

Sociología del movimiento de Jesús (*)

Probablemente ninguna figura histórica ha suscitado debates más apasionados ni literatura más ingente que Jesús de Nazaret. Sobre todo desde hace dos siglos todos los recursos científicos se han utilizado para la investigación de su persona: análisis literarios, crítica de las fuentes, historia de las religiones etc. Cada nuevo método introducido ha levantado entusiasmos desenfrenados en muchos de sus partidarios y recelos y condenaciones, no pocas veces *a priori* y gratuitos, en muchos ambientes. Sin duda, la experiencia nos alerta para recibir con apertura y discernimiento los métodos sociológicos que hoy se aplican al estudio de la Biblia.

La sociología del movimiento de Jesús puede ser un complemento que ayude a superar el callejón sin salida a que llega con frecuencia el estudio del Jesús histórico, debido a una metodología anacrónica. Es esto lo que voy a exponer en primer lugar. Posteriormente explicaré lo que es sociológicamente un movimiento e interpretaré, a la luz de la sociología, el movimiento de Jesús. En tercer lugar, presentaré analogías históricas del movimiento de Jesús, que nos ayudarán a comprender mejor su naturaleza. En el cuarto apartado, haré unas breves reflexiones sobre el sentido teológico que para el creyente puede tener este estudio sociológico. Por último, reflexionaré sobre el proceso sociológico que explica el paso del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana.

* Conferencia pública pronunciada en Valladolid en las I Jornadas Bíblicas Nacionales, celebradas del 17 al 20 de septiembre de 1984.

I. ¿POR QUE HABLAMOS DE «SOCIOLOGIA DEL MOVIMIENTO DE JESUS»?

El estudio histórico de Jesús de Nazaret ha sido una gran tarea científica de los últimos siglos. Desde la publicación de la obra de Reimarus (1774-1778) son ya más de dos centurias de estudios ingentes sobre la vida de Jesús que «representan lo más importante que jamás emprendió e hizo la autorreflexión religiosa»¹. 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 enorme 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 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 salida a que había llegado: «Cada nueva época de la teología descubría en Jesús sus propias ideas y no podía imaginárselo de otro modo. Y no sólo se reflejaban en él las distintas épocas: cada individuo lo interpretaba según su propia personalidad. No hay ninguna tarea histórica más personal que escribir una vida de Jesús»². Cuando posteriormente se ha reemprendido la investigación con métodos más precisos y con otros presupuestos hermenéuticos, los resultados no han sido mucho más satisfactorios. J. Jeremías confiesa que «los racionalistas describen a Jesús como el predicador moral; los humanistas como la quinta esencia del humanismo; los estetas lo ensalzan como el amigo de los pobres y el reformador social, y los innumerables pseudocientíficos hacen de él una figura de novela»³. Y podríamos añadir más imágenes recientes: el Jesús clown de la teología de la fiesta (COX), el revolucionario so-

cio-político (CARMICHAEL, BRANDON), el pacifista radical (GIRARD), el rabino de los estudiosos judíos actuales (SHALOM BEN CHORIM, FLUSSER)..., por no hablar del Jesús no judío y enemigo de los judíos de autores alemanes del tiempo del nazismo.

Creo que, en buena medida, la confusión y el *impasse* a que ha llegado la investigación sobre el Jesús histórico se debe a un anacronismo metodológico. Hay que tener en cuenta que el problema se ha planteado en un contexto teológico, dirigido por preocupaciones de esta naturaleza y, con frecuencia, por estudiosos con más preparación teológica que histórica. Ha sido muy corriente un conocimiento insuficiente del judaísmo del tiempo y de las condiciones de Palestina en el siglo I. Además la preocupación teológica, que dominaba el estudio, intentaba ante todo captar lo específico de la persona de Jesús, aquello que podía justificar lo que sobre él afirma la fe posterior de la Iglesia. De esta manera la investigación ha intentado hacer de la conciencia de Jesús un objeto inmediato y directo del estudio histórico. Es obvio que este intento estaba condenado al fracaso. A la persona de Jesús sólo se puede acceder de forma indirecta, a través de sus actitudes fundamentales, de los avatares y conflictos de su vida.

Estudiosos más críticos no planteaban directamente la conciencia de Jesús, sino que pretendían llegar a sus «ipsissima verba», a sus palabras auténticas precisas. Este planteamiento es el más común y dominante en los estudios sobre Jesús. Se han establecido unos criterios de crítica histórica para detectar las palabras auténticas y separarlas de las provenientes de las comunidades o de los evangelios. Pero la verdad es que también a la hora de dictaminar las «ipsissima verba Jesu» reina una notable confusión entre los especialistas. Hay que preguntarse si no es metodológicamente equivocado centrar la investigación histórica, de una forma tan unilateral y aislada, en las palabras de Jesús. Incluso en el caso de personalidades históricas mucho más recientes, ¿qué certeza puede alcanzarse sobre la autenticidad de unas palabras concretas?; ¿es, realmente, esto tan importante?; ¿no sería mejor un acercamiento más completo y articulado que tuviese en cuenta y relacionase las palabras de Jesús con sus acciones y actitudes, con sus gestos proféticos, con sus conflictos, sobre todo con su muerte, auténtica clave de toda su vida?

¹ A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tübingen 1972, 45 (original de 1966).

² O. c., 48.

³ El problema del Jesús histórico, en *Abba*, Salamanca 1981, 201.

El que estos estudios sean realizados por teólogos y con preocupaciones teológicas hace que la trascendencia que la fe —y sólo la fe— confiesa en Jesús les lleve a afirmar, de forma precipitada y con poco rigor, una originalidad histórica insólita de la persona de Jesús. Es el Jesús *supermán*, que aparece en trabajos de orientaciones muy diversas. Nos encontramos con el Jesús *supermán* de autores conservadores, que oculta sus poderes por una condescendencia pedagógica y táctica, pero que de vez en cuando sorprende con detalles de su conocimiento absoluto y de su poder sin fronteras. Pero también encontramos el Jesús *supermán* de autores progresistas, que salta por encima de todos los esquemas, más radical y revolucionario que nadie, históricamente deslumbrante, «ofreciendo un modelo enteramente original y distinto»⁴.

Lo que denomino arcaísmo metodológico es especialmente perceptible en el principal criterio de crítica histórica utilizado en el estudio del Jesús histórico, el «criterio de desemejanza». Según este criterio se considera histórico aquello que no se puede explicar por influjo de su ambiente judío ni como proyección de la comunidad cristiana. Es obvio que si sólo se aplica este criterio se desprende una imagen de Jesús sin vinculaciones con su pueblo y en ruptura total con sus discípulos. La originalidad de este Jesús es el fruto de una consideración desencarnada y parcial, de una metodología histórica docetista.

He comenzado hablando del problema del Jesús histórico y de las deficiencias de su planteamiento habitual, porque se trata de algo conocido en teología, de manera que a su luz podemos comprender en qué consiste y qué aporta la sociología del movimiento de Jesús.

Lo que encontramos en primer lugar en la documentación histórica es un fenómeno social, un grupo de personas que se dicen vinculadas a Jesús, con unos comportamientos y con unas funciones sociales determinadas, con su propia identificación colectiva. Pues bien, lo que persigue el estudio sociológico es detectar los rasgos genéricos de este grupo, que son, obviamente, precisables con mucha mayor garantía que no los rasgos típicos e individuales de Jesús, la persona que está en su origen.

⁴ J. M. CASTILLO, *La Alternativa Cristiana*, Salamanca 1978, 51.

Para realizar el estudio sociológico del movimiento de Jesús se requieren informaciones históricas previas. Hay que conocer la sociedad en que se mueve y una serie de datos sobre los primeros cristianos, sobre sus comportamientos y creencias. A partir de ellos nos preguntamos sobre los factores sociales que condicionaron a este grupo y sobre las funciones sociales que ejerce. Buscaremos grupos análogos, en su contexto histórico, pero también alejados en el tiempo y en el espacio, que nos ayudan a aclarar la naturaleza de este movimiento, la dinámica social que lo recorre, la relación entre su religión y su situación social. Es decir, intentaremos interpretar los datos que poseemos con categorías sociológicas. No buscamos más informaciones, sino una mejor comprensión.

La interpretación sociológica de un movimiento o grupo social es una comprensión global, pero no exhaustiva. Es una comprensión global porque relaciona estructuralmente a ese grupo con el conjunto de la sociedad, nos hace ver a qué impulsos sociales se debe, cómo reacciona ante ellos, qué le caracteriza, en qué centra su identidad. Pero no es una explicación exhaustiva que pretenda negar la validez de otras interpretaciones. Sería un sociologismo reductor, en el fondo un materialismo, el que pretendiese dar una explicación total de un movimiento religioso reduciéndolo a los factores sociales que le condicionan y negando la autonomía de la dimensión teológica. Pero también sería un idealismo no menos reductor el que pretendiese que la trascendencia de los movimientos religiosos es tal que los hace inmunes a los factores sociales y, por tanto, inasequibles a los métodos sociológicos. Teológicamente hay que decir que si Dios se revela histórica y comunitariamente lo hará respetando las leyes y normas de la comunicación y del comportamiento colectivo y, por eso, con la misma necesidad que se admiten los estudios lingüísticos en la Biblia hay que admitir los sociológicos sobre Israel, sobre el movimiento de Jesús y sobre las primeras comunidades cristianas.

II. EL MOVIMIENTO DE JESUS COMO MOVIMIENTO MILENARISTA

¿Qué entendemos por movimiento de Jesús? Hablamos de un grupo intrajudío de renovación, que se reúne en Palestina en tor-

no a Jesús y que continúa hasta el año 70. Es legítimo situar un tope cronológico en esta fecha, porque la guerra judía y la destrucción del Templo supusieron una ruptura en el judaísmo en general y en el grupo cristiano en particular. A partir de entonces cambia decididamente el centro de gravedad del cristianismo, su relación con el judaísmo y su misma función social.

Desde un punto de vista sociológico, existe una continuidad fundamental entre el grupo palestino de seguidores de Jesús antes y después de su muerte y de los sucesos pascales. A veces, desde consideraciones teológicas, se ha subrayado mucho —probablemente demasiado— la ruptura pascual. Pero sociológicamente se constata la continuidad de un mismo grupo, que se refiere a un mismo Jesús, con una organización similar, con una tradición que comienza a formarse antes de Pascua.

A este grupo no le denominamos aún Iglesia, sin perjuicio de que teológicamente lo sea. Le llamamos movimiento de Jesús. Es una terminología sociológica precisa⁵. Un movimiento es un grupo carismático, que surge al margen de las instituciones establecidas y, frecuentemente, en contraposición con ellas, que mantiene comportamientos no habituales, sobre todo en el campo económico, que se encuentra polarizado por objetivos inmediatos. Propiamente un movimiento es una fase por la que pasan procesos sociales diferentes, por ejemplo los revolucionarios, la formación de sectas, los nacionalismos etc. Un movimiento dura poco como tal movimiento: pronto o se institucionaliza, es decir se da una organización duradera, o se desintegra. Concretamente el movimiento de Jesús experimentó un proceso de institucionalización, llegando a ser la Iglesia cristiana.

Ahora bien, un movimiento puede ser de diferente naturaleza. ¿Cómo habrá que caracterizar al movimiento de Jesús? Nos puede ayudar un tipo social que los sociólogos detectan no sólo en el pasado, sino también en sociedades actuales, sobre todo tercermundistas y coloniales, y que denominan «movimientos milenaristas». Para nada se quiere aludir a un reino de mil años, como pudiera

⁵ V. F. DELTGEN, Was Kann unter einer "Bewegung" verstanden werden?, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft* 13, 1969, 410-429.

deducirse de su relación con la palabra milenio. A veces se utilizan otras designaciones, tales como movimientos proféticos, movimientos mesiánicos, cultos de crisis etc.⁶. Los movimientos milenaristas se han estudiado mucho⁷ y ya ha habido quienes han utilizado esta categoría para interpretar el cristianismo naciente⁸. Los movimientos milenaristas se caracterizan por una serie de rasgos que encontramos también en el movimiento de Jesús.

1. Surgen en situaciones de crisis, frecuentemente de acelerado cambio social, y expresan anhelos e intereses de grupos que se sienten marginados.

En los países del Tercer Mundo los movimientos milenaristas han solido ser una reacción de sectores nativos oprimidos en una situación de desintegración de los equilibrios tradicionales y de crisis de identidad colectiva. Es esencial que estos sectores marginados u oprimidos sean conscientes de su situación. Sin toma de

⁶ Una discusión de las diversas terminologías propuestas en W. LABARRE, Material for a History of Studies of Crisis cult: A Bibliographic Essay, *Current Anthropology* 12 (1971) 3-44.

⁷ Y. TALMON, Pursuit of Millenium: The Relation between Religious and Social Change, *Archives Europeenes de Sociologie* 3 (1962). I. C. JARVIE, *The Revolution in Anthropology*, Chicago 1967. S. THURPP (ed.) *Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious Movements*, New York 1970. K. BURRIDGE, *New Heaven, New Earth*, New York 1969. P. WORSLEY, *The Trumpet Shall Sound. A Study of "Cargo" cult in Melanesia*, New York 1968. N. COHN, *En pos del Milenio*, Madrid 1981 (la primera edición inglesa es de 1957). B. WILSON, *Magic and the Millenium*, Heinemann 1973. V. LANTERNARI, *The Religion of the Oppressed*, New York 1963. R. R. WILSON, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980, sobre todo los capítulos 1 y 2, parcialmente recogidas por N. K. GOTTWALD (ed.) *The Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics*, New York 1983, 201-234.

⁸ En algunas obras citadas en la nota anterior se hacen breves alusiones al cristianismo primitivo como movimiento milenarista, pero no se estudia ni desarrolla el tema. Sin embargo no deja de ser significativo que los títulos de las importantes obras de K. Burrige y P. Worsley sean expresiones neotestamentarias. La aplicación sistemática de esta categoría al movimiento de Jesús ha sido realizada por J. G. GAGER, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, New Jersey, cap. 2 y S. R. ISENBERG, *Mellenarism in Greco-Roman Palestine*, *Religion* 4 (1974) 26-46. Cfr. et. D. L. MEALAND, *Poverty and Expectation in the Gospels*, London 1980, 82 s.

conciencia no hay movimiento milenarista. La marginación puede expresarse de formas diversas: puede ser carencia de bienes de primera necesidad como el alimento o el vestido, puede ser opresión política y social etc. La opresión es un concepto relativo. Los sociólogos hablan de «relative deprivation»⁹: se mide la condición presente por relación a otras de culturas similares o vecinas, o se compara la situación actual con un pasado, que frecuentemente se idealiza. En cualquier caso se da un desequilibrio notable entre las expectativas sociales y los medios a mano para satisfacerlas.

Una profunda crisis reinaba en la Palestina del siglo I. Una crisis económica que repercutía pesadamente sobre la inmensa mayoría de la población. Una crisis constitucional casi permanente: tras la desintegración del reino de Herodes el Grande, Judea y Galilea conocieron continuos cambios de su situación política. El poder romano no dio con una forma satisfactoria y estable de gobierno sobre los judíos. La penetración de la cultura helenista y el proceso de urbanización, que afectaba a toda la cuenca del Mediterráneo, cuestionaba la tradición judía y su identidad: era el aspecto cultural de la crisis. Dentro del mismo pueblo judío la impopularidad de la alta clase sacerdotal hegemónica era enorme. La crisis religiosa era alarmante. En este caldo de cultivo se entiende la proliferación de movimientos judíos de protesta y desarraigo. Conocemos el surgimiento de varios grupos proféticos en este tiempo. Así se entiende el auge de la literatura apocalíptica, que no es sino expresión de los grupos que sociológicamente denominamos milenaristas.

2. Los movimientos milenaristas son movimientos de protesta contra el orden constituido y buscan un camino radical para un futuro próximo.

El rechazo del orden vigente y el anhelo de un nuevo orden social son dos caras de la misma moneda. Con frecuencia el cambio

⁹ D. ABERLE, A Note on Relative Deprivation Theory as Applied to Millenarian and Other Cult Movements, en *Millennial Dreams*. (cfr. nota 7), 209-214; también J. G. GAGER, *loc. c.*; S. R. ISENBERG, *art. c.* 44 nota 27; R. R. WILSON, en N. K. GOTTFELD (ed.), 219.

futuro se entiende como recuperación del pasado o, por lo menos, se interpreta utilizando categorías del pasado. Es muy frecuente que la reacción de los pueblos colonizados consista en el intento de revitalizar o perpetuar elementos de su cultura étnica amenazados por las nuevas formas de civilización. Es lo que se llaman los movimientos nativistas, que vienen a ser una modalidad de los movimientos milenaristas¹⁰. De hecho, los profetas que surgen en Palestina en este tiempo entienden la salvación como la renovación de signos del éxodo y, por eso, llevan a sus huestes al desierto, o esperan la separación de las aguas del Jordán, o el derrumbe de las murallas de Jerusalén. También en la Biblia, los profetas expresan la esperanza futura con categorías tales como una nueva creación o un nuevo éxodo.

Un movimiento milenarista invierte el orden social: «los últimos serán primeros y los primeros últimos» (Mt 20, 16). Anulan las jerarquías: «si uno quiere ser el primero, sea el último de todos y el servidor de todos» (Mc 9, 35); «Sabéis que los que son tenidos por Jefes de las naciones, las gobiernan como señores absolutos y los grandes las oprimen con su poder. Pero no ha de ser así entre vosotros; sino que el que quiera llegar a ser grande entre vosotros, será vuestro servidor, y el que quiera ser el primero entre vosotros, será esclavo de todos...» (Mc 10, 42-44). Critica el orden económico: «Dichosos los pobres porque vuestro es el Reino de Dios» (Lc 6, 20).

El movimiento milenarista de Jesús no es un mero movimiento conversionista, para el que las conversiones individuales de las personas irán cambiando gradualmente la realidad; ni es una secta esotérica, que se considera a sí misma como la comunidad perfecta y se separa del mundo corrompido. Jesús actúa y anuncia el Reino de Dios, expresión simbólica de un futuro cualitativamente nuevo y próximo, transformación radical de la realidad y que tendrá como fruto una humanidad plenamente buena y feliz. El movimiento milenarista de Jesús cree que esta transformación del mundo, obra de Dios, está ya en marcha.

El movimiento de Jesús tuvo una actitud crítica ante la validez e interpretación de la Ley, con lo que cuestionaba la autoridad

¹⁰ R. LINTON, Nativistic Movements, *AA* 45 (1943) 230-240.

doctrinal de los doctores judíos. «No ha sido hecho el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre» (Mc 2, 27). «Nada hay fuera del hombre, que entrando en él, pueda hacerle impuro...» (Mc 7, 15). No menos dura es su polémica con las autoridades sacerdotales y con el Templo. «...No quedará aquí piedra sobre piedra que no sea derruida» (Mt 24, 2). «...volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los cambistas y los puestos de los vendedores de palomas. Y les dijo: Está escrito: Mi casa será llamada Casa de oración. ¡Pero vosotros estáis haciendo de ella una cueva de bandidos!» (Mt 21, 13); le acusan de haber dicho: «Yo puedo destruir el Santuario de Dios y en tres días levantarlo» (Mt 26, 61). Sabemos que la actitud crítica con el Templo fue también característica de dos grupos del tiempo, que surgieron con afanes renovadores: los esenios y los celotes. Los esenios, de origen sacerdotal, rompieron con el sacerdocio oficial, que consideraban corrompido, y se retiraron al desierto. Los celotes, lo primero que hicieron tras el éxito efímero de su sublevación, fue elegir un nuevo sumo sacerdote no corrompido y de familia legítima.

Al cuestionar la autoridad doctrinal y la sacerdotal, el movimiento de Jesús estaba cuestionando la columna vertebral del sistema social judío del siglo I. Son estos dos precisamente los cargos de acusación contra Esteban, el primer mártir cristiano: «Este hombre no para de hablar contra el Lugar Santo y contra la Ley; pues le hemos oído decir que Jesús, ese Nazareno, destruiría este Lugar y cambiaría las costumbres que Moisés nos ha transmitido» (Hch 6, 13-14).

3. Para la existencia de un movimiento milenarista es fundamental la existencia de un profeta, que catalice la situación, interprete la conciencia de los sectores marginados y abra la perspectiva de un estado cualitativamente diferente de la realidad. Sin la existencia de tal profeta pueden darse elementos milenaristas, pero no surge un movimiento propiamente dicho. La actuación personal del profeta tiene una influencia real y decisiva, pero alcanza también una función simbólica, que normalmente continúa después de su muerte y puede, incluso, crecer y desarrollarse. Este fenómeno sociológico se manifiesta en multitud de movimientos. Desde un punto de vista puramente sociológico, prescindiendo de consi-

deraciones teológicas y creyentes, tras su muerte, Jesús no sólo pervivió simbólicamente, sino que aumentó su función social y su fuerza catalizadora de un movimiento.

Sociológicamente un profeta posee una autoridad que no es tradicional (p. ej. hereditaria, como era la autoridad sacerdotal en Israel), ni racional-legal (basada en normas del ordenamiento social, como la autoridad de los escribas judíos), sino carismática, es decir basada en sus cualidades personales, que son reconocidas y encuentran eco en un grupo de personas. No hay grupo carismático sin líder carismático y, viceversa, no hay líder carismático si no hay grupo carismático. Jesús basa su actitud y sus palabras en su propia autoridad. «Habéis oído que se os ha dicho, pero yo os digo...»; «en verdad, en verdad os digo...». Pretende estar en contacto con la fuente de la revelación. No busca otra legitimación y se considera por encima de las autoridades tradicionales y racional-legales de su sociedad.

Un profeta carismático abre nuevas perspectivas y realiza en sí mismo el hombre nuevo que anuncia.

4. Un movimiento milenarista confiere a los sectores marginados que en él se reconocen conciencia de una nueva identidad y les abre la esperanza de un protagonismo histórico. Es la experiencia de la conversión, del hacerse hombres nuevos. La misma conciencia y experiencia de un mundo hostil refuerza los vínculos internos del grupo. Normalmente se desatan grandes energías emocionales y el movimiento suele constituirse como comunidad muy afectiva. El movimiento es una fase muy creativa religiosamente.

Esto es perfectamente constatable en el movimiento de Jesús. La pertenencia a él era el principio de una nueva identidad personal y grupal. «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?, Y, extendiendo su mano hacia sus discípulos, dijo: Estos son mi madre y mis hermanos. Pues todo el que cumpla la voluntad de mi Padre celestial, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mt 12, 48-50). En su interior se fraguaban relaciones internas alternativas a las vigentes en la sociedad. «Yo os aseguro: nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el Evangelio, quedará sin recibir el ciento por uno: ahora al presente casas, hermanos, hermanas, madres,

hijos y hacienda, con persecuciones; y en el tiempo venidero, vida eterna» (Mc 10, 29-31). La insistencia en la unidad de la comunidad, tan perceptible en los escritos del NT, en un primer momento, antes que expresión de autodefensa de una institución, es afirmación de la identidad frágil y entusiasta de un movimiento que nace enfrentado con una sociedad hostil.

En un movimiento priman las actitudes vitales sobre la reflexión teórica. En el movimiento de Jesús no tiene tanta importancia la elaboración teológica, cuanto una ética radical, propia de sectores marginados, y alternativa al *status quo*. A medida que se va institucionalizando, el cristianismo irá dando más importancia a la ortodoxia e irá asumiendo la ética socialmente hegemónica y vigente. Es decir el cristianismo irá dejando de ser un movimiento milenarista, enfrentado y crítico con el orden establecido, para convertirse en una institución religiosa, cada vez más legitimadora de éste.

Todo esto se constata también en las comunidades de Pablo. La experiencia del Espíritu le lleva a proclamar la superación de todas las divisiones simbólicas y convenciones sociales: «Todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3, 27-28). Es impensable una proclama más subversiva ni un mayor entusiasmo milenarista. Parece que esto produjo problemas muy serios en las comunidades paulinas y en las relaciones de éstas con el mundo. Por eso, Pablo mismo repite más tarde esta proclama, pero reduciendo su alcance: «En un solo Espíritu hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres» (1 Cor 12, 13; cfr. Col 3, 11). Ha eliminado un elemento fundamental. Ya no dice: «en Cristo no hay hombre ni mujer». La superación de la diferencia de sexos, como el mito del andrógino, presente en tantos movimientos milenaristas, es la máxima subversión social y se tradujo en el cristianismo primitivo no sólo como ascetismo sexual (celibato e, incluso, negación del matrimonio), sino también como promiscuidad sexual. La tradición paulina posterior, preocupada por reconciliar al cristianismo con la sociedad, subraya la validez de relaciones que el entusiasmo milenarista trataba de hacer saltar: «Mujeres, sed sumisas a vuestros

maridos, como conviene en el Señor. ...Hijos, obedeced en todo a vuestros padres, ...Esclavos, obedeced en todo a vuestros amos de este mundo...» (Col 3, 18-22). Incluso se interpola en los escritos de Pablo una recomendación que difícilmente cuadra con su pensamiento genuino: «Las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra; antes bien, estén sumisas como también la Ley lo dice. Si quieren aprender algo, pregunténtenlo a sus propios maridos en casa» (1 Cor 14, 34-35).

5. La última característica de un movimiento milenarista ya está descrita en lo que antecede: su corta duración. Ya he señalado que, propiamente, un movimiento es una fase por la que pasan una serie de fenómenos sociales de naturaleza diferente.

Un movimiento puede desaparecer o por su propia extinción o por aniquilación. Después veremos algunos ejemplos de esta segunda posibilidad. También un movimiento puede transformarse, como sucedió con el movimiento de Jesús, por medio de un proceso de institucionalización. Pero en este caso, el movimiento como tal también desaparece. ¿Qué pensar de esta transformación? ¿es legítimo este proceso?, ¿no se pierde así la fuerza innovadora del evangelio? Pero no vamos a quemar etapas. Sólo el conocimiento de los procesos sociales y el análisis sociológico permiten un planteamiento adecuado, realista y no voluntarista de estas cuestiones teológicas.

III. ANALOGIAS HISTORICAS

Antes de enfrentarnos con esta cuestión, vamos a profundizar un poco más en el movimiento de Jesús. Un recurso esencial de la sociología para conocer un grupo es la comparación con grupos análogos, tanto contemporáneos como de otras épocas y lugares.

La crisis general (socio-económica, cultural y política) de la sociedad judía del siglo I producía distintas reacciones. Ante todo se daban fenómenos de desarraigo: emigración al interior de Palestina y, sobre todo, fuera de ella, produciéndose la impresionante diáspora judía de la cuenca del Mediterráneo; cierta proliferación del bandidismo; depauperización de amplias capas sociales, que se debatían entre enormes dificultades, mientras que la pro-

piedad y el poder se concentraban cada vez en menos manos. Pero estos fenómenos, consecuencia de una situación, no eran alternativos ante ella. No eran movimientos sociales, sino elementos de disgregación social.

En una sociedad teocrática, en la que la religión era la ideología dominante, necesariamente era a través de ella como tenían que vehicularse los diversos intereses y era también bajo forma religiosa como tenían que producirse los ensayos de alternativa social. Encontramos en el judaísmo de este tiempo dos grupos religiosos principales, netamente diferenciados. Los saduceos, que representaban los intereses de la aristocracia sacerdotal y laical, con una fe centrada en la pervivencia del sistema del Templo, cerrados a esperanzas de renovación futura, con una aceptación exclusiva e inflexible de la sola Ley escrita. Los fariseos, que representaban los intereses de los nacientes sectores urbanos y capas medias, abiertos a esperanzas de transformación futura (creían en la resurrección y esperaban al Mesías), que aceptaban una compleja ley oral, que no era sino un intento de flexibilizar la escrita acomodándola a las nuevas situaciones sociales. La oposición de saduceos y fariseos, que recorre todo el siglo I a.C. y el I d.C. hasta el año 70, es expresión no sólo de diferencias religiosas sino también socio-políticas y culturales. De todos modos, ambas ideologías, con vaivenes que no son del caso explicar y de formas diferentes, desempeñaron el papel de socialmente hegemónicas: en general se puede decir que el fariseísmo está en ascenso durante todo este período, en detrimento del saduceísmo que, sin embargo, controla el poder. El año 70 —fin del Templo y, por tanto, del saduceísmo— el fariseísmo se convierte en doctrina única y oficial.

Pero algo se movía también en los márgenes y en los sótanos del judaísmo del siglo I. Es allí donde detectamos otro tipo de fenómenos religiosos más parecidos al movimiento de Jesús. Desgraciadamente tenemos un conocimiento bastante fragmentario de ellos. Es sabido que habitualmente la historia sólo nos transmite informaciones sobre una pequeña élite de cada época. Pero Flavio Josefo nos conserva algunos datos de enorme interés. De estos fenómenos sabemos mucho menos que del movimiento de Jesús, pero sí lo suficiente para poder establecer analogías muy instructivas.

Por razones de claridad, antes de dar informaciones concretas

sobre estos movimientos contemporáneos del de Jesús, señalo sus características comunes. Todos estos movimientos surgen en el mismo caldo de cultivo de la crisis generalizada de la sociedad judía del siglo I; son expresión de las esperanzas de salvación de sectores populares marginados; parecen entender la salvación, al modo de los movimientos milenaristas, como una transformación radical e inminente del mundo, por obra de la intervención divina; cuentan todos con un profeta o líder carismático; la salvación parece entenderse como la renovación de un pasado ideal; estos movimientos son vistos como peligrosos por las autoridades políticas hasta el punto que eliminan al líder carismático para aniquilar al movimiento. Son ya evidentes las analogías con el movimiento de Jesús. Paso a recoger brevemente los datos que nos proporciona Flavio Josefo¹¹.

— En torno al año 33 un samaritano conquistó las simpatías del pueblo y le persuadió para subir con él al monte Garizim, donde prometía encontrar los vasos enterrados por Moisés (AJ XVIII, 85 ss). Esto era algo que se esperaba del Ta'eb o Mesías samaritano. En efecto, el pueblo se reunió con armas, pero el procurador Pilato intervino y sus soldados mataron a muchos e hicieron huir a los demás. Posteriormente Pilato tiene que huir a Roma para defenderse porque los samaritanos recurren ante el le-

¹¹ Para no alargarme prescindo del caso de Judas Galileo, porque plantea especiales problemas críticos, que han suscitado una abundante literatura. Se discute si es el mismo Judas el que dirige la sublevación a la muerte de Herodes (4 a. C.) y el que incita a resistir al censo en el año 6 d. C. En buena medida de esto depende la relación que haya que establecer entre Judas y Ezequías, "jefe de bandidos", que se opone a Herodes en torno al 40 a. C. En mi opinión no es claro que Judas dirigiese una resistencia armada contra los romanos con motivo del censo del año 6 d. C. Me parece más fiable verlo como "un maestro carismático que en la línea de los profetas, no sólo afirmaba y suspiraba por la soberanía absoluta de Dios sobre su pueblo, sino que esperaba y prometía su realización inminente, ayudada por la acción humana violenta": D. HILL, *Jesus and Josephus "messianic prophets"*, en *Text and Interpretation. Studies in the New Testament Presented to M. Black* (ed. E. Bost and R. M. Wilson), Cambridge 1979, 147; cfr. J. GILBERT, *Un mouvement de résistance armée au temps de Jésus?*, RTLouv 5 (1974) 409-429; H. GUEVARA, *La Resistencia Judía contra Roma en la época de Jesús*, Meitenga 1981, 78-108.

gado Vitelio afirmando que jamás fue su intención rebelarse contra los romanos.

— En tiempo de Fado (44-48 d.C.) aparece un tal Teudas, a quien Flavio Josefo califica de «impostor» o «falso profeta»¹², que persuadió a la mayoría de las masas a abandonarlo todo y seguirle al Jordán. Decía que era un profeta y a su mando el río se abriría para que pudiesen pasar (AJ XX, 97 ss). Es obvia la referencia a la repetición de los hechos del Exodo (cfr. Jos 3). Dice Flavio Josefo que engañó a muchos. Fado intervino ocasionando muchos heridos y muertos, entre los cuales Teudas mismo. La analogía entre el movimiento de Teudas y el movimiento de Jesús se establece en los Hechos de los Apóstoles. Gamaliel dice: «Israelitas, mirad bien lo que vais a hacer con estos hombres. (Se refiere a los apóstoles, que han sido detenidos). Porque en estos últimos días se levantó Teudas, que pretendía ser alguien y que reunió a su alrededor unos cuatrocientos hombres; fue muerto y todos los que le seguían se disgregaron y quedaron en nada... Os digo, pues, ahora: desentendeos de estos hombres y dejadlos en paz. Porque si esta idea o esta obra es de los hombres, se destruirá; pero si es de Dios, no conseguiréis destruirles. No sea que os encontréis luchando contra Dios» (5, 35-39).

— Flavio Josefo describe el clima existente poco después (52-60 d.C.) de la siguiente manera: «Los impostores (*goētes*) y los hombres mentirosos persuadían a la multitud que les siguieran al desierto. Decían que allí les mostrarían signos y señales que sólo pueden producirse por obra y providencia de Dios. Muchos que les creyeron sufrieron los castigos que merecieron por su locura, pues Félix les hizo ejecutar cuando le fueron entregados» (AJ XX 167 s.). En esta situación se entiende la advertencia del evangelio: «Entonces si alguno os dice: Mirad el Mesías está aquí o allí, no lo creais. Porque surgirán falsos profetas y falsos mesías... Así que si se os dice: 'Está en el desierto', no salgáis...» (Mt 24, 23 s. 26).

En este contexto, surge un egipcio que decía ser profeta, que

¹² Goes AJ XX, 97, que en Filón quiere decir «falso profeta» y es lo contrario de *profetes*, cfr. Spec. Leg. I, 315.

arrastró a una multitud al Monte de los Olivos afirmando que desde allí verían caer los muros de la ciudad y abrirse un camino para entrar en ella. Es clara la alusión a hechos de la conquista de la tierra por Josué (cfr. Jos 6). También es sabido que el Monte de los Olivos es uno de los escenarios mesiánicos más comunes en el judaísmo. Pero intervino el procurador Félix con su tropa, que mató a 400 e hizo 200 prisioneros. El egipcio consiguió huir y es probable que el pueblo creyese que se trataba de una salvación milagrosa y esperase su retorno¹³.

A los ojos de los romanos parece que no había demasiada diferencia entre el movimiento cristiano y estos surgimientos proféticos. Tras la detención de Pablo en el Templo de Jerusalén, el tribuno le pregunta: «¿No eres tú entonces el egipcio que estos últimos días ha amotinado y llevado al desierto a los cuatro mil terroristas?» (Heh 21, 38).

— Conocemos otro caso un poco más tardío y de fuera de Palestina. En Cirene, en torno a los años 73-74 d.C., apareció un tejedor judío, de nombre Jonatán, que influenció a elementos de «lo más miserable del populacho» (BJ VII 458) y los llevó en su seguimiento al desierto con la promesa de prodigios y apariciones. El gobernador Cátulo envió a su tropa que mató a muchos y detuvo a otros. Tras una serie de vicisitudes también Jonatán fue ajusticiado (BJ VIII 450).

— Probablemente el movimiento de Jesús tiene su mejor analogía en Juan Bautista y en el movimiento por él desencadenado¹⁴. Ya Flavio Josefo relaciona al Bautista con los profetas escatológicos (AJ XVIII 117 ss)¹⁵. Se dice contra él que «tiene demonio» (Mt 11, 18), acusación normal para desacreditar a un profeta (cfr. OrSib 4, 815) y que también se dirige contra Jesús (Mc 3, 20; Jn 7, 20; 8, 48. 52; 10, 20).

Pero es interesante leer el relato que hace Flavio Josefo de su muerte y de las razones que le movieron a Herodes: «Hombres de todas partes se habían reunido con él, pues se entusiasmaban al

¹³ D. HILL, *art. c.* 148.

¹⁴ M. HENGEL, *Seguimiento y Carisma*, Santander 1981, 54-57.

¹⁵ J. BECKER, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen 1972, 54.

oirle hablar. Sin embargo, Herodes, temeroso de que su gran autoridad indujera a los súbditos a rebelarse, pues el pueblo parecía dispuesto a seguir sus consejos, consideró más seguro, antes de que surgiera alguna novedad, quitarlo de en medio, de lo contrario quizá tendría que arrepentirse más tarde, si se produjera alguna conspiración. Debido a estas sospechas de Herodes fue encarcelado y enviado a la fortaleza de Maquero, de la que hemos hablado antes, y allí fue muerto» (AJ XVIII 117-119)¹⁶. La autoridad política interviene contra Juan, porque el eco popular que suscita le convierte en peligroso a sus ojos. Es llamativa la semejanza con la reacción de las autoridades sacerdotales contra Jesús en el evangelio de Juan¹⁷: «Si le dejamos que siga así, todos creerán en él; vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación. Pero uno de ellos, llamado Caifás, que era el Sumo Sacerdote de aquel año, les dijo: 'Vosotros no sabéis nada, ni caéis en cuenta que es mejor que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación... Desde este día, decidieron darle muerte. Por eso, Jesús no andaba ya en público entre los judíos...'» (Jn 11. 48-54). En Mc 6, 14-16 y 8, 28 parece sugerirse, incluso, la existencia de una tradición sobre la resurrección de Juan Bautista.

— Por último hay que mencionar a los esenios de Qumrán y a su líder carismático, el Maestro de Justicia. Se han estudiado las profundas analogías de éste con Juan Bautista y se ha afirmado que ambos pertenecen a un mismo tipo profético¹⁸. Pero también se ha presentado al movimiento esenio de Qumran como un movimiento milenarista¹⁹ con analogías profundas con el movimiento de Jesús.

La comunidad de Qumrán fue fundada el siglo II a. C., en un

¹⁶ No es posible discutir aquí críticamente la cuestión, pero la información de Josefo tiene buenas posibilidades de ajustarse a la verdad histórica. Cfr. F. F. BRUCE, *Jesus and Christian Origins outside the New Testament*, London 1974, 34-35; R. M. GRANT, *Introduction historique au Nouveau Testament*, Paris 1969, 254-256.

¹⁷ G. VERMES, *Jesus and the World of Judaism*, London 1983, p. VIII; R. Aguirre, Jesús y la multitud a la luz del evangelio de Juan, *EstEcl* 56 (1981) especialmente 1061-1064 y 1070-1072.

¹⁸ J. BECKER, o. c., 52-60.

¹⁹ S. R. ISENBERG, art. c., 34-39.

tiempo muy turbulento política y religiosamente, por sectores sociales marginados, concretamente del bajo clero, especialmente humillado y explotado por la aristocracia sacerdotal urbana y helezada. Mantienen una actitud crítica respecto al Templo y al sistema cultural, que consideran invalidados y corrompidos. También se oponen a la interpretación vigente de la Torá, que sustituyen por una peculiar exégesis espiritual, que aplica los textos bíblicos al presente de su propia comunidad. El movimiento de Qumrán está promovido por una figura profética o líder carismático, el Maestro de Justicia, considerado intérprete inspirado de la revelación e investido de singular autoridad²⁰. Proclaman un mensaje de cambio y esperan un nuevo orden social, que describen con categorías apocalípticas. No es casual que el movimiento se retirase al desierto e interpretase la salvación futura como un nuevo éxodo, es decir como la rehabilitación idealizada del pasado del pueblo.

Son evidentes las diferencias teológicas entre los esenios de Qumrán y Jesús y sus discípulos. Está totalmente trasnochado el explicar el surgimiento del cristianismo a partir de Qumrán o equiparar históricamente a Jesús con el Maestro de Justicia. Pero son innegables las analogías históricas entre ambos movimientos. Al fin y al cabo ambos surgen aproximadamente en un mismo tiempo y lugar y responden a los mismos efectos sociales.

Es indudable la existencia de interesantes analogías entre el movimiento de Jesús y los que acabo de presentar: también el movimiento de Jesús es catalizado por la figura de un profeta, realmente muy singular, que agrupó a sectores marginados y subordinados en aquella sociedad, mantuvo una actitud crítica respecto al sistema cultural y respecto a las interpretaciones doctrinales vigentes, abrió perspectivas de un cambio radical que se esperaba inminente y obra de Dios (el Reino de Dios), en un momento determinado congregó a buena parte de sus seguidores en Jerusalén en un ambiente de expectación mesiánica y las autoridades vieron en todo ello un peligro que atajaron con firme decisión hasta el ajusticiamiento de Jesús.

Movimientos milenaristas han surgido continuamente a lo largo de la historia, especialmente en situaciones de crisis social. Po-

²⁰ J. BECKER, o. c., 58.

dríamos ver repetirse el tipo sociológico que hemos presenciado en la Palestina del siglo I. También estos fenómenos posteriores nos presentarían analogías interesantes con el movimiento de Jesús. Un autor moderno afirma que «la sucesión de profetas milenaristas, que hacen su aparición desde la sumisión de Palestina por los Seleúcidas hasta el tiempo de los romanos, se parece mucho a la serie de profetas que surgen continuamente en Oceanía y Africa durante el dominio europeo»²¹. Por eso «cuando el cristianismo es interpretado como un movimiento milenarista no se le está relegando a un anaquel perdido de un museo sociológico. Está siendo comparado y contrastado con movimientos que aparecerán aún mañana en los titulares de los periódicos de diferentes partes del mundo»²².

IV. REFLEXION TEOLOGICA SOBRE LA SOCIOLOGIA DEL MOVIMIENTO DE JESUS^{22a}

El estudio del movimiento de Jesús no es sólo una apasionante tarea científica. Tiene también importantes repercusiones teológicas, algunas de las cuales voy a sugerir con obligada brevedad.

1. Teológicamente interesa, ante todo, la pregunta histórica sobre la persona de Jesús. Es no sólo legítimo, sino necesario. Pero hay que señalar que el estudio sociológico de aquel primer grupo que se entendía referido a Jesús sitúa el marco desde el que puede plantearse adecuadamente la pregunta por su persona histórica.

²¹ J. G. GAGER, *l. c.*

²² D. TIDBALL, *An Introduction to the Sociology of the New Testament*, Exeter 1983, 28.

^{22a} El estudio sociológico del movimiento de Jesús no se agota con su caracterización como movimiento milenarista. Lo dicho hasta aquí da más cuenta, aunque no sólo, de los factores ante los que reacciona que no de las características propias de su respuesta ante ellos. Queda como tarea pendiente. Es indudable que, en este punto, la diferencia sociológica entre el movimiento de Qumran y el movimiento de Jesús es enorme. Pero este trabajo ha nacido como conferencia para un público amplio y me parece que responde más a los interrogantes suscitados en este momento hacer algunas sugerencias sobre el sentido teológico de este estudio e indicar la transformación posterior del movimiento de Jesús.

Será la pregunta por el punto focal de este movimiento, por lo que constituye su punto permanente de referencia. Es una pregunta ineludible, pero sólo accesible a través del dato primero que es un fenómeno social —el movimiento de Jesús—, que con su misma existencia plantea la pregunta histórica —¿quién es este Jesús?— y que es, al mismo tiempo, camino necesario para poder responderla. Lo que tantas veces se ha dicho de la inseparabilidad de Jesús y de su comunidad, metodológicamente significa que no se puede preguntar por el Jesús histórico sin pasar por el estudio sociológico del movimiento que lleva su nombre.

2. Normalmente la investigación histórica busca lo específico y único de Jesús y, por eso, se guía por «el criterio de semejanza». El estudio sociológico, por el contrario, pone de manifiesto los rasgos genéricos de su movimiento, que lógicamente le emparentan con fenómenos análogos. Pero estas semejanzas, lejos de ser inútiles, son imprescindibles si se quiere evitar una visión idealista y doceta de la historia de Jesús. Se tergiversa la relación religiosa cuando se presenta un Jesús lejano e insólito, a quien se puede implorar, pero al que no se puede seguir. Es un peligro constante pretender afirmar la divinidad a costa de la humanidad, que es siempre concreta y limitada. Pero la encarnación hay que tomarla en serio también metodológicamente. Es necesario situar a Jesús sólidamente en su tiempo y en su pueblo, relacionarse con los factores sociales reales. Sólo así podrá captarse lo propio de la función social del movimiento de Jesús (tarea del sociólogo) y, eventualmente, la originalidad de su persona (tarea del historiador).

3. El estudio sociológico pone de relieve que el anuncio y la esperanza del Reino de Dios tiene unos portadores sociales —sectores marginados, subalternos— y responde a sus expectativas. El mensaje que es para todos, no es, sin embargo, captable de la misma forma desde los diversos lugares sociales. Desde la pura sociología del conocimiento se debe afirmar que hay un lugar social que es condición de plausibilidad del anuncio de Jesús. Sólo desde la identificación social con los últimos, con sus intereses objetivos, leyendo la historia desde «su reverso» como diría Gustavo Gutiérrez, viviendo la historia desde el dolor que la atraviesa —dolor

no sólo antropológico sino también social—, es posible captar y vivir la religión de Jesús de Nazaret. Entiéndase bien, hablo de una condición necesaria, pero no suficiente. Sin una cierta afinidad o analogía de situación es imposible comprender la experiencia religiosa expresada en el movimiento de Jesús. Por eso, una comunidad pobre del Tercer Mundo no tendrá muchos conocimientos científicos sobre Jesús, pero está en las mejores condiciones para comprenderle profundamente. ¿No sucede que las comunidades cristianas de América Latina nos están anunciando a Jesús, lo están recuperando del secuestro a que tantas veces le ha sometido nuestra cristiandad occidental y burguesa?

4. La sociología se pregunta cómo se presenta el movimiento de Jesús, qué factores sociales le mueven y cómo responde ante ellos, es decir, qué función social desempeña.

Pero hay otra pregunta irrefrenable: ¿es válida la respuesta de Jesús?, ¿es verdad su pretensión? A esto no puede responder el sociólogo. Estas preguntas plantean la cuestión de la fe y dan entrada al teólogo. 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»²³.

Pero el creyente y el teólogo no deben prescindir del sociólogo. Deben contar con él. La fe produce comportamientos sociales que el sociólogo puede registrar y criticar. El análisis sociológico constata que el movimiento de Jesús es un movimiento de sectores subalternos y marginados, con una fuerte dosis de crítica social en aras de un futuro cualitativamente nuevo, que se espera como intervención de Dios, que tiene una virtualidad debeladora de la injusticia y emancipadora. El sociólogo no ahoga al teólogo ni le sustituye, pero sí señala funciones sociales coherentes o no con el movimiento de Jesús; el sociólogo sí podrá decir que se falsifica el movimiento de Jesús si la fe en él funciona como ideología de legitimación de lo existente, de conservación de lo dado. En este sentido, el sociólogo puede ejercer una cierta instancia crítica de la teología y de la comunidad cristiana, porque la respuesta a la pregunta clave —«¿quién decís vosotros que soy yo?»— no tiene que ser sólo ortodoxa, sino también —y primeramente— ortopráctica.

²³ *Economía y Sociedad*, México - Buenos Aires 1964, 328.

V. DEL MOVIMIENTO DE JESUS A LA IGLESIA CRISTIANA

Un movimiento, por su misma naturaleza, es de breve duración. O desaparece simplemente o se transforma institucionalizándose. Esto último aconteció con el movimiento de Jesús: se fue convirtiendo en la Iglesia cristiana.

¿Cómo se realizó este proceso? Pero también se plantea otra cuestión de más directa intención teológica: ¿es legítimo este proceso?

Los límites de este trabajo sólo me permiten presentar algunas sugerencias en torno a tan complicadas e importantes cuestiones.

1. *Articulación del análisis sociológico y de la reflexión teológica*

Es decisivo, en mi opinión, plantear y estudiar el asunto de forma metodológicamente correcta. Para ello se requiere articular el análisis sociológico y la reflexión teológica. Es insuficiente y unilateral un análisis sociológico que no deje lugar a la consideración teológica, a descubrir en el proceso social dimensiones de experiencia religiosa y de vivencia de la fe. También es insuficiente y unilateral una consideración teológica que desconozca las leyes del desarrollo social o que acaricie el sueño imposible de saltarse ingenuamente los factores sociales que condicionan la experiencia religiosa y la dimensión comunitaria de la fe.

La ingenuidad teológica, que no cuenta con la complejidad de los procesos sociales, lleva, a veces, a idealizar los inicios del cristianismo como una «edad de oro» y ver toda su historia posterior como degradación y pecado. Consecuentemente se exhorta, de forma voluntarista, a la recuperación de ese paraíso perdido y se desemboca lógicamente en la frustración y en la agresividad, o contra otros (contra la institución eclesiástica) o contra sí mismo (masoquismo ascético). Pero esta ingenuidad teológica también puede conducir a la plena identificación entre el movimiento de Jesús y la Iglesia posterior. Y no se qué es peor, si la exacerbación o el desconocimiento de la indudable tensión existente entre los inicios carismáticos y entusiastas y la institucionalización que se produce después. Si es equivocado un idealismo teológico, que lleva a perseguir un imposible sociológico, es probablemente peor una teolo-

gía domesticada que pierde su capacidad de innovación sociológica. Es un error intentar cambiar más allá de lo socialmente viable (utopía de grupos minoritarios y que lleva a la frustración), pero también es un error considerar incambiable lo que debe ser cambiado (sacralización de la institución).

2. *El proceso de institucionalización del movimiento de Jesús*

¿Cómo se fue institucionalizando el movimiento de Jesús? Se trata de un proceso muy complejo, en el que intervinieron muchos factores, con ritmos diferentes en las diversas regiones, con vías muertas que no se incorporaron a dicho proceso de institucionalización.

Lo que podemos llamar la gran Iglesia o cristianismo ortodoxo, el que prevaleció, es la línea cristiana de la cuenca del Mediterráneo, de cuño paulino, que fue penetrando paulatinamente en la sociedad greco-romana hasta convertirse en su ideología dominante.

No se trató de una mera helenización, como a veces se dice con una enfatización unilateral del aspecto ideológico de un proceso mucho más complejo. También se dio la aclimatación a una civilización urbana de lo que había nacido como un movimiento rural y, en buena medida, ambulante. Así mismo fue decisiva la incorporación de sectores de cierta situación social y con posibilidades efectivas de protagonismo histórico²⁴.

Entre la secta radical, minoritaria y que se separa del mundo (p. ej. algunos sectores judeo-cristianos) y el cristianismo individualista e intelectual (gnosticismo), se fue imponiendo la Iglesia, como forma institucionalizada del cristianismo, como proyecto socialmente viable y asentado en estructuras sociales sólidas del mundo greco-romano²⁵, como mestizaje religioso.

Es evidente que el proyecto de institucionalización supuso una

²⁴ He realizado un breve desarrollo de estas ideas, con indicaciones bibliográficas, en *La Iglesia del Nuevo Testamento y preconstantiniana*, (ed. Fundación Santa María) Madrid 1983.

²⁵ R. AGUIRRE, *La casa como estructura base del cristianismo primitivo: las iglesias domésticas*, EstEcl 59 (1984) 27-51.

acomodación al mundo, una pérdida de la capacidad socio-crítica del movimiento de Jesús, una marginación de su talante utópico y éticamente radical. Sin embargo, esta veta cristiana no desapareció nunca del todo. Reaparecerá de forma provocativa en sectas heréticas, como el montanismo y el marcianismo. Pronto surgieron en el seno mismo de la Iglesia formas de vida (eremitas, monjes etc) que reivindicaban —contra la misma institución que se iba instalando— el recuerdo apasionado, polémico y crítico del movimiento de Jesús. Su memoria peligrosa nunca ha podido ser sofocada del todo y pervive hasta nuestros días.

3. *Tensión dialéctica entre movimiento de Jesús e Iglesia cristiana*

Toda institución tiene un peligro fundamental: olvidarse de los fines para los que nació y hacer de su subsistencia y reproducción meta última de toda su actuación. La tentación radical de la Iglesia es poner sus intereses institucionales por delante de sus fines teológicos; que, en vez de centrarse en Jesús, se centre en sí misma. Por eso, la Iglesia es estructuralmente también pecadora. Ya desde el principio, en los evangelios mismos, la Iglesia —representada por Pedro y los discípulos— no entiende al Jesús que confiesa con la boca, no acepta seguirle con la cruz, le abandona en la hora de la pasión: se busca, ante todo, a sí misma.

La Iglesia inevitablemente, en buena medida, traiciona al movimiento de Jesús, que pretende institucionalizar. Y, sin embargo, esta institucionalización es necesaria, porque sin ella desaparecería la memoria y la presencia de Jesús. Entre el movimiento de Jesús y la Iglesia cristiana no hay ni identificación plena ni contradicción radical, sino profunda tensión dialéctica.

Más aún. La misma Iglesia, como institución, ha reconocido que los principios carismáticos son un punto de referencia permanente, una crítica continua de sí misma. Una de las medidas más importantes que tomó la Iglesia que se consolidaba fue la constitución del canon del Nuevo Testamento, que concedió un puesto preeminente a los evangelios, y que, en el fondo, significaba poner a Jesús como norma y confesar el peligro creciente de separarse de él.

No se puede oponer de forma simplista el carisma a la institu-

ción²⁶. En la medida en que el carisma atisba un nuevo orden de cosas, expresa la voluntad de una institucionalización diferente. Pero toda dinámica institucional está tentada de burocratización y de rutinización, que sofocan el carisma.

La recuperación sociológica del movimiento de Jesús no habrá sido vana si contribuye a que la Iglesia, que, como toda institución, está tentada a funcionar al servicio del *status quo*, se sitúa en tensión para ser —como el movimiento de Jesús— expresión religiosa de las esperanzas reales de los últimos de la tierra²⁷.

RAFAEL AGUIRRE

²⁶ P. HOLMBERG, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Philadelphia 1980, 161-178, con bibliografía.

²⁷ No puedo dejar de aludir a la importante obra de G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander 1979, llena de sugerencias y metodológicamente pionera. Se fija en el grupo cristiano desde la muerte de Jesús hasta la destrucción de Jerusalén. En realidad, es fundamentalmente un estudio sociológico de la fuente Q. Detecta los roles del movimiento de Jesús, los factores sociales, que explican una serie de características, y su función social, es decir su respuesta ante la crisis de la sociedad judía.

En un estudio tan sistemático existe el peligro de imponer categorías sin respetar todos los datos. Se le puede criticar a Theissen: 1) el protagonismo excesivo que concede a los carismáticos ambulantes. Los apóstoles desarrollaron un papel estable en Jerusalén durante bastante tiempo (cfr. G. BAUMBACH, *Die Anfänge der Kirchwerdung im Urchristentum, Kairos XXIV* (1982) 17-30); 2) su forma de relacionar a estos carismáticos ambulantes con los simpatizantes locales (cfr. W. SCHOTTROFF - W. STEGEMANN, *Der Gott der Kleinen Leute, Band 2. Neues Testament*, München 1979, 94-120; L. SCHOTTROFF - W. STEGEMANN, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, Salamanca 1981, 99-105). Para Theissen, los carismáticos ambulantes eran pobres voluntarios, que con su actitud de seguimiento radical se convertían en crítica de la sociedad y de los mismos cristianos sedentarios o simpatizantes locales. La crítica social de los carismáticos ambulantes era análoga a la de los filósofos cínicos. Sin embargo, parece que más bien la radicalidad de los carismáticos ambulantes era expresión de una pobreza (entendida como "relative deprivation"), que afectaba a la inmensa mayoría de la población y, desde luego, a quienes ellos se dirigían y a los cristianos sedentarios. Solamente después, cuando el cristianismo se va instalando, como es claro en el evangelio de Lucas, la pobreza de los seguidores de Jesús es una crítica a los cristianos y a la sociedad en su conjunto. Pero entonces no se trata ya del movimiento de Jesús. Esta crítica a Theissen es im-

portante porque lo que en ella se ventila es la función social del movimiento de Jesús. En mi opinión, este movimiento y sus portadores más radicales expresan anhelos, necesidades y expectativas de una amplia base social. Su actitud era especialmente crítica con una restringida élite, pero aparecía fundamentalmente como una esperanza para la mayoría y, desde luego, para quienes se vinculaban con ellos. Por eso se puede caracterizar de milenarista el movimiento de Jesús. Theissen trabaja con otros esquemas sociológicos, que me parecen muy válidos en gran parte y suponen una importante aportación al conocimiento del cristianismo primitivo. Pero creo que no podría aceptar la categoría central que yo propongo en este trabajo. De esta forma se le escapa algo que es fundamental a la hora de ver el sentido actual del "volver a Jesús". Theissen habla del radicalismo cristiano y no oculta sus simpatías por él. Pero sociológicamente ese radicalismo no hay que entenderlo como la respuesta de una minoría (los carismáticos ambulantes) que abrazan voluntariamente unas exigencias radicales, sino como la expresión religiosa de un fenómeno social que era la vida real de amplias masas.