ámbito religioso de las casas, libre de toda intervención del poder público, las primeras comunidades cristianas, a diferencia de las asociaciones grecorromanas, se componían de personas socialmente heterogéneas: padres, madres, hijos, hijas, libres, esclavos, libertos como lo eran las diversas personas integradas en la casa¹⁰⁵. Para comprender mejor esa incidencia peculiar de las casas en la acogida y proyección del Evangelio debemos tener en cuenta la significación eminentemente personal de comunidad de personas que tenía la casa. Esto le confería una peculiar dignidad y autonomía que, no sólo le permitía el libre ejercicio de las actividades eclesiales al interior de la casa, sino también su irradiación en un círculo más o menos amplio de otros ciudadanos manumitidos, obligados al *obsequium* de su respectivo patrono, del que recibían protección y consejo. Para medir el alcance de esta irradiación de la fe desde las casas cristianas, conviene recordar que en el mundo romano, desde el más humilde al más importante, todos estaban ligados a otro por relaciones de obsequio.

La proyección social de la casa se prolongaba también por la figura de los *amici*, referida a los dependientes y deudos de confianza, tratados con de-

¹⁰⁴ *Didascalia Apostolorum*, II, 33.

¹⁰⁵ R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia primitiva*, Estella 2001, 102.

ferencia especial, cuyos intereses comunes les convertía en aliados en el campo social, económico, político o intelectual¹⁰⁶. Lo mismo hay que decir de la hospitalidad, que implicando como todas las demás figuras de solidaridad doméstica unos vínculos religiosos, adquirió un nuevo sentido y unas nuevas prestaciones en la vida de los primeros cristianos.

Eusebio de Cesarea da noticia del peculiar prestigio social que, con anterioridad al año 303, en que comenzó la persecución de Diocleciano, tenían las casas cristianas: «Baste citar como prueba la buena acogida que los príncipes dispensaban a los nuestros, que tuvieron encomendado el gobierno de las provincias, y les dispensaron por benevolencia a nuestra religión, de la angustia de tomar parte en los sacrificios (...). Les consentían que sus domésticos y entre ellos se encontraban sus esposas, hijos y servidores gozasen a cara descubierta de libertad, en palabras y obras, respecto de la doctrina divina, y poco faltaba si no les permitían hacer público alarde de la libertad de su fe»¹⁰⁷.

Para percibir la proyección social de las referidas casas cristianas se ha de tener en cuenta también su relación connatural con otros grupos más amplios de solidaridad, como las estirpes, las gentes, las fratrías, las curias y las tribus. De entre ellas, en el lenguaje del Nuevo Testamento, la más mencionada es la *gens* que comprendía un conjunto de casas vinculadas por derivar de un ascendiente supuestamente común para indicar, entre otros sentidos, que Dios ha llamado a todos, los provenientes de los judíos y de las gentes, que los Apóstoles han sido enviados a todas las gentes y que, particularmente, San Pablo ha sido enviado, como servidor de las gentes, a evangelizarlas: es el Apóstol y doctor de las gentes.

La autonomía religiosa, inherente al mismo concepto de casa, permitió a las Iglesias domésticas desarrollar sus actividades, específicamente religiosas, en línea con la libertad reconocida entonces a las casas. De acuerdo con los usos de la época, las casas cristianas no tuvieron obstáculo alguno para enterrar y honrar a sus antepasados. En esa línea, se ha comprobado que los cementerios cristianos más antiguos de Roma tuvieron un origen estrictamente privado y doméstico: primitivamente fueron zonas de terrenos afectados por sus propietarios al enterramiento de los miembros de su casa. Es preciso esperar hasta finales del siglo II para que uno de estos cementerios, el de Calixto, pasara a ser administrado por la Iglesia de Roma.

¹⁰⁶ P. A. FERNÁNDEZ VEGA, *La casa...*, cit., 136-158.

¹⁰⁷ EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica*, VIII, 1, 1-3.

La misma libertad tenían las casas para los múltiples actos de culto doméstico, sin que nadie ajeno a ellas pudiera ver siquiera esos actos. De ahí que las casas cristianas podían acoger las ordinarias actividades litúrgicas de los primeros cristianos sin que nadie ajeno a la comunidad de culto cristiano pudiera asomarse ni ver esas celebraciones. Es verdad que el espíritu del culto cristiano es de convocatoria universal en su intención, como lo es la casa de Dios instaurada por Cristo en la tierra. Pero, celebrado siempre por comunidades concretas, podían encontrar, en la amplitud de la comunidad doméstica de la época, el espacio social de libertad para su realización. Se explica así que, hasta la segunda mitad del siglo III, no es posible detectar referencias literarias ni arqueológicas a edificios exclusivamente destinados al culto cristiano. Las casas, cuya vida ordinaria se desenvolvía en relación continuada con una clientela más o menos amplia, que concurría diariamente a los atrios y otros recintos domésticos de títulos y honores propios para presentar al dueño la *salutatio matutina*, eran los lugares de las celebraciones eucarísticas y de los otros actos de culto.

Además de la irradiación social de las celebraciones eucarísticas, tuvo una peculiar incidencia social el *ágape* o comida de caridad, bien diferenciada de la liturgia eucarística¹⁰⁸. La descripción más completa de esa institución típicamente cristiana nos la ofrece Tertuliano, en su estilo apologetico de contraste con los usos paganos de la época: «Nuestra cena da razón de sí por su mismo nombre: se llama igual que amor (*dilectio*) entre los griegos. Cualquiera que sea el precio, es beneficio el derrochar en nombre de la piedad, ya que ayudamos a pobres con este refrigerio; no como a los parásitos que entre vosotros aspiran a la gloria de una libertad sacrificada con tal de llenarse el vientre entre insolencias, sino porque ante Dios los más modestos gozan de mayor consideración. Si honesta es la causa del convite, estimad desde ella el orden de su regulación. Puesto que forma parte del oficio religioso, no admite nada de vileza, nada de inmodestia. No nos sentamos a la mesa antes de pregustar una oración a Dios; se come cuanto toman los que tienen hambre; se bebe cuanto es útil a los honestos. Se saturan como quienes saben que también por la noche deben adorar a Dios; hablan como quienes saben que Dios oye. Después de lavarse las manos y encender las luces, cada uno es invitado a cantar las alabanzas de Dios, según le inspiran las sagradas Escrituras o su propio ingenio: por lo que queda probado cómo había bebido. También la oración remata el

¹⁰⁸ Cf. A. G. HAMMAN, *Vie liturgique et vie social*, Paris-Tounai-Roma-New York 1968, 157-165.

convite. Después se separan no para formar bandas de malhechores, ni cuadrillas de vagabundo, ni para lanzarse a libertinajes, sino procurando la misma modestia y pudor que es propia de quienes se han alimentado no tanto con la cena cuanto con la disciplina»¹⁰⁹.

Como se ve, a diferencia de la matutina celebración eucarística, el *ágape*, que transcurría con su propia forma, tenía lugar por la tarde a la hora en que las mejores salas de las *domus* romanas abrían sus puertas para el encuentro privilegiado del *dominus* con sus huéspedes elegidos, como momento más significativo de su proyección social¹¹⁰. Los primeros cristianos, que conocían la generosidad con que Zaqueo o Mateo le habían abierto a Cristo sus casas en cenas expresivas de su apertura interior a la salvación que Él ofrece, celebran ahora la cena de amor en derroche de piedad que ayuda a los pobres y en alabanza nocturna a Dios. La plena autonomía de las casas para organizar sus cenas la disfrutaban también las casas cristianas para «la utilización de sus bienes domésticos en ejercicio de la fraternidad, cuando precisamente es esto lo que entre vosotros la rompe. Así quienes estamos compenetrados en ánimo y alma, no dudamos en la comunicación de bienes. Todo lo tenemos en común entre nosotros, menos las esposas»¹¹¹.

En la sociedad romana se organizaban grandes banquetes para grupos de estructuras consorciales más dilatadas que la *domus*, cuya atmósfera moral degradada destaca Tertuliano en contraste con el espíritu que anima el *ágape* de los cristianos: «El aire se inficiona con los eructos de tantas tribus, curias y decurias; será necesario un prestamista cuando van a cenar los salios; los dispendios de los diezmos herculanos y de los convites sagrados requerirán la ayuda del contable; para las apaturias, las dionisiacas, los misterios áticos se recluta una recua de cocineros; serán requeridos los bomberos por el humo de las cenas serapiaca. ¡Sólo es criticada la cena de los cristianos!»¹¹².

Por consiguiente, la misma legitimidad social, con que las demás casas, curias, decurias y tribus organizaban sus cenas, amparaba también a las casas cristianas para celebrar sus convites de caridad. Sus diferencias radican en el amor y el espíritu cristiano que las anima: «Pero justamente esta operación de supremo amor se vuelve injuria contra nosotros por parte de algunos. “Mira dicen cómo se aman unos a otros”, mientras ellos se odian, “y

¹⁰⁹ TERTULIANO, *Apologeticum*, 39, 16-19.

¹¹⁰ Cf. P. A. FERNÁNDEZ VEGA, *La casa romana*, 283-307.

¹¹¹ TERTULIANO, *Apologeticum*, 39, 10-11.

¹¹² *Ibidem*, 15.

cómo están dispuestos a morir el uno por el otro”, mientras ellos están preparados a matarse entre sí»¹¹³. Procede, pues, del fuerte atractivo del amor que irradiaban las casas cristianas y los *ágapes* en ellas celebrados, esa reacción social del mundo pagano circundante, lleno de admiración: «¡Mirad cómo se aman!». Por eso podía decir Tertuliano, con su énfasis característico: «Somos los mismos congregados que dispersos, actuamos de la misma manera todos juntos que cada uno: no dañamos a nadie, no molestamos a nadie. Cuando se reúnen hombres honrados y buenos, cuando se congregan personas piadosas y castas, no hay que hablar de facción sino de curia»¹¹⁴.

Particularmente expresivo, del vivo atractivo social que tenían los *ágapes*, es el testimonio de un perseguidor de la Iglesia como fue el emperador Juliano: «Mientras los pobres han sido olvidados, despreciados, por los sacerdotes paganos, los impíos galileos han comprendido la situación y han utilizado la filantropía. Lo peor es que gracias a su doblez han llegado a tener la situación en sus manos. Como los malvados que se ganan a los niños dándoles golosinas (...) así los cristianos comienzan con lo que ellos llaman *ágape*, por su acogida y su servicio de las mesas. Y, como este nombre tiene una gran significación, una gran masa ha sido seducida por esta impiedad»¹¹⁵.

A la vista de la entraña profundamente religiosa del matrimonio y de la familia en la Antigüedad y en las primeras comunidades cristianas, parece demostrado que no acertaron los autores del siglo XVI que dieron por supuesto el carácter secular del matrimonio precristiano y ni se refirieron siquiera a la dimensión religiosa de la familia. Por el contrario, la entraña religiosa de la casa y del matrimonio, reconocida entonces por la ciudad que descansaba sobre una y otro, permite comprender por qué fue socialmente tan fecunda la conciencia común de los primeros cristianos de saberse pertenecientes a la casa de Dios y nacidos de un matrimonio sacramento en Cristo y en la Iglesia, hasta dar al régimen religioso interior de las casas toda una novedad de sentido. Ese precedente primero de la historia cristiana, que aquí hemos contrastado con los planteamientos del siglo XVI, es también una llamada a ser tenida en cuenta por la teología matrimonial y el derecho canónico de nuestro tiempo, máxime teniendo en cuenta la exacerbación del secularismo que padecemos.

¹¹³ Ibidem, 7.

¹¹⁴ Ibidem, 21.

¹¹⁵ F. C. HERYLEIN, *Iuliani imperatoris quae supersunt praeter reliquias apud Cyrillum omnia*, I, 1875, 391. Cf. A. HAMMAN, *Vie liturgique...*, cit., 178.

Bibliografía

- AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia primitiva*, Estella 2001.
- BEAUCHET, L., *Histoire du Droit privé de la republique Athenienne*, vol. I. *Droit de famille*, Amsterdam 1969.
- DAUVILLIER, J., *Les temps Apostoliques. Premier siècle*, en G. LE BRAS, *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*, II, Paris 1970.
- DE FRANCISCI, P., *Primordia civitatis*, Roma 1959.
- DUMÉZIL, G., *La religion romaine archaïque*, Paris 1974.
- FERNÁNDEZ VEGA, P. A., *La casa romana*, Madrid 1999.
- GUJARRO OPORTO, S., *Fidelidades en conflicto*, Salamanca 1998.
- GULLÉN, J., *Urbs Roma*, III, Salamanca 1988.
- DE COULANGES, F., *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho, las instituciones de la Grecia y Roma*, Madrid 1931.
- HAMMAN, A. G., *Vie liturgique et vie social*, Paris-Tounai-Roma-New York 1968, 157-165.
- JONRES, P., *Le usanze funeraire a Roma e nelle province*, en J. WACHER (dir.), *Il mondo di Roma imperiale*, Roma-Bari 1989.
- MUÑOZ GARCÍA, J. F., *El matrimonio misterio y signo. XVII y XVIII*, Pamplona 1982.
- ORR, D. G., *Roman domestic religion*, *Aufstieg und Niedergang der Romani-chen Welt* 2, 16 (1978) 1570 y ss.
- RINCÓN, T., *El matrimonio misterio y signo. Siglos IX al XII*, Pamplona 1971.
- SALDÓN, E., *El matrimonio misterio y signo. Del siglo I a San Agustín*, Pamplona 1971.
- SCHEID, J., *El sacerdote*, en A. GIARDINA (ed.), *El hombre romano*, Madrid 1991.
- SCHILLING, R., *Genius et ange*, en AA. VV., *Rites, cultes, diex de Rome*, Paris 1979.
- TEJERO, E., *El matrimonio misterio y signo. Siglos XIV al XVI*, Pamplona 1971.