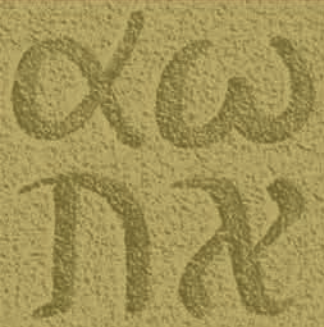


2

Artículos selectos



Rafael Aguirre

La fuerza de la semilla

Jesús y los orígenes cristianos
en contexto

ASOCIACIÓN BÍBLICA ESPAÑOLA

verbo divino

LA FUERZA DE LA SEMILLA

ASOCIACIÓN BÍBLICA ESPAÑOLA
ARTÍCULOS SELECTOS

02

Rafael Aguirre

LA FUERZA
DE
LA SEMILLA

Jesús y los orígenes
cristianos en contexto

eva

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

© Rafael Aguirre
© Editorial Verbo Divino, 2021
© Asociación Bíblica Española, 2021

Diseño de cubierta: Francesc Sala
Composición: José María Díaz de Mendivil Pérez

Impreso en España – *Printed in Spain*
Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra)

Depósito legal: NA 45-2021

ISBN: 978-84-9073-666-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Contenido

Introducción	9
--------------------	---

I

INTERPRETACIÓN CRÍTICA DEL NUEVO TESTAMENTO

1. El método sociológico en los estudios bíblicos	17
2. La Biblia desde el punto de vista de la exégesis sociocientífica	51
3. Reflexiones sobre exégesis crítica, hermenéutica y teología	69
4. El sentido literal y los otros sentidos de la Escritura	111

II

JESÚS EN CONTEXTO

1. Jesús y el tiempo	133
2. El Evangelio de Jesús y la paz	159
3. Dios, tolerancia e inclusión en Jesús de Nazaret	189
4. La mirada de Jesús sobre el poder	213
5. El Evangelio de Jesucristo y el Imperio romano	237
6. La teoría de Jesús como un predicador cínico	267
7. Sentido teológico del Jesús histórico	297

III
ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

1. La primera evangelización	321
2. La misión y los orígenes del cristianismo	357
3. Casa y ciudad en la <i>Carta de Clemente</i>	363

IV
EL EVANGELIO DE MATEO

1. Consideraciones sobre Mateo 1-2	385
2. Pedro en el evangelio de Mateo	401
3. La comunidad como familia en el evangelio de Mateo	425
4. Jesús-Emmanuel y el rostro de Dios en el evangelio de Mateo	441

Bibliografía	455
Índice de citas	485
Índice de autores	493
Índice general	499

Introducción

El Nuevo Testamento es un libro clásico de la cultura occidental y el libro canónico de las iglesias cristianas. Pero, ante todo, es un libro. En efecto, los primeros cristianos mostraron una declarada predilección por el códice en detrimento del rollo, mucho más usado hasta entonces. El códice, que se formaba ensamblando cuadernillos normalmente de papiro, permitía escribir por las dos caras, era más pequeño y en él cabía más texto, además de ser mucho más manejable y transportable. Buscar una cita en un rollo podía exigir desplegar varios metros de pergamino. En el códice, en cambio cabían varios textos que se podían hojear y no costaba encontrar una cita determinada. Han sido numerosos los códices cristianos de los primeros siglos descubiertos por los arqueólogos, casi siempre de forma parcial y fragmentaria.

Pero hay un códice que pronto alcanzó una clara preeminencia y estima: lo que llamamos el Nuevo Testamento. A veces su contenido fluctuaba, pero pronto se impuso un contenido que, en líneas generales, es el que nosotros conocemos. Su estructura es muy clara: primero los evangelios, que transmiten las palabras y la vida de Jesús, y, después, las cartas de los apóstoles y, entre ambas partes, los Hechos de los Apóstoles, como una especie de nexo de unión (el libro del Apocalipsis es el que más osciló entre la aceptación y el rechazo).

En nuestros días, los libros-libros, los de papel, que se pueden tocar y oler, y hojear/ojear, están amenazados por otros soportes y, en tristes

ocasiones, son relegados a sótanos inaccesibles y solo se pueden obtener tras una petición informática que te hace llegar el ejemplar desarraigado de los parientes con los que convive. En esta situación, puede resultar difícil captar lo que supuso esta predilección de los primeros cristianos por el código. Como he dicho, eran fáciles de transportar —y los cristianos viajaban mucho (¡cada vez nos asombran más las calzadas romanas sin las que la evangelización hubiese sido imposible!)— y sus textos circulaban entre las comunidades. Pero había otra razón fundamental: para que sean bien comprendidos, hay textos que es mejor que vayan juntos. Ante todo los evangelios, el testimonio de Jesús, el gran punto de referencia, el acontecimiento extraordinario de su vida; después las cartas de quienes se consideraba que lo habían conocido en su vida terrestre o de forma extraordinaria, como es el caso de Pablo, que por ello gozaban de una autoridad derivada, de modo que se tenían en singular estima sus interpretaciones y enseñanzas. Se puede decir que el Nuevo Testamento expresa *la fuerza de la semilla*. Una semilla muy pequeña, como la de las parábolas de Jesús, una vida breve, muy intensa, una muerte precipitada e infamante, pero que generó un movimiento entusiasta, con enorme capacidad expansiva, con fuerza y vitalidad y, por eso mismo, lleno de tensiones y conflictos. Los primeros cristianos necesitaban el código, el libro, porque tenían varias versiones de la vida de Jesús y no las podían separar de los acontecimientos que aquel hombre controvertido y genial había suscitado. No podía separar la semilla de sus primeros brotes tan inesperados, tan llenos de vida.

Este código, el Nuevo Testamento, es un clásico. Los clásicos son los que más merece la pena leer, no porque tengan un sentido preciso oculto, sino porque poseen una inmensa riqueza que se va desplegando con las lecturas de generaciones sucesivas y las diversas perspectivas. Los clásicos se leen y releen, se comentan y reescriben, se convierten en cultura y arte, influyen en el habla de las gentes y acuñan decires populares. Hay que leerlos con libertad, lucidez y conocimiento, que todo es necesario para prevenirse de inquisidores que poseen la verdad, de académicos que creen que el libro es suyo y de embaucadores e ignorantes que hacen lecturas fundamentalistas e interesadas. Porque es un clásico, el Nuevo Testamento debe ser leído, estudiado, discutido,

recuperado críticamente como integrante de nuestro bagaje cultural y humanista.

Pero el Nuevo Testamento es también un libro canónico de las iglesias cristianas. Lejos de oponerse a su carácter de clásico, su condición canónica bien entendida lo avala y prestigia. Canónico quiere decir que es el libro de referencia, la norma o canon de la vida de las iglesias. No es un código. Es la expresión literaria del momento emergente y creativo del fenómeno cristiano, que solo leído con todas las exigencias críticas de nuestra cultura puede reivindicarse legítimamente como inspiración fundamental de un cristianismo con futuro. Las iglesias cristianas son comunidades hermenéuticas, comunidades que reinterpretan continuamente el Nuevo Testamento, incorporándose a su dinámica creyente, como referencia para transformar su vida. El Nuevo Testamento es un libro canónico, pero no es monopolio de la Iglesia. Es patrimonio de la humanidad, un clásico. En mi trabajo exegético he procurado siempre tener presente ambas dimensiones: explicitar la dimensión teológica y creyente del texto que pone en movimiento la vida de la iglesia, y también destacar la sabiduría profunda y el valor humanizante que atraviesan sus páginas. Es obvio que hay otras formas legítimas de entender el trabajo exegético. Pero yo, que he trabajado con convencimiento en una Facultad de Teología, he procurado huir como de la peste de una interpretación bíblica marcada por «la autorreferencialidad eclesial». Más aún, estoy convencido de que una interpretación bíblica solo desarrolla con acierto la dimensión teológica de los textos si aparece el valor razonable y humanizante de las perspectivas abiertas por estos textos.

Este libro recoge una selección de artículos que he escrito a lo largo de más de treinta años de estudio y docencia del Nuevo Testamento, y que tienen su origen en colaboraciones en revistas, en libros de varios autores, en congresos o en conferencias. El conjunto está organizado en cuatro partes, que responden a los aspectos que han sido objeto de mi preocupación intelectual y que están íntimamente conectados. A lo largo de estas páginas creo que hay una coherencia clara y también algunas repeticiones, fácilmente explicables. He respetado la versión original de los artículos sin intentar actualizarlos. En muy pocas ocasiones he

introducido alguna observación, normalmente bibliográfica, en nota. Expongo a continuación el contenido esencial de cada una de las cuatro partes.

La primera se titula «Interpretación crítica del Nuevo Testamento». Es un tema tradicionalmente objeto de grandes debates en los que entraban en juego el uso de diversos métodos y consideraciones confesionales. La utilización de las ciencias sociales en los estudios bíblicos, una de mis principales preocupaciones, que he ido compartiendo con otros colegas, suscitó no ya debates, sino sospechas y descalificaciones. Por otra parte, no he renunciado nunca al trabajo crítico, pero tampoco a la recuperación creyente de los textos. He pretendido servir a la lectura de las comunidades creyentes, pero también siempre he buscado que la Biblia participase en el debate cultural de la sociedad laica. Estas preocupaciones me han llevado a reflexionar y a escribir sobre la metodología del trabajo exegético.

La segunda parte consta de estudios sobre Jesús de Nazaret. Es la parte más extensa. Jesús es la pequeña semilla sepultada en la tierra, pero cuya fuerza insospechada cambió la historia de la humanidad. Los artículos abordan aspectos centrales de la persona de Jesús con atención especial a la relación con la realidad social.

La tercera parte aborda un aspecto clave de los frutos de la semilla: el dinamismo expansivo del movimiento que reivindicó la memoria de Jesús pese a lo que podríamos considerar el fracaso histórico de su vida. Estas reflexiones me traen recuerdos especialmente queridos porque tuve ocasión de exponerlas y dialogar sobre ellas en la sede del CELAM, en Bogotá, con la comisión que preparaba la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, que se celebró en Aparecida (Brasil) en mayo de 2007. El documento final de esta Conferencia, elaborado por una comisión presidida por el cardenal Jorge Bergoglio, tiene en la idea del «discípulo-misionero» su eje principal. Parece claro que esta V Conferencia ha significado un hito decisivo en la Iglesia católica. Introduzco en esta tercera parte un artículo sobre la *Carta de Clemente*, que refleja un problema clave en el cristianismo de los orígenes: el de la tensión entre los *paterfamilias*, cabezas de las primeras iglesias, y una

nueva autoridad emergente introducida con un diferente criterio de legitimidad.

La cuarta parte está constituida por cuatro estudios sobre el evangelio de Mateo. El interés por este evangelio me acompaña desde los remotos tiempos de mi tesis doctoral.

Agradezco a las revistas y libros en que aparecieron originariamente los trabajos su autorización para reunirlos ahora en este libro.

De una forma especial, agradezco a la Asociación Bíblica Española el que me haya invitado a participar con mis trabajos en la nueva colección de «Artículos selectos». Agradecimiento que personalizo en su directora, Carmen Bernabé, y en el director de publicaciones, Juan Chapa. Una vez más, y van tantas, expreso mi agradecimiento a Editorial Verbo Divino por su acogida, su diligencia para superar todas las dificultades y su competencia profesional. Hay cosas que solo se pueden hacer cuando se está convencido de que la causa merece la pena y que, aunque los sembradores no estén a la altura, la semilla es buena y tiene mucha fuerza.

Rafael AGUIRRE
Bilbao, mayo de 2020

I

**INTERPRETACIÓN CRÍTICA
DEL NUEVO TESTAMENTO**

El método sociológico en los estudios bíblicos*

A lo largo del último siglo se han ido introduciendo en los estudios bíblicos una serie de métodos provenientes de campos científicos muy diversos (filología, arqueología, análisis literarios de diferente naturaleza, crítica de las tradiciones, historia de las religiones...). Este proceso no se realiza sin dificultades. Con mucha frecuencia, la primera reacción suele ser de recelo y escepticismo, cuando no de abierta oposición al nuevo método. Por su parte, no es raro que sus defensores, deslumbrados por su aportación, lo sobrevaloren, a veces hasta negar validez a todo lo demás. Suele ser el paso del tiempo el que va decantando en su justo valor la aportación de cada método y parece razonable adoptar, ante los de carácter sociológico, actualmente en auge, una actitud de apertura y discernimiento.

Voy a mostrar, en primer lugar, cómo el recurso a la sociología en la interpretación bíblica es un desarrollo coherente de estudios clásicos y de métodos exegéticos ya consagrados. Después indicaré las principales orien-

* Publicado en *Estudios Eclesiásticos* 60 (1985) 305-331. Procede de una ponencia presentada en las I Jornadas Bíblicas Nacionales de la Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, que tuvieron lugar en Valladolid, del 17 al 20 de septiembre de 1984. No he modificado el artículo, excepto en un par de observaciones en las notas, que aparecen señaladas entre corchetes. Este artículo presenta una problemática ausente hasta entonces en el mundo bíblico hispano. Posteriormente, ha habido muchas aportaciones y, además de la sociología, se utilizan otras ciencias sociales. Aparte del interés que este artículo pudo tener en el momento de su publicación, creo que fundamentalmente sigue siendo válido.

taciones de los actuales estudios de tipo sociológico del NT, con especial atención a los planteamientos históricos habituales en la exégesis. Intentaré, finalmente, realizar una síntesis de lo que hoy es la exégesis sociológica, sus dificultades, tareas y algunas de sus repercusiones hermenéuticas.

I. ANTECEDENTES Y FACTORES DE LOS MÉTODOS SOCIOLÓGICOS

1. Precursores

Podemos considerar precursores de los estudios sociológicos del AT a una serie de autores de fines del siglo XIX y primera parte del XX que relacionaron la historia de Israel con la de la Antigüedad en general o que incluso recurrieron ya a la utilización de ciertas categorías sociológicas¹. Habría que citar la temprana obra de J. Fenton². W. Robertson Smith y J. Wellhausen compararon las formas sociales, las costumbres y los ritos de Israel con los datos etnográficos de los beduinos preislámicos³. Hay que destacar la obra pionera de M. Weber que quizá no ha recibido por los exegetas la atención que merece y que, como parte de su gran proyecto de investigar las relaciones entre las religiones y la economía, estudia las fuerzas y los grupos sociales del antiguo Israel y su interrelación con las ideas y prácticas religiosas⁴. A. Causse escribió una ambiciosa síntesis de la evolución sociocultural de Israel siguiendo el esquema de la sociología de la religión de Durkheim⁵. J. Pedersen es

¹ F. S. Frick - N. K. Gottwald, «The Social World of Ancient Israel», en *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*, ed. por N. K. Gottwald (New York: Orbis Books, 1983), 149-165.

² *Early Hebrew Life. A Study in Sociology* (London: Trübner & Co., 1880).

³ W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions* (New York: A. & C. Black, 1972, ³1927), y *Kinship and Marriage in Early Arabia* (New York: Kinship and Marriage in Early Arabia, 1972, ²1903); J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentum* (Berlin: Georg Reimer, 1897, ³1961).

⁴ *Le Judaïsme Antique. Études de sociologie de la religion*, t. III (Paris: Plon, 1970; ed. alemana de 1920).

⁵ *Du groupe ethnique à la communauté religieuse* (Paris: Félix Alcan, 1937); *Les Prophètes contre la civilisation* (Paris: Alenijon et Cahors, 1913).

el autor de un estudio psicosocial del Israel bíblico, muy conocido y que tuvo una notable influencia⁶. La sensibilidad por aspectos sociológicos es indudable también en las obras de M. Noth⁷, A. Alt⁸ y F. Albright⁹.

Por lo que respecta al campo del NT hay que tener presente el auge de la historiografía del mundo grecorromano en el cambio de siglo, con una clara apertura a cuestiones sociológicas¹⁰. En la medida en que la investigación neotestamentaria de esta época permaneció vinculada con los estudios de historia de la Antigüedad, los planteamientos sociológicos aparecían naturalmente. A. V. Harnack estudió los aspectos sociales de la misión y extensión del cristianismo¹¹. E. Schürer produjo su famoso trabajo sobre la sociedad palestina del tiempo de Jesús¹². A. Deissmann, basándose en papiros y datos epigráficos, analizó la vida de las capas sociales bajas, entre las que situaba a la Iglesia primitiva¹³. E. Troeltsch

⁶ *Israel: Its Life and Culture* (4 vols.; New York: Oxford University Press, 1926-1940).

⁷ *Das System der zwölf Stämme Israels* (Stuttgart: Kohlhammer, 1930); *Historia de Israel* (Barcelona: Garriga, 1966).

⁸ *Kleine Schriften* (3 vols.; München: Beck, 1953-1959).

⁹ *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1957); *History, Archaeology and Christian Humanism* (London: Black, 1965); *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths* (Edinburgh: Eisenbrauns, 2018; original de 1968).

¹⁰ Habría que citar los nombres de Th. Mommsen, M. Rostovtzeff, etc. Cf. G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1979), 3ss [esta obra ha sido traducida al español: *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca: Sígueme, 1985)]. Desgraciadamente, la traducción española de esta última obra no recoge los primeros capítulos del original alemán, que son especialmente importantes porque en ellos explica y justifica su método. Buena parte de las críticas que teólogos y biblistas han hecho a Theissen se deben a que no conocen su exposición metodológica. No es posible citar aquí la obra posterior de Theissen que es muy abundante y se caracteriza por abrir perspectivas y caminos nuevos].

¹¹ *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig: Creative Media Partners, 1902).

¹² *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1890; edición revisada inglesa de 1973).

¹³ *Licht vom Osten* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1908); *Das Urchristentum und die unteren Schichten* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2^a1908).

estudió las ideas sociales del cristianismo primitivo y realizó ya una tipificación sociológica que ha sido recientemente utilizada por Theissen¹⁴.

Hay que hacer una mención especial a la llamada «escuela de Chicago», cuyo origen se sitúa en torno al año 1920, que trabajó más en el NT que en el AT y cuyas figuras más conocidas son S. J. Case y S. Mathews¹⁵. Conviene recordar que la sociología penetró en el mundo académico de EE. UU. precisamente a través de Chicago. El esfuerzo principal de esta escuela consistió en el estudio del proceso del cristianismo primitivo y, pese a limitaciones palpables, los numerosos trabajos norteamericanos actuales de sociología bíblica no dejan de mencionarlos como sus precursores.

2. Interrupción y dificultades

Lo sorprendente es que los métodos sociológicos resulten una novedad. Lo que hay que explicar no es el surgimiento de estos métodos, sino su demora hasta nuestros días¹⁶. Y es que han intervenido en el mundo bíblico, y en el teológico, dentro del cual se inserta mayoritariamente aquel, una serie de factores que han impedido o retrasado el desarrollo coherente de los estudios del comienzo de siglo antes mencionados.

¹⁴ *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Ges. Schriften Bd. 1 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1908); cf. Theissen, *Studien zur Soziologie...*, 268s, 288.

¹⁵ S. J. Case, *The Christian Philosophy of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1943); *The Social Triumph of the Ancient Church* (Chicago: Harper & Brothers, 1934); *The Social Origins of Christianity* (Chicago: University of Chicago Press, 1923); S. Mathews, *The Atonement and the Social Process* (New York: Literary Licensing, 1930); L. Wallis, *A Sociological Study of the Bible* (Chicago 1912); *God and the Social Process: A Study in Human History* (Chicago 1935); W. C. Graham, *The Prophets and Israel's Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1934); W. C. Graham - H. May, *Culture and Conscience: on Archaeological Study of the New Religion Past in Ancient Palestine* (Chicago 1936). Sobre la escuela de Chicago: L. E. Keck, «Das Ethos der frühen Christen», en *Zur Soziologie des Urchristentums*, ed. por W. A. Meeks (München 1979), 15-19; Frick - Gottwald, «The Social World...», 152s; R. W. Funk, «The Watershed of the American Biblical Tradition: The Chicago School First Phase 1892-1920», *JBL* 95 (1976).

¹⁶ Theissen, *Die Soziallehren...*

1. Los estudios de historias de las formas han solido buscar en las actividades de la Iglesia primitiva o en necesidades religiosas el contexto vital donde se han configurado las diversas tradiciones. Apenas se ha considerado la influencia de otros factores, como el político, el social, etc. Los pioneros de este método recurrían con profusión a la historia de las religiones, pero mucho menos a la historia de la sociedad en su conjunto. No creo exagerado afirmar que se ha hecho una utilización idealista, abstracta y reductora del método de la historia de las formas. J. Z. Smith afirma que, a diferencia de los estudios del AT, en los que una tradición con un siglo de existencia ha tratado sociológicamente la religión de Israel utilizando lo mejor de las teorías sociales contemporáneas —basta con recordar a Weber, Robertson Smith, Pedersen, Causse, Bertholet, Alt—, el estudio del material cristiano primitivo se ha caracterizado por un énfasis excesivo en los aspectos literario-históricos y teológicos en detrimento del sociológico. Hemos caído en una descripción del «*Sitz im Leben*» que carece de un «asiento» concreto (es decir, no teológico) y solo ofrece la más abstracta comprensión de «vida»¹⁷.
2. Los trabajos posteriores de la historia de la redacción tampoco ampliaron la perspectiva. Su interés se centraba en la teología del último redactor o en la teología de la obra en su estado final. Normalmente, esta teología se concluía a partir de los análisis literarios, pero no se atendía, o apenas se hacía, a las características de las comunidades que estaban detrás de la obra y en relación con las cuales los textos recibieron su sentido.
3. Un tercer factor que bloqueó la utilización de las aportaciones de la sociología, que se insinuaba en el cambio de siglo, fue el auge posterior de una hermenéutica existencial e individualista. Así se explica que los estudios del NT hayan permanecido aún más alejados de las perspectivas sociológicas que los del AT.

¹⁷ «The Social Description of Early Christianity», *Religious Studies Review* 1 (1975) 19.

El programa de desmitologización de Bultmann busca un núcleo más profundo que las representaciones cultural e ideológicamente condicionadas, por tanto cambiantes según los tiempos, que se expresa mejor o peor en las diversas teologías del NT, pero que no se identifica plenamente con ninguna de ellas, y que entra en contacto con las dimensiones constitutivas del hombre individual y las ilumina. La antropología de Bultmann es individualista e idealista, despreocupada de las dimensiones materiales y sociales de la vida humana. Su impermeabilidad a la dimensión sociológica es consecuencia necesaria de su conocida renuncia a la historia real. De una forma muy importante, los estudios del NT, aun sin compartir los postulados tan críticos de Bultmann, han permanecido, sin embargo, en su mismo horizonte existencial e individualista. Quizá porque los estudios del NT suelen estar muy orientados a la vida religiosa y espiritual, y existe la tendencia a restringir lo religioso «auténtico» a lo íntimo e inverificable. Es el deseo de asegurar un núcleo religioso al margen de los vaivenes de la historia e inmune a los análisis de la crítica.

4. El estructuralismo, en sus diversas modalidades, supuso la introducción de métodos de análisis literarios más finos y perspicaces para descubrir las relaciones internas del texto, pero no presta atención a su dimensión referencial. El estructuralismo, en su utilización clásica y normal, prescinde de la historia. Es obvio que así no tiene cabida el estudio sociológico. Sin embargo, no se puede olvidar el intento, muy personal, de F. Belo¹⁸ por conjugar el estructuralismo y el análisis sociológico. Su obra ha tenido mucha influencia en los países latinos y en Alemania, pero, en mi opinión, no es lo más representativo de lo que en el campo bíblico se entiende ni como análisis estructural ni como análisis sociológico. Quizá es una afirmación polémica, pero creo que el

¹⁸ *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc* (Paris: Cerf, 1974). Un resumen que caricaturiza peligrosamente la obra original: F. Belo, *Uma leitura política do evangelho* (Lisboa: Multinova, 1974). Una divulgación clara del método de Belo, con su ampliación a algunos textos veterotestamentarios, en M. Clevonet, *Approches matérialistes de la Bible* (Paris: Cerf, 1976).

estructuralismo —cuya introducción significativamente no ha suscitado recelos ni en las autoridades eclesíásticas ni en los teólogos— tiene el peligro de favorecer la sacralización del texto y dar alas a un cierto fundamentalismo, que vuelve a renacer, como reacción contra unos métodos críticos que turban la ingenuidad religiosa y cuyo provecho no se percibe.

5. Hay que añadir que las ciencias antropológicas y sociales son muy recientes, del siglo pasado, y su estatuto epistemológico parece más impreciso que el de las ciencias naturales. La situación de las humanidades es muy diferente, pues su auge podemos situarlo en el Renacimiento y su ascensión se ha ido realizando hace ya tiempo en la teología.

La acusación más común que se dirige a los métodos sociológicos es de «reduccionismo», de pretender explicar los textos de tal forma que no dejan lugar para su consideración religiosa y creyente. La acusación puede tener un cierto apoyo si pensamos en la obra pionera de Kautsky o en la poca preocupación teológica de la «escuela de Chicago», pero se puede afirmar rotundamente que la inmensísima mayoría de los exegetas actuales que están introduciendo estos métodos no incurrir en este defecto y lo suelen mostrar explícitamente; más aún, es muy frecuente que investigadores de esta orientación articulen su investigación sociológica con la perspectiva teológica. El estatuto epistemológico de la teología y de sus relaciones con otros saberes tiene hoy una madurez suficiente para que la recepción de los métodos sociológicos se realice sin traumas especiales y sin dar pie a contenciosos provocados en coyunturas análogas, y que hoy nos parecen lamentables.

3. Factores del auge de los métodos sociológicos

1. Las preguntas sociológicas surgen con necesidad del desarrollo coherente de los métodos de la historia de las formas y de la historia de la redacción.

Ya Bultmann indicaba que «forma literaria» es «un concepto sociológico, no estético», de la misma manera que «*Sitz im Leben*» no

se refiere a un acontecimiento histórico aislado, sino a una situación típica en la vida de la comunidad¹⁹. Y Cullmann, en el año 1925, decía que «el defecto más serio en los estudios de la moda de la historia de las formas es la ausencia de una base sociológica»²⁰. En efecto, es imposible estudiar la formación y transmisión de las tradiciones sin considerar la naturaleza, la composición y los problemas de las comunidades, los factores de su vida real (económicos, políticos, culturales y no solo religiosos). El desarrollo coherente de la historia de las formas lleva a la sociología de la literatura²¹. Se ha afirmado que la consideración sociológica de los textos bíblicos forma parte de los métodos histórico-críticos, que han sido formalmente recomendados por el magisterio eclesiástico, pero cuyo potencial crítico está lejos de haber sido explotado por los exegetas²².

Igualmente, los estudios de tipo redaccional lógicamente deben considerar la vinculación del autor con las comunidades a las que se dirige. Es una labor que se está haciendo con frutos nada desdeñables. Por ejemplo, es imposible entender las afirmaciones que hace Pablo sobre la cruz y sobre la sabiduría en los primeros capítulos de 1 Cor sin conocer los problemas concretos que existían en aquella comunidad.

2. Normalmente, la exégesis utiliza instrumentos y métodos que han nacido en las ciencias profanas. De una forma muy particular, los estudios de sociología bíblica son producto de una colaboración interdisciplinar. La introducción académica en la exégesis de los métodos sociológicos en EE. UU. ha tenido lugar en los departamentos de estudios religiosos de universidades civiles y no en los estudios

¹⁹ *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958), 4.

²⁰ «Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique», *RHPR* 5 (1925) 73.

²¹ Theissen, *Die Soziallehren...*, 11; K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1977), 219.

²² J. V. Herrmann, *Orientierung* 47 (1983) 251, en una reseña de A. Mayer, *Der zensierte Jesu. Soziologie des Neuen Testaments* (Freiburg: Walter-Verl, 1983).

teológicos de los seminarios. Estos departamentos nacieron en torno a 1950. Con el auge de estos estudios, la SBL y otras organizaciones científicas han ido ganando en interdisciplinariedad. Desde 1973, promovido por la American Academy of Religion y la Society of Biblical Literature, y dirigido por W. A. Meeks y L. E. Keck, funciona un grupo de trabajo sobre «el mundo social del cristianismo primitivo», que ha dado lugar a varias investigaciones importantes. Los «Seminar Papers» que publica anualmente la SBL suelen tener numerosas, y frecuentemente valiosas, aportaciones a la sociología del AT, del NT y del cristianismo primitivo²³. Gottwald es un participante asiduo de estos seminarios y en este artículo de preocupaciones ha elaborado su famosa obra *The Tribes of Yahweh*²⁴.

3. También ha influido el retroceso de la hermenéutica existencialista, sustituida por otra de carácter más social y público. Este es un fenómeno general que está, sin duda, detrás de los trabajos norteamericanos citados, como lo está, en Alemania, detrás de las investigaciones de G. Theissen²⁵ o del grupo que trabaja bajo la dirección de L. Schottroff y W. Stegemann²⁶.

²³ Es imposible presentar un elenco completo. Con frecuencia se trata de comunicaciones sobre tesis doctorales que están en curso. Son numerosos los trabajos sobre la iglesia naciente y los primeros padres de la iglesia. Cf. L. W. Countryman, «Patrons and officers in Club and Church», *SBL Seminar Papers*, 1977, 135-144; W. A. Meeks, «The Environment Christianity», *SBL Seminar Papers*, 1980, 113-122; J. A. Wilde, «The Social World of Mark's Gospel. A Word about Method», *SBL Papers*, 1978, 47-70. S. R. Isenberg, «Some Uses and Limitations of Social Scientific Methodology in the Study of Early Christianity», *SBL Seminar Papers*, 1980, 29-49; J. Schütz, «Steps toward a Sociology of Primitive Christianity: A Critique of the Work of G. Theissen», *SBL Seminar Papers*, 1977.

²⁴ *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 b.c.e.* (New York: Orbis Books, 1979).

²⁵ *Studien zur Soziologie... y Sociología del movimiento de Jesús* (Santander: Sal Terrae, 1979). [Considero que las obras de Theissen son pioneras y fundamentales. La que estudia el movimiento de Jesús se publicó en alemán en 1977. Este libro, profundamente reelaborado y ampliado, ha dado pie a otro: *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores* (Salamanca: Sígueme, 2005; original alemán de 2004)].

²⁶ L. Schottroff - W. Stegemann, *Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen* (Stuttgart: Kohlhammer, 1978); L. Schottroff - W. Stegemann (eds.), *Der Gott der Kleinen*

En América Latina, en los países mediterráneos y también en Alemania, en grupos de intención inmediatamente vital y al margen de los circuitos académicos (misión de Francia, iglesia Valdense italiana, comunidades de base, cristianos por el socialismo, etc.), se está produciendo una literatura, amplia y de muy diverso valor, sobre la Biblia, que también podría incluirse dentro de lo que genéricamente denominamos «lectura sociológica de la Biblia»²⁷. No es mi intención referirme a este fenómeno, que requeriría una atención específica y que plantea también la cuestión de la lectura popular de la Biblia y de su relación con la exégesis científica.

4. Un elemento positivo de la exégesis sociológica —y que responde a necesidades ampliamente sentidas— es abrir nuevas perspectivas a los estudios bíblicos. Existe el peligro de que los árboles no dejen ver el bosque y de que una enorme superespecialización sectorial no desemboque en una mejor comprensión del texto como totalidad e incluso bloquee la pregunta por él. Las interpretaciones sociológicas buscan explicaciones comprensivas, dirigen su mirada al sentido de los textos (o de aspectos parciales de los mismos) en la vida de las comunidades cristianas y de la

Leute (2 vols.; München: Kaiser, 1979); L. Schottroff – W. Stegemann, *Traditionen der Befreiung* (2 vols.; München: Kaiser, 1980); W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen. Über die Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament* (München: Kaiser, 1981).

²⁷ Es imposible una presentación de una literatura tan amplia y variada. Quizá fuese interesante que los exegetas profesionales no se limitasen solo a criticar y pasar de largo por lo que se ha llamado la «exégesis salvaje», sino que tuviesen la capacidad de recoger las cuestiones y demandas auténticas que en ella se expresan. Cf. J. Roloff, «Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild. Tendenzen und Aspekte der gegenwärtigen Diskussion», *Thl* 98 (1973) 561-572; C. Mesters, «The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People», en *The Challenge of Basic Christian Communities, Papers from the International Ecumenical Congress of Theology, February 20, March 2, 1980, São Paulo, Brazil*, ed. por S. Torres – J. Eagleson (New York: Orbis Books, 1981), 197-210. Una obra prototípica latinoamericana es la de E. Cardenal, *El evangelio en Solentiname* (Salamanca: Sígueme, 1976). Una revista que sistemáticamente se interesa por este tipo de lectura bíblica es *Lettre* (Temps Présent, 68, rue de Babylone, Paris 6).

sociedad en general. Los métodos sociológicos pretenden dar explicaciones de conjunto, lo que de ninguna manera quiere decir que pretendan ser exhaustivas²⁸. A veces, los trabajos científicos más habituales parecen «ecos de sociedad», llenos de discusiones con ficheros y con los colegas, muy repetitivos, pero desprovistos de frescura y de originalidad. Por otra parte, es bastante insuficiente la mediación existente entre una utilización vital de la Biblia, frecuentemente demasiado acrítica y hasta fundamentalista, y unos estudios científicos con notable incapacidad de considerar las preocupaciones reales del tiempo. Y con esto no me refiero únicamente a la sensación sentida en amplios sectores de los que se acercan a la Biblia solo como creyentes. Pienso que los estudios bíblicos, y hablo ahora del NT, que son eminentemente interdisciplinarios, sin embargo, están demasiado ausentes del efectivo diálogo con los saberes de la Universidad y de la cultura actual.

II. LOS MÉTODOS SOCIOLÓGICOS EN LA EXÉGESIS ACTUAL

1. Historia y sociología

En los estudios bíblicos modernos ha estado habitualmente presente, de una forma u otra, la preocupación histórica. Los autores que he citado como precursores precisamente se caracterizan por haber realizado sus trabajos históricos con sensibilidad para los aspectos sociales.

Pero ¿cuál es la relación entre la historia y la sociología tal como se le presentan al exegeta? Usando una terminología escolástica, habría que decir que la distinción o separación entre ambas ciencias no es adecuadamente perfecta. De hecho, hay historiadores y sociólogos que prácticamente se confunden²⁹.

²⁸ Theissen, *Die Soziallehren...*, 19.

²⁹ Por poner un ejemplo bien conocido, es claro que M. Tuñón de Lara y su escuela integran plenamente la perspectiva sociológica en la investigación histórica.

En general, podemos decir que la historia estudia los hechos concretos e individuales que tuvieron especial relevancia en el pasado y configuraron el futuro. La historia presta atención preferentemente a lo que visto desde hoy parecen ser las crestas destacadas y sobresalientes del pasado. La historia, aunque no en exclusiva, usa la simple narración de lo sucedido, porque pretende recuperar la memoria del pasado. La sociología se fija en lo genérico de un movimiento social e intenta interpretarlo con categorías teóricas. Por ejemplo, la historia del cristianismo primitivo tiende a estudiar los personajes relevantes y, en ellos, lo característico que los hace relevantes para la posteridad. La sociología del cristianismo primitivo se fija más bien en la vida concreta del cristiano medio, en su red de relaciones sociales; se fija no tanto en los hechos estelares, cuanto en los procesos sociales con sus regularidades, leyes y causas.

Pero es evidente que no se registran hechos sin interpretarlos³⁰, ni la interpretación puede hacerse en el vacío, sino sobre datos. Como dice Gottwald, parafraseando a Kant, «sociología sin historia está vacía; historia sin sociología es ciega»³¹. La historia proporciona el material con el que se construyen las teorías sociológicas y estas iluminan los datos históricos concretos³². Cuando se acepta el método histórico necesariamente se deben aceptar las cuestiones sociológicas³³. Ya Harnack observaba que comprender la historia implica descubrir las normas con las

En su reciente obra exegética J. Sanmartín parece afirmar que el estudio histórico auténticamente científico supone una interpretación sociológica: *Las guerras de Josué. Estudio de semiótica narrativa* (Valencia: Institución San Jerónimo, 1982), 195-200.

Pero es claro también que en otros autores y escuelas se mantiene una cierta diferencia entre ambas ciencias. Por ejemplo, el estudio de la vida privada de determinados personajes, que vuelve a interesar a los historiadores, que, además, consideran que estos sucesos no dejan de tener trascendencia histórica, no es reducible a categorías sociológicas.

³⁰ W. A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (New Haven-London: Yale University Press, 1983), 5. [Traducción española: *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo* (Salamanca: Sígueme, 1988)].

³¹ Meeks, *The First...*, 17.

³² Theissen, *Die Soziallehren...*, 22.

³³ *Ibíd.*, 15.

que se pueden agrupar los fenómenos³⁴. Pretender recoger hechos del pasado sin utilizar ninguna teoría 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 las teorías sociológicas es que pueden usarse críticamente y someterse a validación.

El historiador necesita modelos sociológicos como recurso heurístico. La sociología estimula al historiador, le plantea preguntas nuevas, le descubre aspectos ocultos de la realidad³⁵. Por ejemplo, las fuentes escritas normalmente reflejan el talante de personalidades más que el del hombre tipo medio. Así, la mayor parte de 1 Cor trata de problemas que afectan probablemente a un pequeño grupo, a una élite de la comunidad. Habrá que utilizar este documento con una serie de cautelas y complementos si se pretende conocer la vida normal de la comunidad de Corinto. Es lo que ha hecho G. Theissen³⁶ en los estudios paulinos recopilados en *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, en los que las cuestiones

³⁴ Citado por K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments...*, 220.

³⁵ J. G. Gager, «Shall we marry our enemies? Sociology and the New Testament». *Interpretation* 36 (1982) 264; N. K. Gottwald, «Sociological Method in the Study of Ancient Israel», en *The Bible and Liberation*, ed. por N. K. Gottwald, 9; H. C. Kee, *Christian Origins in Sociological Perspective* (Philadelphia: Westminster Press, 1980), 103-176, nota 26; B. Holmberg, «Sociological versus Theological Analysis of the Question Concerning a Pauline Church Order», en *Die Paulinische Literatur und Theologie*, ed. por S. Pedersen (Göttingen-Åhrus: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 196. «El uso de métodos y conceptos desarrollados en sociología o en otras ciencias sociales no le convierte al historiador en un científico social sistemático. Más bien estas ciencias le ofrecen un conjunto de categorías con que ordenar los materiales históricos y posiblemente acrecienta la fuerza de sus explicaciones interpretativas o causales. El historiador puede recibir de la atención a los descubrimientos de las ciencias sociales una serie de ideas sobre el tipo de datos que debe buscar y que pueden ser pertinentes a su problema» (S. M. Lipset, «History and Sociology: Some Methodological Considerations», en *Sociology and History: Methods*, ed. por S. M. Lipset - R. Hofstadter [New York-London: Basic Books, 1968], 20-58, citado por Holmberg, «Sociological versus Theological...», 23.

³⁶ Así, por ejemplo, su minuciosa recopilación y análisis de todos los datos sobre la situación social de las personas conocidas de la comunidad; también su in-

sociológicas se han convertido en un eficaz principio heurístico, con el que ha sacado a la luz aspectos en buena medida inéditos de la comunidad de Corinto. Algo similar ha hecho A. J. Malherbe en su obra *Social Aspects of Early Christianity*³⁷.

Por eso, los estudios sociológicos dan gran valor a las fuentes no escritas y, concretamente, a la arqueología. Ahora bien, la sociología invita al arqueólogo —su función heurística— a buscar datos e informaciones que en una perspectiva historicista podrían pasar desapercibidos. Es lo que está dando pie a lo que en el ambiente científico de EE. UU. se llama la «nueva arqueología»³⁸ cuyas repercusiones empiezan a extenderse al campo bíblico. Ahora el interés no podrá ser tan exclusivo en descubrir las murallas, los palacios de las personalidades concretas, las acrópolis, etc., sino que habrá de buscar la extensión de la población, el polen para rehacer la flora, etc. Gottwald y Frick llegan a decir que

una de las principales tareas que tienen los estudiosos sociales del Israel bíblico es formular modelos, plantear preguntas específicas y catalogar los datos que necesitan para orientar el trabajo de los arqueólogos³⁹.

terpretación del conflicto de los «débiles» y «fuertes» en torno al comer carne, relacionándolo con las diferencias económicas y culturales, etc.

³⁷ *Social Aspects of Early Christianity* (Louisiana: 1977); íd., «The Inhospitability of Diotrephes», en *God's Christ and His People: Studies in Honour of N. A. Dahl*, ed. por J. Jervell - W. A. Meeks (Oslo: Universitetsforlaget, 1977), 222-232. Es notable la obra de un discípulo de Malherbe, que ha aplicado el espíritu de su maestro: R. F. Hock, *The Social Context of Paul's Ministry: Tentmaking and Apostleship* (Philadelphia: Fortress Press, 1980); íd., «Paul's Tentmaking and the Problem of His Social Class», *JBL* 97 (1978) 555-564. Hay que citar la obra de un historiador australiano, auténtico pionero, que ha abierto caminos que hoy muchos se esfuerzan por recorrer: E. Judge, *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century* (London: SCM Press, 1960); íd., «The Early Christians as a Scholastic Community», *Journal of Religions History* 1 (1960) 125-137; íd., «Paul's Boasting in Relation to Contemporary Professional Practice», *Australian Biblical Review* 16 (1968) 37-50; íd., «St Paul and classical Society», *JAC* 15 (1972) 19-36.

³⁸ Frick - Gottwald, «The Social World...», 157; E. M. Meyers - J. F. Strange, *Archaeology, the Rabbin and Early Christianity* (London: SCM, 1981), 19-30.

³⁹ «The Social World...», 157s.

Voy a presentar brevemente cuatro ejemplos de problemas históricos muy conocidos por los exegetas, y para los que la aportación de la sociología resulta clara y de valor.

1. Sin remontarme a la investigación liberal sobre el Jesús histórico, cuyo *impasse* de llegada es bien conocido, pienso que los estudios actuales sobre este tema, mayoritariamente producidos en ambientes teológicos y con preocupaciones de esta naturaleza, adolecen de un arcaísmo metodológico notable. El privilegiar en crítica histórica el «criterio de desemejanza» necesariamente produce una imagen de Jesús desarraigada del contexto real en que vivió. El deseo de detectar la historicidad de palabras claves o de hechos concretos, cuando no de su conciencia, es una tarea expuesta en todo caso a gran margen de incertidumbre. Con mucha frecuencia se acaba proyectando en la investigación histórica, de forma precipitada e indebida, la trascendencia que solo la fe confiesa en Jesús. Las preocupaciones teológicas suelen ser avasalladoras en detrimento de un conocimiento suficiente del mundo real en que surgió el fenómeno cristiano. Creo que el recurso a la sociología puede ser muy beneficioso metodológicamente. Habrá que preguntarse, ante todo, por los rasgos genéricos del movimiento de Jesús, fenómeno social con el que primeramente se encuentra el observador, y que son detectables con mucha mayor garantía. Es decir, qué función desempeñaba en su sociedad judía el grupo que se reclamaba de Jesús de Nazaret, qué factores explican su aparición, qué grupos análogos existían, etc. Este análisis sociológico requiere, por tratarse de un fenómeno del pasado, un conocimiento suficiente de datos que deben ser proporcionados por el historiador. Solo cuando este telón de fondo esté adecuadamente establecido, se estará en condiciones propicias para plantear la pregunta histórica sobre Jesús como persona que está en el origen de este movimiento⁴⁰.

⁴⁰ Cf. el magnífico artículo de B. J. Malina, «The Social Sciences and Biblical Interpretation», *Interpretation* 36 (1982) 224-242: «Pienso que sería un defecto metodológico pretender captar lo distintivo antes de discernir debidamente y re-

2. En el estudio de la situación social de los primeros cristianos podemos ver con claridad la complementariedad de las perspectivas históricas y sociológicas. La historia proporciona datos normalmente perceptibles por los mismos afectados, tales como su nivel económico, su procedencia social, su situación respecto a los *ordines* del Imperio romano, etc. El sociólogo coge estos datos y pregunta por la dinámica social, por cómo el nivel económico se relaciona con otros niveles en aquella sociedad (por ejemplo, con la cultura, con el prestigio social, etc.), por los conflictos que podían surgir en aquellas circunstancias, por las expresiones religiosas más congruentes en esa situación. El sociólogo utiliza los datos con modelos de dinámica social, que pueden estar extraídos del análisis de otros grupos y otros datos⁴¹ y que proyectan una luz nueva para entender la situación social de los primeros cristianos⁴².
3. Es conocida la discusión sobre el origen histórico de la apocalíptica, si hay que situarlo en la literatura profética o en las influencias de religiones orientales. El punto de vista sociológico se pregunta por los factores sociales que la explican y por la función social que ejerce. El estudio sociológico recurre a analogías sociales lejanas en el tiempo y en el espacio: cultos africanos, movimientos medievales, sectas modernas. Estas investigaciones están produciendo interesantes resultados.

gistrar los rasgos comunes», 238; cf. mi artículo «Sociología del movimiento de Jesús», en el número de marzo-abril de 1983 de la revista *Lumen*.

⁴¹ R. Scroggs, «The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research», *NTS* 26 (1980) 164-170, esp. 169-171.

⁴² A. Deissman, obras citadas en la nota 13; W. Eck, «Das Eindringen des Christentums in den Senatorenstand bis zu Konstantin d. Gr.», *Chiron* 1 (1971) 381-406; A. Funk, *Status und Rollen in den Paulusbriefen. Eine inhaltsanalytische Untersuchung zur Religionssoziologie* (Innsbruck-Wien-München: Tyrolia, 1981); J. G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1975), 93-113; H. Kreissig, «Zur sozialen Zusammensetzung der frühchristlichen Gemeinden im ersten Jahrhundert u. Z.», *Eirene* 6 (1967) 91-100; W. A. Meeks, *The First Urban Christians*, 51-73; R. H. Smith, «Were the Early Christians Middle-Class? A Sociological Analysis of the New Testament», *CThMi* 7 (1980) 260-276; Theissen, *Die Soziallehren...*, 231-271; W. Wuellner, «The Sociological implications of 1 Corinthians 1,26-28», *StEv* 4 (1973) 666-672.

Algo similar se podría decir de los estudios sobre el gnosticismo, que están descubriendo el interés por situarlo sociológicamente⁴³, sin limitarse al problema tradicional de sus influencias ideológicas y su origen histórico.

4. Parece claro que la función heurística de la sociología ha sido decisiva para renovar los estudios sobre el origen de Israel. Así se explica la sugerente obra de N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh*. Este autor piensa, en la línea de Mendenhall, que el modelo de la oposición campo-ciudad, campesinos-clases urbanas, explica los orígenes de Israel mejor que la visión tradicional de la marcha de un pueblo nómada.

J. Sanmartín, coincidiendo con apreciaciones metodológicas de Gottwald⁴⁴, habla del «arcaísmo conceptual del historicismo» refiriéndose a la historiografía bíblica de los orígenes de Israel. Y afirma que ante el fracaso de los estudios sobre este problema «hay que preguntarse si otra serie de modelos, más atentos a la estructura que a la descripción del proceso [...] no son, incluso historiográficamente, más fructíferos»⁴⁵. Dice con acierto que, «a nivel metodológico, todo el problema consiste en el trasvase de la conceptualización sociológica al material histórico»⁴⁶. Y concluye afirmando que la confusión reinante en este tema

no puede ser eliminada simplemente mediante la mejora y el control exigente de los registros conceptuales intrahistóricos, sino mediante una op-

⁴³ H. Kippenberg, «Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus», *Numen* 17 (1970) 211-231; E. M. Mendelson, «Some Notes on a Sociological Approach to Gnosticism», en *Le Origini dello Gnosticismo*, ed. por U. Bianchi (Leiden: Brill, 1967), 668-675; P. Munz, «The Problem of Die soziologische Verortung des antiken Gnostizismus», *Numen* 19 (1972) 41-51; P. Pokorny, «Der soziale Hintergrund der Gnosis», en *Gnosis und Neues Testament*, ed. por K. W. Tröger (Berlin: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1973), 77-87; K. Rudolph, «Das Problem einer Soziologie und sozialen Verortung der Gnosis», *Kairos* 19 (1977) 35-44.

⁴⁴ *The Bible and Liberation*, 197.

⁴⁵ *Ibid.*, 198.

⁴⁶ *Ibid.*, 198, nota 553.

ción en favor de una mejor comprensión, aun a costa de una disminución de la información,

lo que equivale —si no me equivoco— a considerar la adecuada elección de modelos sociológicos como la tarea más importante en la investigación sobre el origen de Israel.

2. Exégesis sociológica

La fluidez de la frontera que separa y une a la historia y a la sociología se refleja en la variedad de utilizaciones en la exégesis de los métodos sociológicos. Podemos distinguir dos orientaciones que llamaría «exégesis sociológica», más estricta, y «exégesis socio-histórica», aunque con frecuencia encontremos tipos mixtos.

La exégesis sociológica en sentido estricto intenta interpretar hechos, procesos, conflictos, libros enteros, por medio de categorías sociológicas. Un buen ejemplo es la conocida obra de G. Theissen, *Sociología del movimiento de Jesús*⁴⁷, en que de una forma sociológicamente sistemática, aunque ecléctica, interpreta el movimiento de los seguidores de Jesús en Palestina desde su muerte hasta el año 70. Para ello distingue los «roles» que se dan en el movimiento, entre los que atribuye una importancia singular a los «carismáticos ambulantes»; los «factores» sociales que explican el surgimiento y las características del movimiento, y las «funciones» que, a su vez, este ejerce sobre la sociedad.

De una forma diferente —no necesariamente contradictoria— J. G. Gager, en *Kingdom and Community*⁴⁸, y S. R. Isenbergh, en un artículo notable⁴⁹, interpretan sociológicamente el movimiento de Jesús. Ambos utilizan el modelo de «movimiento milenarista», elaborado por la socio-

⁴⁷ Algunas observaciones críticas sobre esta obra en R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis primitiva del cristianismo primitivo* (Estella: Verbo Divino, 2009), 54-56

⁴⁸ J. G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity* (New Jersey: Prentice-Hall 1975)

⁴⁹ S. R. Isenberg, «Millenarism in Greco-Roman Palestine», *Religion* 4 (1974) 26-46.

logía y la antropología a partir del conocimiento de pueblos actuales⁵⁰, pero que se ha aplicado a otros fenómenos, por ejemplo, de la Edad Media⁵¹ y del siglo I⁵². Estos movimientos surgen en momentos de grave crisis social y se caracterizan: a) por expresar el descontento y protesta de sectores sociales relativamente marginados; b) por el papel de un profeta que cataliza el movimiento; c) por presentar una perspectiva alternativa de cambio, que se espera para un futuro cercano; d) una breve duración del movimiento, bien por su simple desaparición o por su transformación en una realidad más institucionalizada.

Gager⁵³ emplea otra categoría sociológica, «*cognitive dissonance*», para explicar la reacción de los «movimientos milenaristas» ante el incumplimiento de sus esperanzas inmediatas y, con este instrumento, inter-

⁵⁰ Y. Talmon, «Pursuit of Millennium: The Relation between Religious and Social Change», *Archives Européennes de Sociologie* 3 (1962); I. C. Jarvie, *The Revolution in Anthropology* (New York: Humanities Press, 1964); S. Thrupp (ed.), *Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements* (New York: Schocken Books, 1970); K. Burrige, *New Heaven in Revolutionary Religious Movements* (New York 1969); P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound. A Study of "Cargo" cult in Melanesia* (New York: Schocken Books, 1988; edición original de 1968); N. Cohn, *En pos del milenio* (Madrid: Alianza, 1981; edición original de 1957); B. Wilson, *Magic and the Millennium* (Heinemann: HarperCollins, 1973); V. Lanternari, *The Religion of the Oppressed and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: A Mentor Book, 1963); R. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1980; sobre todo los capítulos 1 y 2 parcialmente recogidos por N. K. Gottwald y R. A. Horsley (eds.), *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics* (New York: Maryknoll, 1983), 201-234.

⁵¹ N. Cohn, *En pos del milenio* (Madrid: Alianza, 1981).

⁵² W. A. Meeks, «Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity», en *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. International Colloquium on Apocalypticism (Uppsala 1979)*, ed. por D. Hellholm (Tübingen: Mohr, 1983); P. Lampe, «Die Apokalyptiker-ihre Situation und ihr Handeln», en *Eschatologie und Friedenshandeln* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1981), 59-114.

⁵³ *Kingdom and Community...*, cap. 2; L. Festinger - H. W. Riecken - S. Schachter, *When Prophecy Fails* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956); L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston, IL: Row, Peterson, 1957); R. P. Carroll, *When Prophecy Failed: Cognitive Dissonance in the Prophetic Traditions of the Old Testament* (New York: Seabury Press, 1979); U. Wernick, «Frustrated Beliefs and Early Christianity. A Psychological Enquiry into the Gospels of the New Testament», *Nu-men* 22 (1975) 96-130.

preta la reacción de la comunidad cristiana ante la muerte de Jesús y, sobre todo, ante el retraso de la parusía. Los sociólogos observan que los grupos milenaristas, en la medida en que la adhesión haya supuesto a sus miembros una ruptura importante con la vida anterior, no reaccionan disolviéndose ante el fracaso de sus esperanzas inmediatas de futuro, sino de una forma muy diferente, con una triple operación: a) fortaleciendo los vínculos internos de sus miembros cara al mundo externo y hostil; b) aumentando su celo misionero, de modo que la conquista de nuevos miembros confirme a los antiguos en sus convicciones, y c) procediendo a una reinterpretación teórica de sus creencias.

Es muy prometedora la investigación sociológica del «mundo social»⁵⁴ de los diferentes autores del NT. Merecen destacarse los trabajos de W. A. Meeks sobre Juan y Pablo. La pregunta puede formularse así: ¿hasta qué punto la interpretación de la fe cristiana propia de un grupo daba pie a una «construcción social de la realidad» propia de él, diferente a otras y distinta también a la de la sociedad en general?; ¿de qué forma la interpretación de la fe cristiana propia de una comunidad determinada daba pie a una serie específica de representaciones, actitudes, valores, autocomprensiones grupales, conciencia de distinción?

Piensa Meeks⁵⁵ que el lenguaje simbólico y enigmático del evangelio de Juan pretende subrayar la diferencia entre los de «dentro» de la comunidad y los de «afuera». Solo los iniciados comprenden a Jesús. Nicodemo y la samaritana le tergiversan. Es una comunidad fuertemente aislada de la sociedad circundante, pero con relaciones internas muy íntimas y fraternas (cf. el discurso de despedida). La herejía gnóstica posterior desarrolló posibilidades reales que existían en el evangelio de Juan, lo que contribuyó a que durante algún tiempo se recelase en la iglesia de su ortodoxia. Poco más tarde se escribió la 1 Jn para asegurar la interpretación ortodoxa del evangelio.

⁵⁴ P. Berger – T. Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 1972); P. Berger, *Para una Teoría Sociológica de la Religión* (Barcelona: Kairós, 1981).

⁵⁵ «The man from Heaven in Johannine Sectarianism», *JBL* 91 (1972) 44-72. Es importante la crítica que le hace P. Berger, *Para una Teoría...*, 230s.

Meeks ha trabajado a Pablo con mucha más amplitud. Su importante obra *The First Urban Christians* había sido precedida de numerosas investigaciones⁵⁶. En mi opinión, estos trabajos, con los de Theissen, están siendo las aportaciones más valiosas desde hace muchos años a los estudios paulinos, porque están abriendo caminos nuevos en un campo excesivamente condicionado por debates teológicos y muy repetitivo. Meeks analiza el «mundo social» de las comunidades paulinas, en las que su carácter urbano es un factor fundamental. Estos cristianos están en una situación intermedia entre el grupo de Juan, aislado y de rasgos acentuadamente sectarios, y lo que va a ser la Iglesia posterior. Pablo representa un momento inestable, ambiguo y enormemente creativo en el proceso del cristianismo primitivo. Por una parte, subraya los vínculos de pertenencia al grupo con un lenguaje de fuerte separación efectiva, reforzado con imágenes de orientación dualista y con relatos fundacionales de un Mesías crucificado como imagen radical de la actuación de Dios en el mundo. Por otra parte, está preocupado de no ofender a «los de fuera», de posibilitar el trato con ellos (como se ve en las cuestiones de los matrimonios mixtos y de las carnes sacrificadas) y utiliza imágenes de orientación universalista. Pablo se mueve entre el subrayado de la vinculación y cohesión intragrupal, y la necesidad de relaciones exteriores; entre la reivindicación de elementos utópicos y el ajustamiento a la realidad; en definitiva, entre la secta y la iglesia.

Pablo representa clases sociales urbanas y en ascenso (artesanos, mercaderes, libertos...) con capacidad de contestación social (se encuentran bloqueados por la jerarquización de la sociedad romana en *ordines*),

⁵⁶ «The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity», *HR* 13 (1974) 165-208; íd., «The Social World of Early Christianity», *CSRB* 6 (1975) 1-5; íd., «“Since then You would go out of the World”. Group Boundaries in Pauline Christianity», en *Critical History and Biblical Faith: New Testament Perspectives*, ed. por T. J. Ryan (Villanova, PA: College Theology Society, 1979), 9-27; íd., «Toward a Social Description of Pauline Christianity», en *Approaches to Ancient Judaism*, vol. II, ed. por W. Scott Green (Michigan: Scholars Press, 1980), 27-41; íd., «The Social Context of Pauline Theology», *Interpretation* 36 (1982) 266-277; íd., «The Social World of Pauline Christianity», *ANRW* 2-27.

pero muy realistas porque son conscientes de sus posibilidades históricas efectivas.

Otra interpretación de Pablo con categorías sociológicas se encuentra en la obra de B. Holmberg, *Paul and Power*⁵⁷. Se fija en un aspecto concreto de las comunidades paulinas, el de las relaciones de poder, entendido como relaciones asimétricas efectivas y aceptadas por los diversos protagonistas. Es un buen ejemplo metodológico y, por eso, le voy a prestar un poco más de atención. La primera parte del libro presenta los datos históricos, tal como los describe la exégesis actual, sobre toda la red de relaciones de poder en que se desenvuelve Pablo: sus relaciones con las autoridades de Jerusalén, su relación con sus comunidades, las relaciones internas de estas últimas. En la segunda parte, interpreta estos datos con las categorías weberianas de autoridad (carismática, tradicional y racional-legal), teniendo en cuenta las correcciones introducidas por la investigación posterior. Sobre todo Holmberg distingue —a diferencia de Max Weber— entre rutinización del carisma y su institucionalización, que es inevitable y querida por el carisma mismo en la medida que busca una alternativa a la situación existente. En rigor, carismático no equivale simplemente a «neumático» o «entusiasta» y no se opone a institucionalización. Las iglesias paulinas deben ser caracterizadas como un movimiento carismático institucionalizado, ya que muestran elementos de autoridad tradicional y racional-legal.

Son obvias las diferencias de Holmberg con las investigaciones sobre este tema comenzadas por R. Sohm y continuadas por von Campenhausen, Käsemann y Schweizer. Pero la diferencia de fondo, que probablemente explica las demás, es metodológica. A nuestro autor, lo que le interesa son las relaciones de poder efectivamente existentes y no lo que Pablo dice u opina sobre ellas, aunque este sea evidentemente un factor a tener en cuenta. En la configuración de la estructura de poder intervino la teología de Pablo, pero más aún el factor tiempo, las diferencias sociales en la comunidad, las leyes inevitables del desarrollo social y de la ins-

⁵⁷ B. Holmberg, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles* (Philadelphia: Fortress, 1980).

titucionalización. Los fenómenos históricos se suelen describir con diligencia y precisión, pero para captar la estructura de autoridad es inevitable recurrir a categorías interpretativas y, normalmente, se echa mano de la filosofía, de la historia de las religiones o de la teología, es decir, del mundo de concepciones teoréticas o de ideas. Pero solo una perspectiva sociológica permite descubrir la estructura de unas relaciones de autoridad, su funcionamiento interno, las leyes que lo regulan, cómo y por qué se desarrolla. Holmberg replantea un problema tradicional de la exégesis con una metodología enriquecida. No es lo mismo estudiar la historia de las ideas que la historia de los hechos sociales concretos. No es lo mismo estudiar lo que pensaba Pablo sobre la autoridad que las relaciones de autoridad efectivamente existentes en que él se halla envuelto.

Afirma Holmberg:

Se puede discutir si una metodología idealista no es inherente o subconscientemente activa en la tradición exegética tan extendida de interpretar los datos históricos, ante todo, con categorías teológicas... El análisis sociológico de la cuestión concerniente al *church order* no empieza en las ideas o concepciones que se piensan están detrás de las interacciones de las iglesias locales, sino con la interacción misma e intenta encontrar leyes regulares y modelos...⁵⁸.

Pone de manifiesto lo que llama «la falacia del idealismo». Pero evita también claramente un reduccionismo de otro estilo. Decir que la colecta en beneficio de Jerusalén es una obligación financiera, que manifiesta una relación de poder, no implica negar que el dinero deba entregarse con corazón generoso y como señal de comunión religiosa; descubrir los mecanismos sociológicos de las diferentes funciones de la iglesia no quita validez a la interpretación paulina, que las ve como dones del Espíritu Santo⁵⁹.

3. Exégesis socio-histórica

Es la que hace de las circunstancias sociales e históricas en las que se sitúa el texto un criterio de su comprensión. Intenta conocer los facto-

⁵⁸ Holmberg, «Sociological versus Theological...», 196.

⁵⁹ *Ibíd.*, 5s.

res sociales, económicos, políticos, etc., que obran tanto sobre el autor como sobre los destinatarios para poder comprender el sentido del texto; es decir, pretende situar el texto en su vida real para ver lo que realmente significaba. Este tipo de exégesis, que podemos llamar «socio-histórica», tiene unos claros exponentes en L. Schottroff y W. Stegemann, que ponen esta designación en algunas de las obras que han realizado o dirigido⁶⁰. 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, sin duda, se encuentra muy movida por preocupaciones sociológicas (¡no simplemente sociales!), También habría que mencionar aquí las obras de G. Theissen y Malherbe presentadas en el apartado 1 de esta sección como ejemplos del estímulo heurístico que la sociología representa para el historiador. Igualmente, lo que a veces se autodenomina de forma provocativa y equívoca «exégesis materialista» suele consistir en descubrir y subrayar los condicionamientos materiales, sobre todo económicos, de los textos en la línea de la exégesis «socio-histórica».

4. Vinculación de los aspectos literario, sociológico y teológico

Los trabajos de sociología del NT han solido tratar o hechos concretos o aspectos de determinados autores⁶¹ o la evolución del cristianismo primitivo. Pero hay dos obras destacables que han realizado la interpretación de conjunto de un texto completo: J. H. Elliot, *A Home for the Homeless*⁶², y H. C. Kee, *Community of the New Age*⁶³. Ambas hacen aportaciones de valor al conocimiento de 1 Pe y del evangelio de Mc, pero lo que me interesa destacar aquí es su método, en el que coinciden notablemente.

⁶⁰ Cf. nota 26.

⁶¹ Las obras mencionadas de W. A. Meeks, B. Holmberg, J. A. Wilde.

⁶² J. H. Elliot, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strategy* (Philadelphia: SCM, 1981) [*Un hogar para los que no tienen hogar ni patria. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia* (Estella: Verbo Divino, 1995)].

⁶³ H. C. Kee, *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel* (London: SCM, 1977).

Elliot llama a su obra «análisis sociológico», mientras que Kee dice emplear «a social-cultural-historical method»⁶⁴. Pero los dos articulan el análisis literario con el sociológico y con el teológico. Aquí reside el principal interés de estos trabajos. El análisis sociológico se basa (aunque no solo) en datos proporcionados por el análisis literario y el estudio teológico aparece relacionado dialécticamente con la situación detectada de la comunidad. Es decir, el análisis sociológico se inscribe en un proyecto completo de comprensión, que aboca a la dimensión religiosa de ambas obras. Los dos autores coinciden en caracterizar sociológicamente de sectas a las comunidades que estudian: los destinatarios de 1 Pe son sectores rurales de Asia Menor y los de Mc, sectores rurales del sur de Siria antes del año 70⁶⁵.

El autor de 1 Pe utiliza la imagen de la iglesia como casa-familia de Dios para reforzar la identidad y solidaridad de la secta en grave conflicto con el mundo hostil. Es interesante observar que la casa (*oikos*), que es la estructura básica de la sociedad grecorromana, se convierte en la célula básica de la iglesia y, a partir de ella, nace la teologización central de 1 Pe. Es un caso típico de correspondencia entre teoría y praxis. El análisis sociológico se coordina perfectamente con el teológico. Elliot ubica sociológicamente 1 Pe y muestra la situación en la que nace y la estrategia o efecto social que persigue⁶⁶.

Kee pretende, ante todo, captar el género literario en su conjunto, porque solo así se descubre el horizonte que preside todo el evangelio de Mc. Tras un estudio literario en el que detecta la fuerte influencia redaccional de Daniel, concluye que es una obra apocalíptica, que intenta responder ante todo a las necesidades presentes de la comunidad y que para ello recurre a un estilo biográfico. Para estudiar la situación social de la comunidad (cap. 4, sección sociológica) se sirve del análisis

⁶⁴ *Community...*, IX.

⁶⁵ Cf. R. Scroggs, «The Earliest Christian Communities as Sectarian Movement», en *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults*, vol. 2. *Fest. M. Smith* (Leiden: Brill, 1975), 1-23.

⁶⁶ Puede verse mi amplia recensión y crítica de esta obra en *Actualidad bibliográfica XXI* (1984) 116-120.

del texto mismo, de paradigmas de otras comunidades escatológicas y de analogías históricas con otros grupos apocalípticos judíos. La comunidad de Mc es análoga a la esenia de Qumrán (en creerse la comunidad de la nueva alianza, en la forma de aplicar la Escritura a su propio presente...) y a los carismáticos cínico-estoicos, que abundaban en su ambiente del sur de Siria. Kee ve la teología de Mc fundamentalmente desde las necesidades de autocomprensión y ánimo de esta comunidad apocalíptica. El secreto mesiánico es visto como el saber privilegiado de la comunidad escogida de la nueva alianza y no como un recurso cristológico. Podríamos decir que su interpretación de la teología de Mc es más escatológica que cristológica, más actualizadora que histórica.

III. EXÉGESIS SOCIOLOGICA: SÍNTESIS Y BALANCE

Voy a resumir en una serie de puntos lo que es la exégesis sociológica, sus dificultades, tareas y repercusiones hermenéuticas.

1. La aplicación de las ciencias sociológicas en exégesis aparece como un desarrollo coherente y necesario de los métodos histórico-críticos.

Denominamos sociológica a este tipo de exégesis porque utiliza métodos, modelos y teorías propias de la sociología. Es exégesis porque se centra en el texto bíblico y requiere de todos los instrumentos y aportaciones de esta (análisis literario, crítica de fuentes, etc.). La exégesis sociológica es una tarea eminentemente interdisciplinar y supone un momento fundamental de la confrontación de la fe religiosa con la razón de la modernidad. Ahora se pregunta no solo 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.

2. 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» y «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 sociorreligiosa que desempeñaban⁶⁷.

3. No se puede restringir la legitimidad del análisis sociológico a realidades presentes y susceptibles de verificación. No es imposible realizar un análisis sociológico sobre textos del pasado y, concretamente, sobre los bíblicos, aun cuando estos no pretendan directamente proporcionar informaciones de tal naturaleza⁶⁸. Naturalmente las cautelas críticas tendrán que ser muy grandes, pero hay diversos métodos que permiten extraer datos de los textos bíblicos; además, existe la posibilidad de establecer comparaciones con fenómenos análogos, incluso de otro tiempo y lugar⁶⁹.
4. La existencia de un caudal suficiente de datos e informaciones es condición necesaria para que puedan aplicarse categorías sociológicas⁷⁰.

⁶⁷ Elliot, *A Home for the Homeless...*, 3.

⁶⁸ De una forma muy característica niega tal posibilidad C. S. Rodd, «On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies», *JSOT* 19 (1981) 95-106: «Mi opinión es que hay un abismo entre la sociología aplicada a una sociedad contemporánea, en la que el investigador puede verificar sus teorías con los hechos que observa, y la sociología histórica en la que se trata solo con hechos fosilizados que se han preservado por casualidad o con fines muy diferentes a los del sociólogo. Es un error capital pasar indistintamente de una a otra. De hecho, la debilidad de los estudios sociológicos de los movimientos históricos a partir de Max Weber sugiere que la sociología histórica es imposible», 105. La investigación actual, en buena medida citada en este trabajo, muestra que no son fundadas objeciones tan radicales. Metodológicamente son valiosas las observaciones de G. Theissen, *Soziologie des Urchristentums*, 35-54; B. J. Malina, «The Social Sciences and biblical Interpretation», *Interpretation* 36 (1982) 224-242; S. R. Isenberg, «Some Uses and Limitations of Social Scientific Methodology in the Study of early Christianity», *SBL Seminar Papers*, 1980, 29-49.

⁶⁹ Theissen, *Die Soziallehren...*, 35-54.

⁷⁰ De ahí la importancia básica de obras tales como R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona: Herder, 1964); J. Jeremias, *Jerusalén en tiempo de Jesús*

Es indudable el peligro de imponer categorías sociológicas sin base suficiente. Pero también puede suceder que los modelos sociológicos permitan obtener —por inducción, por leyes del comportamiento humano, por analogías históricas— conocimientos y certezas a los que los procedimientos históricos habituales no habrían podido llegar.

La sociología puede desempeñar también una función heurística para el historiador, en cuanto que le plantea preguntas y le descubre aspectos nuevos de la realidad.

El acercamiento sociológico no supone simplemente añadir otra dimensión a nuestro conocimiento, sino que nos ayuda a ver el conjunto con una nueva luz⁷¹. La exégesis sociológica pretende superar la percepción analítica, que pierde de vista el sentido de la totalidad, y la superespecialización sectorial, que no acaba de preguntarse por el sentido del conjunto. El sociológico es un nivel de comprensión global, aunque no exhaustivo. Esta globalidad puede ser la de un fenómeno (por ejemplo, el movimiento de Jesús), un texto (p. ej., 1 Pe), una comunidad (p. ej., la de Corinto), un proceso (p. ej., el paso del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana), etc.

5. La expresión «exégesis sociológica» recubre una serie de ensayos de diversa naturaleza. Para orientarnos con claridad en este terreno, creo que se pueden distinguir las siguientes clases de trabajos, aunque es frecuente la mezcla de tipos:
 - a) Descripción de datos y hechos reales. Por ejemplo, las conocidas obras de De Vaux, Jeremias y Hengel⁷².
 - b) Descripciones sociales del Israel bíblico y del cristianismo del NT, en las que los datos y hechos reales se inscriben en un

(Madrid: Cristiandad, 1977); M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969).

⁷¹ D. Tidball, *An Introduction to the Sociology of the New Testament* (Exeter: Pater-noster Press, 1983), 14.

⁷² Cf. nota 70.

contexto político, histórico y religioso. Por ejemplo, la investigación sobre la comunidad cristiana de una ciudad⁷³.

- c) Exégesis socio-histórica, que pretende situar los textos bíblicos en la vida real para ver lo que realmente significaba. Es decir, intenta conocer los factores sociales, económicos, políticos, etc., que obraban tanto sobre el autor como sobre los destinatarios para comprender el sentido del texto. A esta exégesis se le puede llamar ya sociológica, ante todo, porque preguntas de esta naturaleza dirigen la investigación.
- d) Exégesis sociológica, en el sentido más estricto de la palabra, es la que utiliza perspectivas y técnicas genuinamente sociológicas para interpretar los textos bíblicos. Estos trabajos se diversifican mucho por el tipo de fenómenos que estudian, por los modelos sociológicos utilizados y por su mayor o menor inserción en un proyecto de comprensión teológica.

Será muy importante que el exegeta acierte, entre las diversas teorías que ofrece la sociología, con la más adecuada a la naturaleza del 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 solo serán relevantes en la medida en que iluminen la realidad

⁷³ W. A. Meeks – R. L. Wilken, *Jews and Christian in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (Missoula: Scholars Press, 1978); R. E. Brown – J. P. Meier, *Antioch and Rome* (London: Continuum International Publishing, 1983). [Este tipo de investigación se está desarrollando enormemente en la actualidad. Cito a modo de ejemplo: P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1989); H. Köster (ed.), *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture* (Valley Forge: Trinity Press International, 1995); P. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Tübingen: Eerdmans, 2004). El año 2015, bajo los auspicios de la Society of Biblical Literature comenzó una colección con el título «The First Urban Churches. Writing from the Greco-Roman World», de la que han aparecido hasta el momento tres volúmenes].

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 experiencia⁷⁴.

6. La exégesis sociológica no es exclusivista, porque además de sus recursos específicos, necesita de todos los medios consagrados de la exégesis científica.

Pero tampoco es reduccionista. Por una parte, nos alerta contra la ingenuidad idealista que confunde la descripción de los fenómenos con los fenómenos mismos y nos hace descubrir factores, intereses y procesos reales que subyacen a los textos religiosos, Si Dios se revela histórica y comunitariamente lo hará respetando las leyes y normas del saber y del comportamiento colectivo, que cualquier sociólogo puede observar en las sociedades humanas.

Sin embargo, mucho de lo que se presenta como estudios históricos sobre el NT es docetista. No tiene en cuenta toda la serie de factores sociales y culturales que configuraron las comunidades cristianas y sus ideas, la comprensión de sí mismas y su lugar en el universo⁷⁵.

También tiene que evitarse el reduccionismo sociologista que se creyera total y exhaustivo, sin dejar lugar para la pregunta y la interpretación de la fe. Como dice Max Weber, la sociología no trata «de la “esencia” de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria»⁷⁶. «Ambas simplificaciones —afirma Holmberg⁷⁷— la idealista y la materialista, son

⁷⁴ V. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (New York: Cornell, 1974), 23, citado por Meeks, *The First Urban Christians*, 6.

⁷⁵ Kee, *Community of the New Age...*, IX; K. Berger, «Wissenssoziologie und Exegese des Neuen Testaments», *Kairos* 19 (1977) 129; S. Barton, «Paul and the Cross. A Sociological Approach», *Theology* 85 (1982) 13-19.

⁷⁶ *Economía y sociedad* (México-Buenos Aires: FCE, 1964), 328.

⁷⁷ *Paul and Power...*, 203.

corregidas por una metodología que toma en cuenta la dialéctica entre las ideas y los hechos, entre la teología y la estructura social...».

7. Los estudios bíblicos hablan de las diversas teologías del NT como productos mentales y aislables. Los tratados de teología bíblica las presentan con referencia casi exclusiva a la lógica interna de cada una de ellas y en relación, sincrónica o diacrónica, con las demás.

Al análisis sociológico le parece que este aislamiento del elemento teológico puede llevar a su tergiversación. Por eso es frecuente que prefiera hablar de ideología, no en el sentido marxista de conciencia falsa, sino como

sistema integrado de creencias, asunciones y valores, no necesariamente verdaderos ni falsos, que expresan las necesidades e intereses de un grupo o clase en un momento particular de la historia⁷⁸.

La atención a las implicaciones ideológicas de un documento abarca más que la preocupación convencional por su teología. La exégesis sociológica pretende descubrir cómo los modelos cognoscitivos y morales de creencia funcionan en una situación determinada, qué necesidades o intereses colectivos expresan y cómo se relaciona el significado religioso y el social⁷⁹. La exégesis sociológica sitúa las experiencias religiosas bíblicas en las estructuras sociales que les hacen plausibles y significativas. De alguna forma, a esta preocupación responden algunas introducciones actuales al NT, que colocan los diversos escritos en la historia de comunidades concretas y relacionándolos con ella⁸⁰.

⁷⁸ Elliot, *A Home for the Homeless...*, 11s.

⁷⁹ *Ibíd.*, 9-13.

⁸⁰ H. Köster, *Introduction to the New Testament*, vols. I-II (Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1983). [Traducción española: *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1988)]. K. Berger llega a decir, reductivamente en mi opinión, que «el fin de la exégesis no consiste en la presentación de enseñanzas teóricas y pensamientos de los autores del NT, sino en la presentación de una historia del cristianismo primitivo» («Wissenssoziologie und Exegese des NT», 127).

8. La exégesis sociológica tiene indudables consecuencias hermenéuticas. 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 la vida de diversas comunidades. Solo en estas «vasijas de barro» tenemos la revelación salvífica⁸¹. «El mensaje cristiano primitivo no existe como un kerigma que se puede abstraer detrás de los textos, sino solo en diferentes plasmaciones históricas»⁸².

Descubrir el texto como inmerso en una situación determinada, alejada temporal y culturalmente, es caer en la cuenta de su extrañeza y de la necesidad, normalmente, de conocimientos e información para poderlo interpretar de forma adecuada. Como para escuchar a otra persona, también para escuchar al texto es necesario prestarle atención, «meternos en su mundo» y no imponerle precipitadamente nuestras categorías. Es la mejor forma de evitar el subjetivismo, en la medida de lo posible. La exégesis sociológica está en las antípodas del fundamentalismo y supone una gran oportunidad, y un reto al mismo tiempo, para la maduración y culturización de la fe.

Una lectura creyente no consistirá tanto en captar unos modelos de creencia o de práctica aislables, que se considerarían normativos, cuanto en descubrir el sentido de los textos en su situación, la relación de su experiencia religiosa con su situación social, dejándose interpelar por ella para recrear nosotros una experiencia análoga. El creyente no aplica el texto a su realidad, sino dis-cierne su realidad con ayuda del texto.

9. Es obvio que el punto de vista del intérprete está condicionado, no menos que el de los autores bíblicos, por su experiencia social y psicológica. Esta es una afirmación fundamental de la sociología

⁸¹ W. Stegemann, *Das Evangelium und die Armen*, 52.

⁸² K. Berger, «Wissenssoziologie und Exegese des NT», 127.

del conocimiento. Por eso, la exégesis sociológica requiere no solo un diálogo continuo de la exégesis y de la sociología, sino también la participación de gentes de diferentes culturas y experiencias sociales. Es necesario siempre estar atentos a nuestros propios condicionamientos y a los límites de nuestro horizonte cultural.

La exégesis no puede aspirar nunca a decir la última palabra. La interpretación del texto, como su composición original y su transmisión, se convierte en parte de una interacción social permanente⁸³.

Pero hay que decir también —desde la pura sociología del conocimiento— que no todas las situaciones sociales son equivalentes para leer un texto o para comprender una realidad; se estará en mejores condiciones para ello en la medida en que exista mayor afinidad o analogía con la experiencia social que los hace plausibles. Por ejemplo: para comprender a Jesús y al movimiento que desencadenó es obvio que estarán en mejores condiciones las gentes pobres de un país periférico y del Tercer Mundo. Comprender a Jesús es diferente que el caudal de conocimientos sobre Él y tampoco es lo mismo que la fe estricta, que requiere una opción de otro estilo y que, además, es un misterio. La condición necesaria de plausibilidad de la captación «objetiva» de la experiencia religiosa que Jesús suscitó es una cierta afinidad o analogía de situación social.

La exégesis sociológica replantea el lugar social de la exégesis y del exegeta.

⁸³ Elliot, *A Home for the Homeless...*, 13.