

Rafael Aguirre

Del movimiento  
de Jesús  
a la Iglesia cristiana

Ensayo de exégesis sociológica  
del cristianismo primitivo

*evd*

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 05  
Fax: 948 55 45 06  
[www.verbodivino.es](http://www.verbodivino.es)  
[evd@verbodivino.es](mailto:evd@verbodivino.es)

© Rafael Aguirre Monasterio, 2009.  
© Editorial Verbo Divino, 2009.

Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra).  
Impresión: Gráficas Lizarra, Estella (Navarra).

*Printed in Spain* – Impreso en España

Depósito Legal: NA 885-2009  
ISBN: 978-84-8169-927-2

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos: [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

## Introducción

Creo que este libro se coló «en la escapada buena», como dicen los aficionados al ciclismo, o «agarró la ola buena» en el lenguaje de los surfistas; es decir, abordó un tema que estaba llamado a ir ganando en actualidad y usó una metodología que ha ido en auge durante estos últimos años. El caso es que desde hace más de veinte años se sigue reimprimiendo y ahora se presenta una tercera edición revisada y actualizada con algunas pequeñas añadiduras.

Hemos asistido a una avalancha espectacular de obras sobre Jesús de Nazaret y es totalmente normal que se plantee la pregunta por lo que vino después de él, por el movimiento que reivindica su nombre y por la institución que se considera legitimada como continuadora de su causa. ¿Qué razones históricas y sociales explican que tras la muerte de Jesús en una cruz, su memoria acabase cuajando en un movimiento que se extendió con gran rapidez y dio pie a una institución muy notable? ¿Este desarrollo institucional no desvirtúa el mensaje radical y sencillo de Jesús? ¿Qué relación guarda con él? ¿Cabe una interpretación teológica si entramos a fondo en los factores sociales, económicos y políticos que influyeron en este proceso?

A lo largo de estos años, el tema del libro ha ido ganando en actualidad. Algo semejante se puede decir de la metodología. Hace veinte años esta obra resultó pionera en el mundo bíblico hispano al recurrir a las ciencias sociales como complemento de los métodos literarios habituales en la exégesis. Los textos, y los fenómenos de los que en ellos se habla, son susceptibles de ser vistos desde la perspectiva de los factores sociales que los influyen y de las funciones sociales que desempeñan; se pueden descubrir analogías en la historia, en

diversos momentos, siendo las más iluminadoras las de su misma época, y esto ayuda a comprenderlos mejor; detrás de experiencias religiosas, de acontecimientos históricos y de diversos conflictos, se detectan a veces problemas sociales cuyo conocimiento amplía nuestra visión del cristianismo primitivo y evita interpretaciones ingenuas y espiritualistas. Para esta tarea, la sociología es una herramienta vital, porque formula preguntas nuevas a los textos y proporciona categorías propias para interpretarlos. Pero también hay que recurrir a la antropología cultural, que nos ayuda a situarnos en el mundo social de los escritores y de los lectores del Nuevo Testamento, lo que es imprescindible para evitar el etnocentrismo y el anacronismo.

El paso del tiempo ha confirmado la validez del recurso a las ciencias sociales. El documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de abril de 1993, ha venido a dar carta de naturaleza a estos métodos en la exégesis católica (cf. parágrafo I D). De hecho, se han multiplicado estos años las investigaciones bíblicas que recurren a las ciencias sociales, y en España, particularmente, hay una generación de biblistas, colegas y amigos muy queridos que han hecho aportaciones muy valiosas en este campo y que han alcanzado un reconocimiento internacional<sup>1</sup>. Es notable que en América Latina este libro haya suscitado un gran interés, como también está sucediendo con las obras que siguen la metodología de las ciencias sociales (a veces se suele hablar, más técnicamente, de exégesis sociocientífica), algunas de las cuales acabo de citar. Es un fenómeno de sumo interés y creo que se debe a que en

<sup>1</sup> S. Guijarro, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1998; D. Álvarez, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, Herder, Friburgo 1998; C. Bernabé, «Mary Magdalene and the Seven Demons in a Social Scientific Perspective», en I. R. Kitzberger (ed.), *Transformative encounters: Jesus and Women Review*, Brill, Leiden 2000; C. Gil, *Los valores negados. Ensayo de exégesis sociocientífica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; E. Estévez, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5, 24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003; E. Miquel, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores. El significado sociocultural del marginado moral en las éticas de Jesús y de los filósofos cínicos, epicúreos y estoicos. Estudio desde la Sociología del Conocimiento*, Verbo Divino, Estella 2007; F. Rivas, *Desterradas hijas de Eva. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo*, San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2008. La producción de estos autores, que recurren a las ciencias sociales, es muy abundante, y me he limitado a citar, a modo de ejemplo, un trabajo emblemático de cada uno de ellos.

Latinoamérica la lectura de la Biblia está especialmente extendida y, en buena medida, se realiza en comunidades con gran sensibilidad social, pero que, por otra parte, son profundamente creyentes. Una exégesis sensible a las dimensiones sociales de los textos, que los sitúa en la vida real de sus comunidades de origen, lejos de suponer una disolución de su sentido espiritual, llena de vida real a los viejos textos, de modo que pueden confrontarse con ellos, y en una dialéctica de escuchar y preguntar —es decir, de lectura— encuentran luz, no recetas, para su propia vida cristiana. He descubierto en mis viajes a Latinoamérica que esta metodología, que se sirve de los modelos de las ciencias sociales, responde, en un plano académico, a los intereses, preguntas y sensibilidad de muchísimos cristianos del continente en el que más se lee y vitalmente más se aprecia la Biblia. Ha llegado el momento de que en el mundo de la exégesis bíblica, colonizado tradicionalmente por los estudios procedentes de los ámbitos germanos y anglosajones, se haga presente la aportación hispana, que ha alcanzado una madurez notable, que tiene muchas expresiones, entre las que destaca por su especificidad y también, me atrevo a decirlo, por su calidad, la que utiliza, de algún modo, la metodología socio-científica. Y esto no es una simple cuestión académica. Las tradiciones académicas en los estudios bíblicos responden a tradiciones culturales y cristianas. Simplemente lo que estoy diciendo es que la lectura creyente, situada socialmente, que toma la Biblia en sus manos porque sintoniza con la situación social de las comunidades marginales que se reconocían en el Nuevo Testamento y con lo más profundo y vital que late en sus páginas, debe traducirse exegeticamente y hacerse presente también en los ámbitos académicos.

Puestos a explicar la pervivencia de este libro, creo que otro factor es que se acertó con el punto de partida adoptado para estudiar algo tan complejo como es el proceso de institucionalización del cristianismo de los orígenes: su relación con la casa-familia, que era la estructura básica de aquella sociedad. La investigación de estos años, de la que también doy cumplida referencia bibliográfica, no ha hecho más que confirmar esta intuición. Yo mismo he pasado de estudiar *la casa* a estudiar *la mesa*<sup>2</sup>, que es el centro de la casa, y que se revela como un tema clave en los textos neotestamentarios y en la vida misma de la Iglesia primitiva.

<sup>2</sup> *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994.

De este libro se han hecho varias reimpresiones y ahora se presenta la tercera edición. Se han corregido erratas e introducido pequeñas añadiduras. En el capítulo I, dedicado a la metodología, terreno en permanente movimiento, he procurado explicar mejor en qué consiste el recurso a la sociología y a la antropología cultural, sus semejanzas y diferencias. En el capítulo V he introducido un apartado en el que la evolución de las comunidades a la luz de la sociología se pone en correspondencia con las aportaciones de la arqueología. En este mismo capítulo V, he añadido un apéndice sobre la dimensión política de la religión doméstica de Pablo. La investigación de estos últimos años (Crossan, Horsley, Carter, etc.) ha situado el mensaje de Jesús y de Pablo sobre el trasfondo de la teología imperial, que divinizaba al emperador y legitimaba como sagrada la «pax romana». De esta forma aparece con claridad, evitando todo anacronismo, la dimensión política de Jesús y de Pablo. En este libro subrayo con énfasis que las iglesias domésticas de Pablo —en cuya importancia me reafirmo— tenían una pretensión política latente, porque la casa, en el mundo mediterráneo del siglo I, como ya he dicho, era la estructura básica del Estado. Pero me ha parecido oportuno hacer un apunte sobre la dimensión directamente política que tenía el evangelio paulino y que, de hecho, hizo que los romanos se sintieran directamente concernidos por su actividad.

Por último quiero manifestar mi satisfacción porque este libro aparece en una colección llamada «Ágora», que es la plaza pública, el lugar de encuentro, de diálogo y de discusión. Los estudios bíblicos necesitan salir del gueto eclesiástico y del ensimismamiento intratextual y literario y aceptar la confrontación con las ciencias humanas. La pretensión de este libro es muy necesaria en una Iglesia tentada por el repliegue institucional y en una sociedad que se empobrece cuando desconoce sus tradiciones culturales y evita las grandes cuestiones humanas que movían a quienes escribieron los textos bíblicos.

RAFAEL AGUIRRE MONASTERIO

## I

## Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo

### 1. Introducción

¿Cómo lo que empezó como un movimiento carismático en el seno del judaísmo, pero sin ningún papel institucional en él, llegó a ser relativamente pronto una potente institución religiosa autónoma? ¿Cómo lo que empezó como un movimiento mesiánico de alternativa radical a su sociedad se convirtió con rapidez en la ideología legitimadora del Imperio? ¿Cómo aquel movimiento rural de Palestina, que expresaba con el símbolo del Reino de Dios las esperanzas de las masas pobres, se convirtió en una religión bien instalada en las grandes ciudades del Imperio romano?

Me propongo en este libro iluminar la evolución del cristianismo durante el decisivo primer siglo y medio de su historia. Pienso que, con frecuencia, los avances importantes en el conocimiento de la historia no se realizan tanto por la acumulación de más datos, sino por la utilización conveniente de las categorías interpretativas adecuadas. En el estudio de la religión, como en toda otra disciplina histórica, «el mayor obstáculo radica en la perspectiva ideológica y no en la falta de datos»<sup>1</sup>. Éste es precisamente mi intento: leer la evolución

<sup>1</sup> S. J. Gould, *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*, Nueva York 1989, p. 276 (trad. esp.: *La vida maravillosa*, Barcelona 1995). J. Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianity and the Religions of Late Antiquity*, Londres 1990, insiste en que es urgente repensar el estudio comparativo de las religiones como «un área de investigación académica, no diferente a otras ciencias humanas, en las que el progreso se basa no tanto en el descubrimiento de nuevos datos o documentos, sino en la apertura de nuevas perspectivas sobre materiales ya familiares. Por esta razón la cuestiones de método y de modelos deben ser centrales» (p. 276).

del primer cristianismo con unas categorías históricas y sociológicas que iluminan decisivamente el proceso y lo hacen significativo para el presente.

No pretendo hacer apologética, como si la historia sirviese para justificar teológicamente una determinada forma de cristianismo. Pero tampoco tengo el propósito contrario: deslegitimar la Iglesia actual como tergiversación de los orígenes de Jesús. Estos contrapuestos propósitos animan y perjudican muy frecuentemente los estudios del cristianismo primitivo.

El estudio del proceso histórico no deja de plantear muchas cuestiones, que irán aflorando en las páginas que siguen, y que no pretendo ni agotar ni siquiera sistematizar en un tratamiento aparte. El creyente podrá y deberá hacer una lectura teológica de este proceso, descubriendo la experiencia y los valores religiosos que, entre luces y sombras, en él se van expresando. El estudio histórico ni legitima ni valida la fe, pero sí descubre la relatividad de sus expresiones –tanto conceptuales como organizativas– y nos hace ver posibilidades latentes del pasado, muchas veces sofocadas, que pueden enriquecer nuestro futuro. A un cristiano, el estudio riguroso de la historia de su propia tradición debe servirle no de confirmación, sino de conversión.

Al estudiar el proceso histórico del cristianismo pretendo descubrir su lógica y el porqué del éxito de determinadas opciones. Tengo que hacer una doble advertencia para que no se malinterprete mi propósito. Descubrir un proceso histórico es más que describir una sucesión de acontecimientos e implica mostrar los factores sociales que lo mueven y por los que prevalece. Pero esto no quiere decir que se le considere inevitable ni que, por tanto, se sacralicen sus resultados.

Toda victoria encubre muchas miserias y la buena historia debe darlas a conocer. Sin embargo, también sería necio que el rechazo de sus frutos, o de parte de ellos, llevase a desconocer las razones del proceso y a quedarse con la descripción superficial de los acontecimientos. Háblese, si se prefiere, no de razones de la victoria sino de los factores de la derrota, pero sin su conocimiento la historia no enseña nada y ni se extraerán sus posibilidades inéditas ni se sabrá evitar los viejos errores.



El cristianismo primitivo es enormemente complejo y sería ilusorio describir su evolución de forma lineal y esquemática. Sin embargo, es no sólo legítimo, sino necesario dar razón, a la luz de la historia, de la sociología y de la teología, de la configuración que el cristianismo alcanzó en la cuenca del Mediterráneo para mediados del siglo II y que condicionó la historia posterior hasta nuestros días. Son estas comunidades de Asia Menor, Grecia y Roma las que van a ocupar preferentemente nuestra atención, como son ellas las que han marcado el cristianismo ortodoxo y nuestra propia historia, sin que esto signifique desconocer la difusión del cristianismo por otras regiones (señaladamente Siria y Egipto) ni sus diversidades doctrinales y organizativas. Como dice un famoso estudioso de los orígenes del cristianismo, «el hilo conductor para toda historia del cristianismo primitivo es la irresistible expansión de la fe cristiana en la región del Mediterráneo durante los primeros 120 años». Mi propósito no es hacer una historia completa, sino comprender un proceso histórico que nos sigue involucrando.

Una serie de observaciones previas servirán de preparación metodológica para el camino posterior y, espero, también como reflexión preliminar sobre el sentido que tiene el acercamiento a los orígenes del fenómeno cristiano para el historiador y para el teólogo.

## *2. El mito de los orígenes cristianos*

Los movimientos sociales suelen tender a idealizar sus inicios, a crear el mito de sus propios orígenes. Este mito tiene una profunda función simbólica con repercusiones psicológicas y sociales. Es clave para la configuración de la identidad tanto personal como grupal. El grupo en cuestión se representa el futuro hacia el que tiende como la recuperación de ese pasado idealizado. Así, un cierto marxismo habla del comunismo primitivo como la primera forma de convivencia entre los hombres; los nacionalismos suelen representarse en una edad de oro del propio pueblo en el pasado corrompida por influjo de factores externos.

El primer historiador de los orígenes cristianos, Eusebio de Cesarea, citando a Hegesipo, dice que «hasta aquellas fechas la Igle-

sía permanecía virgen, pura e incorrupta» (*H.E.* III, 32.7; IV, 4); pero tras la muerte del último apóstol se introdujo «la confabulación del error», y la corrupción de «vanas tradiciones». Una joven es virgen hasta que deja de serlo y así también la pureza ideal de la Iglesia es algo del pasado e irrepetible.

Este mito de los orígenes cristianos se encuentra ya en los Hechos de los Apóstoles<sup>2</sup> cuando se describe la vida de la Iglesia primitiva. Sobre todo en «los sumarios» de los Hechos hay una visión idealizada de la caridad y de la fraternidad de la primera comunidad de Jerusalén. Asimismo, responde a una idealización el papel de los Doce y la armónica supeditación de todos a ellos. Lucas presenta esta «edad de oro» como norma para la Iglesia de todos los tiempos. Pero hay una serie de detalles en el texto mismo que permiten pensar que las cosas fueron bastante diferentes: la ruptura entre los hebreos y los helenistas en Jerusalén (6,1-6), el fraude de Ananías y Safira (5,1-11), la versión paulina del conflicto entre Pedro y Pablo (Gal 2,1-14), que Lucas disimula.

No pretendo discutir ahora el mito de los orígenes y su función simbólica, pero es claro que cuando se pretende hacer historia es imprescindible someterla al tribunal de la crítica histórica.

Este mito de los orígenes está profundamente arraigado en la visión popular de la historia del cristianismo. Es ya un tópico escuchar que con Constantino se introduce una ruptura y la Iglesia abdica de su pureza y radicalidad primitiva para aceptar uncirse al Estado y acomodarse al mundo. Es ésta una simplificación que me parece no sólo falsa sino también de efectos contraproducentes. En efecto, cuando las cosas se plantean así se ve la historia como un mero proceso de corrupción y degeneración, de modo que lo precedente es la recuperación de la pureza primitiva saltando por encima de todo el entretiem po. Obviamente se produce de esta forma una actitud muy voluntarista que acaba en la frustración ante lo imposible o en la agresividad con la institución o con uno mismo (es decir, en la exacerbación ascética o moralista). Frustra-

<sup>2</sup> R. Wilken, *The Myth of Christian Beginnings: History's Impact on Belief*, Garden City 1971; R. Cameron, «Alternate Beginnings - Different Ends: Eusebius, Thomas, and the Construction of Christian Origins», en L. Bormann, K. Del Tredici, A. Standhartinger, *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring D. Georgi*, Leiden 1994, pp. 501-525.

ción y agresividad, por cierto, bien irrelevantes e ineficaces históricamente.

Pero la historia real del cristianismo primitivo nos descubre una situación enormemente plural, dinámica y atravesada por graves conflictos. En mi opinión, la visión cabal de los orígenes propicia comportamientos más sensatos y maduros en el presente, que eviten tanto la resignación fatalista, hija de la frustración, como la quimera imposible, que es una alienación ineficaz.

Señalo unas observaciones que deben tenerse presentes al leer las páginas que siguen:

1. Al estudiar otras épocas de la historia en la Iglesia nos encontramos un objeto socialmente preciso y teológicamente reflejo. La situación de los orígenes es más difusa y compleja. No existe aún el sujeto «cristianismo» claramente definido ni conceptual ni organizativamente. El cristianismo surge con un gran empuje histórico, muy creativo, evolucionando con gran rapidez. Por eso el estudio de sus inicios reviste una especial dificultad.

2. El estudio riguroso de los orígenes del cristianismo lleva a replantear la visión convencional de qué es «lo ortodoxo». El importante libro de W. Bauer<sup>3</sup> demostró que la historia del cristianismo primitivo no puede entenderse como el desgajamiento a partir de un tronco primigenio y claro —el cristianismo ortodoxo— de una serie de ramas más o menos marginales, desviadas y heréticas.

En efecto, la convención común es conceder la prioridad temporal a la ortodoxia y pensar que «la herejía es una novedad y un ataque contra la tradición existente»<sup>4</sup>. Es lo que se refleja en los textos antes citados de Eusebio de Cesarea y lo mismo que se encuentra en los Padres de la Iglesia: «El Nuevo Testamento, el cristianismo primitivo es considerado como una realidad cerrada en sí misma, homogénea y armónica, como “el tiempo de Cristo y de los apóstoles”, en el cual no había ninguna herejía»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübinga 1963.

<sup>4</sup> J. Blank, «Zum Problem “Häresie und Orthodoxie” im Urchristentum», en aa. vv., *Zur Geschichte des Urchristentums* (Quaestiones Disputatae 87), Friburgo 1979, p. 144.

<sup>5</sup> J. Blank, *op. cit.*, p. 147.

Pero, en realidad, las cosas no fueron así. W. Bauer pensaba, más bien, que lo que más tarde iba a ser calificado de herejía tenía históricamente la procedencia. En cualquier caso, parece que se puede afirmar que el cristianismo ortodoxo es el resultado de un complejo y conflictivo proceso en el que la línea que consiguió prevalecer se constituyó como la ortodoxa. Pero el que la ortodoxia no sea un concepto temporal primario ni definible a priori tampoco quiere decir que la consideremos resultante exclusivo de un mero proceso de correlación de fuerzas. Es también absolutamente correcto y necesario dilucidar la congruencia cristiana, la legitimidad y autenticidad, de las diversas líneas, escuelas y tradiciones en juego y, a veces, en lucha en este tiempo primitivo. El estudio histórico lleva a descubrir la lógica cristiana de lo que llegó a ser el cristianismo ortodoxo –y, por tanto, su legitimidad–, pero también sus limitaciones y relatividad, así como la lógica cristiana –quizá más insuficiente, pero seguramente con valores sofocados y con posibilidades inéditas– de otras líneas que no prosperaron y que, a veces, hasta fueron desechadas como heréticas.

3. Las fuentes escritas para nuestro estudio son, ante todo y como es obvio, los documentos del Nuevo Testamento. El establecimiento del canon fue una decisión explicable y necesaria social y teológicamente, por la cual la Iglesia se reconocía en unos determinados escritos y se dejaba interpelar normativamente por ellos. Fue una decisión muy instructiva por su amplitud, ya que, a diferencia de los cánones sectarios, siempre más exclusivistas, en el canon católico destaca la pluralidad de líneas cristianas admitidas.

Pero hay que añadir que la reconstrucción del proceso del cristianismo primitivo no puede limitarse al canon. Sería una acotación empequeñecedora de lo que fue la realidad. Hay que contar con los primeros escritos cristianos –Padres Apostólicos y Apologetas particularmente– y con la literatura apócrifa. Seguir el rastro de tradiciones neotestamentarias en la literatura cristiana inmediatamente posterior permite ver la evolución del cristianismo primitivo y, a veces, la diversificación de corrientes que se dan en su seno. En los capítulos V y VII encontramos ejemplos muy instructivos. Por otra parte, en la literatura apócrifa se conservan, a veces, tradiciones cristianas muy antiguas, que nos ayudan a situar la corriente

hegemónica u oficial –la canonizada– y, sobre todo, nos enseñan otras posibilidades doctrinales y organizativas que existieron en el cristianismo primitivo. Al principio del último capítulo amplió un poco estas reflexiones sobre el interés de las tradiciones cristianas disidentes.

### 3. *Ensayo de exégesis sociológica*

Este libro se sitúa –como indica su subtítulo– en lo que podríamos denominar, de una manera amplia, exégesis sociológica. Se requiere una explicación. Hoy está muy en auge la aplicación de métodos provenientes de las ciencias sociales en la exégesis bíblica. Existen realizaciones muy diversas y es, sobre todo, en Estados Unidos donde más se trabaja en esta línea. Hace ya algunos años escribí un artículo, al que puede recurrir el lector interesado, en que sitúo los antecedentes de la actual exégesis sociológica, presento sus diferentes líneas con amplia bibliografía y hago una valoración de ellas y de sus repercusiones<sup>6</sup>. Los trabajos informativos sobre la exégesis sociológica se han multiplicado estos últimos años<sup>7</sup>.

No es exagerado afirmar que los estudios bíblicos están siendo el lugar preferente de encuentro y diálogo de la fe con la cultura de la modernidad. En efecto, durante el último siglo una serie de métodos científicos provenientes de las ciencias profanas han sido introducidos en los estudios bíblicos (filología, arqueología, análisis literarios de diferentes naturalezas, crítica de las tradiciones, historia de las religiones...). Cada nuevo método ha solido encontrar resistencias y hasta condenas en algunos sectores, mientras que no raras veces sus defensores lo absolutizaban hasta negar validez a los demás. Pienso que la experiencia histórica –pródiga en sufrimientos inútiles en la Iglesia– debe pertrecharnos de apertura de espíritu y de lucidez crítica para asumir los nuevos métodos de las ciencias sociales.

A lo largo del libro señalo que la utilización de estos métodos debe evitar un sociologismo reductor que no deja espacio para una

<sup>6</sup> «El método sociológico en los estudios bíblicos», *EstEcl* 60 (1985) 305-331.

<sup>7</sup> Puede verse el magnífico libro de J. H. Elliot, *What is Social-Scientific Criticism?*, Minneapolis 1993, en que hace una presentación muy buena de estos estudios y tiene una bibliografía muy amplia y actualizada.

consideración teológica y religiosa del texto; pero tampoco debe caer en un supernaturalismo ingenuo que, en aras de la trascendencia de lo religioso, niegue la validez del examen de los factores sociales que condicionaron los textos y de las funciones sociales que ejercen. Sinceramente creo que lo que hoy se presenta como exégesis sociológica es consciente de los límites de su tarea y no pretende dar una explicación reductora de toda la realidad bíblica o cristiana. Más bien en el mundo exegético predomina una hermenéutica normalmente acrítica, inconsciente de sus propios presupuestos, individualista y espiritualista. Por eso, pienso que la expresión «exégesis materialista» es desafortunada, porque su pretensión es provocar a un mundo exegético idealista e ingenuo, pero da pie a equívocos y suscita reacciones contrarias a su propósito.

En esencia, la exégesis sociológica pretende descubrir y explicar la interacción dialéctica de expresión literaria teológica y experiencia social, analizar la correlación entre realidades sociales y simbolizaciones religiosas. Se trata de superar el uso impreciso de términos tales como «social» o «sociológico» o el quedarse en meras descripciones sociales para, utilizando una perspectiva y metodología sociológica, analizar la interrelación de la literatura bíblica y su mundo social, los factores que condicionaron la producción y circulación de los documentos y la función específica socio-religiosa que desempeñaron<sup>8</sup>. La exégesis sociológica es una tarea eminentemente interdisciplinaria y supone un momento fundamental de la confrontación de la fe religiosa con la razón de la modernidad. La pregunta en ella es no sólo por la intención teológica del texto, sino por los factores, intereses y consecuencias que están debajo de él y a cuya luz hay que entenderlo.

Dentro del complejo mundo de las obras que se encuadran en lo que se llama la exégesis sociológica, se pueden distinguir dos orientaciones fundamentales.

1. *Exégesis sociohistórica*: intenta conocer los factores sociales, económicos, políticos, etc., que obran tanto sobre el autor como sobre los destinatarios para poder comprender el sentido del texto; es decir, hace de las circunstancias sociales e históricas en las que se sitúa el texto un criterio de su comprensión. Exponentes claros de esta orien-

<sup>8</sup> J. H. Elliot, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter. Its Situation and Strategy*, Filadelfia 1981, p. 3 (trad. esp.: *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar*, Estella 1995).

tación son L. Schottroff y W. Stegemann, cuyas obras se citan con frecuencia en este libro. Esta exégesis está metodológicamente en la línea de la crítica histórica, pero haciendo un gran uso de la historia y de las instituciones del tiempo, y se encuentra muy movida por preocupaciones sociológicas (¡no simplemente sociales!).

2. *Exégesis sociocientífica*: en el sentido estricto de la palabra, es la que utiliza perspectivas, modelos y técnicas de las ciencias sociales, concretamente de la antropología cultural, de la psicología social y de la sociología, para interpretar textos bíblicos. Estos trabajos se diversifican mucho por el tipo de fenómeno que estudian, por los modelos teóricos utilizados y por su mayor o menor inserción en un proyecto de comprensión teológica.

En los años veinte del siglo pasado, la escuela de Chicago empezó a hablar de la exégesis sociológica del Nuevo Testamento y cuando se publicó la primera edición del presente libro este tipo de estudios, por obra y gracia de Theissen y otros autores, ganaba audiencia en el mundo científico, naturalmente con presupuestos actualizados respecto a los predecesores mencionados. Estos últimos años, sin embargo, ha ido adquiriendo importancia el recurso a la antropología cultural para interpretar los textos bíblicos. Hay que destacar especialmente al grupo «Context», formado, sobre todo, por estudiosos norteamericanos y cuyo máximo inspirador es Bruce J. Malina. Por iniciativa del mencionado grupo se celebró en 1991, en la localidad española de Medina del Campo, el Primer Congreso Internacional sobre el Nuevo Testamento y la Ciencias Sociales. Algunos investigadores europeos, y entre ellos varios españoles, se han incorporado a este tipo de trabajo, que supone una novedad importante y un enriquecimiento de la tradición académica en que se suelen formar los biblistas católicos del sur de Europa, caracterizada, probablemente de forma unilateral, por el acercamiento a los textos desde la retórica y la lingüista moderna.

Tanto los métodos sociológicos como los antropológicos proceden de las ciencias sociales, ¿pero qué diferencia existe entre ambos? B. J. Malina<sup>9</sup>, que empezó reivindicando el acercamiento socioló-

<sup>9</sup> La bibliografía de los miembros de este grupo es muy amplia. La obra clásica de referencia es el libro de Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995. Los miembros del grupo «Context» publican habitualmente en la revista *Biblical Theology Bulletin*

gico, ahora desecha esta terminología –y la ciencia a la que corresponde– y se ha convertido, como ya he dicho, en paladín del acercamiento antropológico. Las dos disciplinas, la sociología y la antropología cultural, responden a tradiciones científicas y a metodologías diferentes, pero también es verdad que son ciencias sociales con importantes puntos de contacto y que, en mi opinión, deben verse como complementarias.

La sociología y la antropología se diferencian por el nivel de abstracción en que se mueven y por el punto de vista desde el que abordan los fenómenos sociales<sup>10</sup>. La antropología cultural subraya la necesidad de partir del punto de vista nativo si queremos respetar el sentido de fenómenos que nos resultan ajenos y distantes. A la hora de interpretar un texto antiguo antes de ver qué significa para nosotros nos obliga a preguntarnos qué significaba para su autor y para sus primeros destinatarios. La antropología lucha contra el etnocentrismo y el anacronismo, e intenta meterse dentro del mundo social, de los valores y de los símbolos de otras culturas y de otros pueblos. Técnicamente hablando –me permito una cierta esquematización sin discutir todos los problemas subyacentes–, la antropología fundamentalmente usa una *perspectiva emic*; es decir, adopta el punto de vista y las categorías del grupo estudiado. Por eso se ha dicho que llegar a ser antropólogo exige pasar por un auténtico «rito de iniciación», experimentar un verdadero proceso de muerte y resurrección, un exilio del mundo y de la cultura de proveniencia para entrar a fondo y asumir otra cultura que resultaba originalmente muy lejana<sup>11</sup>. La antropología cultural evidentemente usa modelos para interpretar las experien-

<sup>10</sup> C. Geertz distingue entre *experience-near* y *experience-distant*. «Un concepto pegado a la experiencia (*experience-near concept*) es el que una persona individual puede, de forma natural y sin esfuerzo, usar para definir lo que él o sus compañeros ven, sienten, piensan o imaginan, y que él entendería inmediatamente cuando fuese utilizado por otros. Un concepto distante de la experiencia (*experience-distant*) es el que diversas clases de especialistas –un analista, un investigador, un etnógrafo, un misionero o un ideólogo– emplean en función de sus objetivos científicos, filosóficos o prácticos». Cf. «From the native's point of view: On the nature of anthropological understanding», en P. Rabinow - W. M. Sullivan (eds.), *Interpretative social science: A reader*, Berkeley 1979, pp. 225-241, la cita, en p. 227. También de C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Nueva York 1973.

<sup>11</sup> Puede verse el interesante y sugerente artículo de J. Aranzadi, «El mito del "exilio" etnográfico en la obra de Lévi-Strauss», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 26-27, invierno 1996, pp. 81-92. Hablar de «un auténtico Rito de Iniciación» a la profesión antropológica no es utilizar una metáfora, sino hacer una rigurosa descripción etnográfica de lo ocurrido con la institución académica de la nueva disciplina. Así,



cias, pero son modelos basados en datos e investigaciones pertenecientes al ámbito geográfico, social y cultural que se trata de estudiar; en el caso de las comunidades bíblicas, se elaboran modelos basados en datos del área mediterránea y del Próximo Oriente antiguo. No hay duda de que modelos procedentes de los valores culturales y de las relaciones sociales del mundo mediterráneo del siglo I, tales como «patrón-cliente», «honor-vergüenza», «relaciones de parentesco», etc., se están mostrando de gran fecundidad para una mejor comprensión de los textos bíblicos<sup>12</sup>.

La sociología y la psicología social se acercan a los textos de otra forma. Parten de modelos sobre las relaciones humanas, sobre los comportamientos y sobre el funcionamiento de los grupos a partir de las sociedades actuales, pero consideran que esos modelos tienen un valor transcultural y, por tanto, son aplicables para conocer sociedades del pasado. Los modelos de la sociología y la psicología social son más abstractos que los de la antropología cultural y adoptan una *perspectiva etic*; es decir plantean unas preguntas y usan esquemas mentales propios del investigador, ajenos a la conciencia explícita de los autores y destinatarios de los textos.

La adecuada atención a las investigaciones de la antropología cultural es imprescindible para que la sociología –nacida a partir de la industrialización y, en principio, en función de los fenómenos producidos por ella– no incurra en etnocentrismo y en anacronismos. La antropología no se limita a registrar datos y tiene ya una pretensión interpretativa, pero la sociología puede aumentar notablemente esta capacidad. Los modelos que usa la sociología intentan, en general, explicar las relaciones entre la economía, la política, la religión y la cultura; por ejemplo, modelos que expliquen la relación existente entre las actitudes que un grupo adopta ante los de

por ejemplo, en opinión de Lévi-Strauss, hacer etnografía no consiste sólo en aplicar determinados métodos de observación y obtención de datos, sino que constituye una experiencia personal única, una revolución psicológica, una transmutación del sujeto equiparable a una *iniciación*» (p. 82); Aranzadi llega a afirmar que «el conocimiento antropológico vincula indisolublemente la objetividad de lo conocido a la transformación radical y final disolución de la subjetividad conocedora» (p. 89).

<sup>12</sup> En mi obra *La mesa compartida. Estudios del Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Santander 1994, explico con detalle la utilización de la antropología cultural en la exégesis bíblica, doy referencias bibliográficas y utilizo modelos de la antropología mediterránea y judía para interpretar los textos en que se habla de las comidas de Jesús en la obra lucana.

fuera y el control que ejerce con los de dentro, modelos que den cuenta de la naturaleza del grupo, etc.

Cito, a modo de ejemplos, modelos de la sociología y de la psicología social que se han utilizado en la exégesis bíblica y han contribuido a una mejor comprensión.

El modelo de la *autoestigmatización* ha sido utilizado por Theissen y otros investigadores<sup>13</sup>. Quien se encuentra en una situación de estigmatización social puede reaccionar de diversas maneras; una de ellas es positiva, asumir su condición de estigmatizado o marginado y a partir de ella elaborar una alternativa crítica, de superior calidad social y moral, respecto a los valores socialmente hegemónicos. Proporciona una luz valiosa para comprender el funcionamiento social del mensaje de Jesús y el anuncio paulino de la cruz.

El modelo de la *disonancia cognitiva*. Los sociólogos constatan que el incumplimiento de las expectativas elevadas e inminentes de algunos grupos no suele producir la disolución del mismo, sino, al revés, suscita un renovado afán proselitista, quizá como recurso compensatorio. Puede ser un factor que contribuya a explicar comportamientos de algunas comunidades cristianas primitivas<sup>14</sup>.

La conocida diferencia sociológica entre movimiento, secta, culto e iglesia puede ayudar a comprender el proceso formativo del cristianismo.

En psicología social se establece una relación entre la identidad social de un grupo y la forma de elaborar la memoria colectiva. Este modelo contribuye a entender mejor aspectos claves de algunos tex-

<sup>13</sup> G. Theissen, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca 2005; C. J. Gil Arbiol, *Los valores negados. Ensayo de exégesis sociocientífica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; M. N. Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten* (WUNT 45), Mohr, Tübinga 1987; íd., «Le stigmatisme du mouvement charismatique autour de Jésus de Nazareth», *Social Compass* 39 (1992) 255-273; H. Mödritzer, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt: zur Soziologie des Urchristentums*, Vandenhoeck&Ruprecht, Friburgo 1994.

<sup>14</sup> J. G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood, Cliffs New Jersey 1975; G. Theissen, *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2002; R. Aguirre, «La misión y los orígenes del cristianismo», *EstBib* 64 (2006) 475-484. La obra sociológica fundamental es la de L. Festinger, *Teoría de la disonancia cognitiva*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1975 (original de 1957).

tos, concretamente al descubrir su relación con las preocupaciones identitarias de las comunidades que los producen<sup>15</sup>.

Dejando las realizaciones de la exégesis sociocientífica, quiero reiterar, en un esfuerzo de síntesis y claridad, que las ciencias sociales nos ayudan a establecer un diálogo con el pasado. La antropología cultural sirve, ante todo, para escuchar a los autores y destinatarios de los textos del pasado, nos mete en el mundo social de los primeros cristianos, nos enseña a adoptar sus propias perspectivas (*perspectiva emic*). La sociología y la psicología social plantean nuestras preguntas a nuestros ancestros pasados, proporcionan categorías para comprender sus actitudes, relaciones, procesos; obtendremos respuestas y, por tanto mayor comprensión, en la medida en que contemos con datos del pasado (*perspectiva etic*). Pero, en principio, es legítimo que nos acerquemos con modelos de estas ciencias sociales modernas porque corresponden a los comportamientos humanos y a los funcionamientos sociales.

Es muy importante que el exégeta acierte, entre las diversas teorías que ofrecen las ciencias sociales, con la más adecuada a la naturaleza de fenómeno que estudia. Normalmente lo más correcto parece un cierto eclecticismo en la utilización de estos recursos. Es el consejo de V. Turner cuando habla del uso de sistemas lógicos por un antropólogo:

Aunque aceptemos teorías para nuestro propio campo de investigación, estas sólo serán relevantes en la medida en que iluminen la realidad social. Por otra parte, frecuentemente sucede que lo que ilumina no es un sistema teórico completo, sino algunas de sus aportaciones, sus intuiciones de comprensión sacadas de su contexto sistemático y aplicadas a datos aislados... Las intuiciones, no el tejido lógico que las conecta, es lo que tiende a sobrevivir en el campo de la experiencia<sup>16</sup>.

La exégesis sociocientífica no busca, en principio, una mayor información, sino una mejor comprensión de un texto determinado, de una comunidad concreta, de unos conflictos (por ejemplo, los de la Iglesia de Corinto), de un proceso (por ejemplo, la evolución del cristianismo primitivo), de un aspecto (por ejemplo, las

<sup>15</sup> La interesante obra de Ph. Esler, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006.

<sup>16</sup> V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Nueva York 1974, p. 23, citado por W. A. Meeks, *The First Urban Christian. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven y Londres 1983, p. 6.

relaciones de autoridad). La historia proporciona el material con que se construyen las teorías sociológicas y estas iluminan los datos históricos concretos. Como dice Gottwald, parafraseando a Kant, «sociología sin historia está vacía; historia sin sociología es ciega»<sup>17</sup>. Por eso, cuando se acepta el método histórico, necesariamente se deben aceptar las cuestiones sociológicas y antropológicas. Pretender recoger los hechos del pasado sin utilizar ninguna teorías interpretativa –pensando, quizá, ser así más objetivo– es el modo más seguro de sucumbir a la propia subjetividad. Lo que se llama el sentido común –que, a veces, no es tan común, sino muy diferenciado– no deja de ser un producto cultural. La ventaja de explicitar reflejamente los modelos sociales con que nos acercamos al estudio de los textos es que pueden usarse críticamente y someterse a validación.

El proceso humano de percibir y de entender implica necesariamente la utilización de modelos, que funcionan al modo de lentes o guías a través de las cuales percibimos, filtramos y organizamos la gran masa de datos que llegan a nuestros sentidos<sup>18</sup>. No está en nuestra mano optar por la utilización de modelos. «Nuestra única elección –observa Carney– es, más bien, usarlos de manera consciente o de manera inconsciente»<sup>19</sup>.

Los modelos de las ciencias sociales tienen que usarse con mucha cautela. Habrá que comprobar su validez a la luz de los datos; eventualmente el contacto con estos datos obligará a modificar el modelo o, quizá, a desecharlo. El peligro es imponer a los textos modelos culturalmente inadecuados o que socialmente no cuenten con base suficiente. Pero los modelos procedentes de la sociología y de la psicología social, así como de la antropología tienen una triple función positiva: 1) una función heurística porque enseñan a hacer preguntas nuevas y a descubrir aspectos de la realidad frecuentemente ocultos; 2) una función explicativa: permiten comprender mejor textos, procesos sociales, recursos retóricos, conflictos, problemas y características de las diversas comunidades del cristianismo primitivo; 3) una función predictiva: también puede suceder que los modelos de las ciencias sociales permitan obtener –por inducción, por las leyes del conocimiento humano, por analogías históricas– conocimientos y

<sup>17</sup> N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh; A Sociology of the Religion of Liberated Israel*, pp. 1250-1050 b. c. e., Nueva York 1979, p. 17.

<sup>18</sup> J. H. Elliott, *óp. cit.*, p. 42.

<sup>19</sup> T. F. Carney, *The Shape of the Past: Models and Antiquity*, Lawrence 1975, pp. 9-11.

certezas a los que los procedimientos históricos habituales no habrían podido llegar. Esta función predictiva es sumamente atractiva, pero también especialmente hipotética, y debe realizarse con serias precauciones, porque se trata del estudio de sociedades del pasado sobre las que no cabe verificaciones y pruebas.

En mi opinión, el acercamiento a los textos bíblicos a partir de las ciencias sociales está introduciendo aire fresco en un mundo exegético muy fragmentado en disciplinas distintas, frecuentemente enzarzado en discusiones académicas endogámicas y tan preocupado por los análisis de detalles que se relega y hasta se olvida de la comprensión del conjunto.

A lo largo de este trabajo hago un uso diversificado y creo que bastante sobrio de los recursos antropológicos y sociológicos para la exégesis del cristianismo primitivo. Sobre la marcha voy realizando reflexiones metodológicas y teológicas. En efecto, mi modesto intento de utilizar las adquisiciones de la exégesis sociológica se inscribe, en última instancia, en un proyecto de comprensión teológica. Ahora bien, tienen que quedar muy claros no sólo los límites de la competencia de la exégesis sociológica, sino también la parcialidad de la óptica que he elegido para este trabajo. Se podría elegir otro punto de vista, se podrían formular a los textos otras preguntas. Lo que sostengo, simplemente, es la legitimidad y la fecundidad de mi perspectiva y de mis preguntas para comprender el cristianismo primitivo, concretamente su proceso de institucionalización.

3. *Breve apunte hermenéutico*: lo considero necesario porque es indudable que una consideración del fenómeno cristiano como la que se propone en estas páginas tiene repercusiones hermenéuticas que no pueden dejar de importar al teólogo. Queda patente la historicidad de la revelación. El mensaje religioso, la revelación divina para el creyente, no se da en estado puro y abstracto, sino situado históricamente, condicionado y limitado. La Biblia es testimonio de la revelación en la medida en que da testimonio de ella a través de la fe presente en la confesión y vida de diversas comunidades. Sólo en estas «vasijas de barro» tenemos la revelación salvífica. «El mensaje cristiano primitivo no existe como un kerigma que se puede abstraer detrás de los textos, sino sólo en diferentes plasmaciones históricas»<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> K. Berger, «Wissenssoziologie und Exegese des Neuen Testaments», *Kairos* 19 (1977) 127.

Para el creyente es la experiencia del *Deus semper maior*, que desborda toda formulación y toda institución, hasta las que son tenidas por más sagradas; es experiencia reflejada en el verso de Unamuno: «Fe soberbia, impía, / que no duda, / la que encadena a Dios a nuestra idea». Pero es, a la vez la experiencia de la humanidad de Dios, de su comunicación real en historia y precisamente en su debilidad.

En el último capítulo, insisto en que no hay estudio histórico que sea aséptico y neutral. Siempre interviene la subjetividad del historiador y más en la medida en que se trata de estudiar realidades interpelantes y de honda significación posterior. Toda labor historiográfica se realiza siempre desde una perspectiva determinada y sitúa los datos en un horizonte de comprensión concreto. El ideal del positivismo histórico es una quimera, justamente desprestigiada en la actualidad. De hecho, es muy fácilmente perceptible en los estudios sobre el cristianismo primitivo las preocupaciones presentes que mueven a quienes lo realizan. Yo no oculto mi interés por seguir haciendo historia cristiana en la actualidad. Pero esto no da a mi trabajo en absoluto un tinte apologético, al menos en el sentido habitual de esta expresión. Me preocupa aquí más la naturaleza de la fe cristiana y recuperar su autenticidad que justificar su verdad. Quizá por mi convicción de que, también en este campo, vale aquello de que luchar contra los ídolos es el primer y mejor servicio que puede hacerse a la fe.

José Montserrat Torrents ha interpretado las palabras del párrafo que precede como la típica representación del *teólogo-historiador*, que impone a priori una determinada visión de la historia, lo que le obliga a forzar los datos o, en todo caso, le impide tener la misma capacidad de aceptación de los nuevos datos y descubrimientos de que puede hacer gala el escéptico<sup>21</sup>. Agradezco mucho a J. Montserrat el diálogo crítico que ha entablado conmigo sobre un punto de gran importancia y que, con frecuencia, está rodeado de confusión en los trabajos realizados por creyentes y teólogos.

El autor mencionado hace una primera objeción que no me parece en absoluto justificada y que, por tanto, no considero importante. No es cierto que el historiador creyente cristiano parta metodológicamente, en su trabajo como historiador, de «la inspiración de los libros canónicos». Si esto fuese verdad dejaría de ser historiador.

<sup>21</sup> J. Montserrat Torrents, *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*, Barcelona 1989, pp. 14-21.

El historiador, como tal, ni puede limitarse a los escritos canónicos ni considera a éstos como inspirados, sino en función de su valor como fuentes históricas. La segunda objeción es mucho más seria y es claro que no todos los teólogos responderían como yo lo voy a hacer. En mi opinión, contra lo que dice J. Montserrat, la fe cristiana no «erige una constelación de afirmaciones fácticas que determinan el cuadro en el que deberá moverse la indagación histórica»<sup>22</sup>. La fe no puede distorsionar el rigor de la ciencia histórica ni puede conferir a una afirmación histórica más peso del que resulte de los datos históricos que la avalan. La fe supone una determinada interpretación de la historia –teológica la podríamos denominar–, pero respetando escrupulosamente los datos que el historiador con sus métodos científicos puede descubrir. Y, por supuesto, el creyente debe estar atento y receptivo a lo que el historiador descubre ya sea sobre el Jesús terreno, sobre el origen de la Iglesia o sobre el origen de la fe pascual, por citar los temas más sensibles para la fe cristiana. El estatuto de las ciencias naturales ha hecho que la teología replantee en profundidad su visión del mundo y de sus orígenes. Pensemos en la creación, en el origen del ser humano y en los primeros capítulos del Génesis. Sin duda, el estatuto de las ciencias históricas afecta también seriamente a la fe cristiana. Por poner un ejemplo, es claro que la investigación histórica nos obliga a plantear la relación entre el Jesús terreno y la Iglesia de una forma muy diferente a como lo hacía la teología apologetica de hace todavía no muchos años<sup>23</sup>.

La búsqueda de la significación para el presente que mueve al estudio histórico, no significa que se recurra al cristianismo primitivo para encontrar soluciones a los problemas actuales de la fe y de la Iglesia. Quizá resulte, por el contrario, que el estudio del pasado nos quite las soluciones con que creíamos poder contar. Lo que sí hace una lucida comprensión del pasado es liberar a la inteligencia, como hace siempre la búsqueda de la verdad, pero también enriquecer

<sup>22</sup> Óp. cit., p. 14.

<sup>23</sup> He tratado el tema en *La mesa compartida. Ensayos sobre el Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Santander 1994, pp. 203-220. Quiero subrayar que todo replanteamiento teológico por exigencias de las verdades parciales de las ciencias humanas es una purificación de la fe, que enriquece y ayuda a profundizar en la creencia. Suscribo las siguientes palabras de J. Montserrat: «Desde la teología no pueden proponerse afirmaciones fácticas sin base en los documentos. Desde la historia no pueden aducirse pretendidas descalificaciones de la creencia. Basta, para evitar estériles polémicas, con remitirse a las precarias condiciones epistemológicas de toda indagación humana» (p. 14).

nuestras posibilidades en el presente, porque la verdad es siempre buena. Puede pensarse que nos complica el presente. En efecto, descubrimos ante todo la pluralidad de las expresiones de la fe, su rápida evolución, las diferentes formas de afrontar los conflictos y problemas y, en medio de todo ello, una capacidad de reconocimiento recíproco muy amplia, aunque ni ilimitada ni exenta de dificultades. La historia es una escuela de libertad y de espíritu crítico.

Este libro ha ido creciendo y desarrollando su idea central combinando preocupaciones intelectuales y posibilidades prácticas con el ritmo que la vida impone y dosifica. Dos cursos de licenciatura en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto me dieron pie para dar una forma más completa al trabajo. La posibilidad de pasar largas estancias en Jerusalén como miembro del Instituto Español Bíblico y Arqueológico (Casa de Santiago), con el contacto de aquella tierra y la frecuentación de la estupenda biblioteca de l'École Biblique también han sido factores decisivos para el surgimiento de este libro. Pero las instancias académicas creo que han sido la expresión de una problemática que nacía fundamentalmente en otra parte: de la práctica difícil de tantos creyentes que buscan críticamente su camino como comunidades eclesiales y del hecho de que para muchos contemporáneos innegablemente la Iglesia resulta, al menos en apariencia, más un obstáculo que una ayuda para la apertura al misterio de Dios. Sería importante que lo que se llama «pastoral» —con un término que no me gusta, porque lo veo como representante genuino de la subcultura clerical actual— tuviese capacidad de remontarse de las preocupaciones inmediatas que la absorben cotidianamente —limitándola y empobreciéndola— y se plantease en serio los problemas que alientan detrás de estas páginas.

Pienso que mi reflexión invita a entrar en un camino no fácil, porque se aleja del voluntarismo de quienes se acercan al tema de la Iglesia saltándose las instancias históricas elementales —y que pueden arribar a ingenuos proyectos de renovación, a ver en el moralismo la raíz de la solución de todos los problemas eclesiales, o al simple ideal de un cristiano sin Iglesia—, pero no menos se aleja del fijismo, otra forma de desconocer la mediación de la historia, que sacraliza lo que es relativo y debe ser cambiado, y que se me antoja el peligro creciente en tiempos, como los que corren, en que es fuerte la añoranza de certezas fáciles.



## II

# Sociología del movimiento de Jesús

### 1. Introducción

#### 1.1. Del Jesús histórico al movimiento de Jesús

Probablemente ninguna figura del pasado ha suscitado debates más apasionados ni literatura más ingente que Jesús de Nazaret. Todos los recursos científicos se han utilizado para la investigación de su persona: análisis literario, crítica de las fuentes, historia de las religiones, psicología profunda, etc. Pero han sido, sin duda, los estudios históricos la gran tarea científica de los dos últimos siglos.

Desde la publicación de la obra de Reimarus (1774-1778) son ya más de dos centurias de trabajos enormes sobre la vida de Jesús que «representan lo más importante que jamás emprendió e hizo la autorreflexión religiosa»<sup>1</sup>. Todo este debate fue impulsado por la Ilustración, que, reivindicando la razón autónoma, también ejerció la crítica histórica sobre el cristianismo y sobre la persona de su fundador. El siglo XIX conoció un empeño singular por hacer «vidas de Jesús». Para unos era la recuperación crítica del Jesús auténtico contra la manipulación dogmática de la Iglesia. Para otros era un esfuerzo apologético que pensaban que llevaba a demostrar, o casi, la verdad de la fe. El denominador común era una confianza enorme en las posibilidades de la razón y de la crítica histórica.

En una obra clásica, A. Schweitzer hacía balance de toda esta investigación sobre el Jesús histórico y confesaba el callejón sin

<sup>1</sup> A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tubinga 1972, p. 45 (original de 1906).