

## EL CRISTIANISMO NACIENTE: DELIMITACIÓN, FUENTES Y METODOLOGÍA\*

### INTRODUCCIÓN

La preocupación por los orígenes del Cristianismo no es algo nuevo en los estudios históricos y exegéticos. Sin embargo, en los últimos años estamos asistiendo a un resurgir del interés por este tema. Esta nueva búsqueda de los orígenes cristianos es, en parte, la consecuencia lógica de la amplia investigación sobre el Jesús histórico que ha tenido lugar en las últimas décadas del siglo xx, la cual, a su vez, había sido impulsada por los estudios sobre el Judaísmo llevados a cabo después de la segunda guerra mundial<sup>1</sup>. También es consecuencia de la situación actual de las iglesias cristianas, pues en una época que algunos comienzan a calificar ya de post-cristiana,

1 Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación sobre los orígenes del Cristianismo financiado por la Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA: S15TEA-04B08).

La sucesión de estos centros de interés entre los investigadores se percibe a veces en las obras de un mismo autor. J. D. Crossan y G. Theissen, por ejemplo, han escrito recientemente una obra sobre Jesús, y a continuación otra sobre los primeros años del Cristianismo: J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper 1991); J. D. Crossan, *The Birth of Christianity. Discovering what Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus* (San Francisco: Harper 1998) G. Theissen - A. Merz, *Der historische Jesus* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1996); G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 2000).

la mirada hacia los orígenes podría ayudar a responder las inevitables preguntas que suscita esta nueva situación<sup>2</sup>.

El estudio de los orígenes del cristianismo se plantea en esta búsqueda, ante todo, como una tarea histórica, y ello invita a un par de reflexiones preliminares. La primera se refiere al objetivo mismo de dicha tarea, que consiste en recuperar el pasado. Ahora bien, la recuperación del pasado en cuanto acontecimiento es una empresa imposible. Lo único que puede hacer el historiador es dar una explicación de los datos disponibles con ayuda de un marco teórico adecuado. La historiografía es una actividad teórica, que permite establecer un marco intelectual para la discusión, la investigación y la mejora<sup>3</sup>. La segunda precisión es consecuencia de esta primera y tiene que ver con lo que podemos esperar de esta tarea de recuperación histórica. Cabe esperar un mejor conocimiento de algunos acontecimientos y sobre todo de los procesos que dieron lugar al nacimiento del Cristianismo, pero la explicación que la historia puede dar no agota la verdad que contienen los testimonios que han llegado hasta nosotros sobre esta época. Tratar de reducir la verdad sobre los orígenes del cristianismo a la autenticidad histórica de los acontecimientos es un reduccionismo que no tiene en cuenta los límites del conocimiento histórico.

Estas reflexiones ponen de manifiesto que el estudio de los orígenes cristianos requiere una reflexión metodológica sobre algunos aspectos implicados en ella, pues, como ha mostrado la investigación sobre el Jesús histórico durante la segunda mitad del siglo xx, las cuestiones de método afectan de manera importante al proceso y a los resultados de la indagación histórica. En las páginas que siguen proponemos algunas reflexiones sobre tres de estas cuestiones: (1) la delimitación temporal del Cristianismo naciente; (2) la identificación y valoración de las fuentes relevantes para su estudio; y (3) los modelos de las ciencias sociales que pueden ayudar a comprender mejor los datos que proporcionan las fuentes de este periodo<sup>4</sup>.

2 W. Stegemann, "Christentum als universalisiertes Judentum? Anfragen an G. Theissens Theorie des Urchristentums", *Neukirchener Theologische Zeitschrift* 16 (2001) 130-148, pp. 130-131.

3 L. H. Martin, "History, Historiography, and Christian Origins: The Jerusalem Community" en: R. Cameron - M. P. Miller (eds.), *Redescribing Christian Origins* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2004) 263-273, pp. 264-268.

4 En una conferencia tenida en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, M. Hengel presentó hace unos años algunos de estos problemas con los que se encuentra la investigación sobre los orígenes del cristianismo: M. Hengel, "Problems of a History of Earliest Christianity" *Biblica* 78 (1997) 131-144.

## DELIMITACIÓN CRONOLÓGICA DEL CRISTIANISMO NACIENTE

La expresión “Cristianismo naciente”, lo mismo que otras que suelen utilizarse en los estudios recientes, posee unos contornos poco definidos desde el punto de vista cronológico y puede abarcar, según los autores, periodos de tiempo diferentes<sup>5</sup>. Para estudiar esta etapa que podemos llamar “formativa”, “generativa” o “constituyente” del Cristianismo es necesario, en primer lugar, delimitar con la mayor precisión posible cuando comienza y cuando termina.

En relación con el comienzo, el principal punto a aclarar es si Jesús forma parte del Cristianismo, o si pertenece más bien a una etapa previa, más vinculada al Judaísmo, como pensaba Bultmann<sup>6</sup>. En realidad ambas posturas tienen su parte de verdad, de modo que podemos hablar de una “continuidad discontinua”. Hay continuidad, porque el Cristianismo naciente no se entiende sin Jesús, que fue su iniciador. Pero al mismo tiempo hay discontinuidad, porque el movi-

5 Las diversas expresiones utilizadas para denominar este periodo revelan, en cierto modo, la comprensión que se tiene del mismo. Así, por ejemplo, la expresión “Cristianismo originario” o “Cristianismo primitivo” (*Urchristentum*) revela un patrón evolutivo, que sitúa en los comienzos el modelo y la referencia. La expresión “Cristianismo antiguo” (*Frühchristentum*) tiene connotaciones más neutras. También son comunes otras expresiones como “orígenes del Cristianismo” o “orígenes cristianos”. La expresión “Cristianismo naciente” me parece preferible por dos razones. En primer lugar, porque el gerundio expresa un proceso, es decir, algo que está en proceso de formación, pero que aún no ha adquirido su forma final. Y en segundo lugar, porque la metáfora del nacimiento resulta especialmente apropiada para hablar de este periodo. Crossan, *The Birth of Christianity...* utiliza esta misma metáfora para referirse a los años inmediatamente posteriores a la muerte de Jesús, mientras que E. Trocmé, *L'Enfance du Christianisme* (París: Hachette 1999) prefiere la metáfora de la infancia en relación con la edad adulta, para distinguir el periodo inicial del Cristianismo de las etapas posteriores.

6 La opinión de Bultmann, que influyó mucho entre sus discípulos, están bien recogida en su Teología del NT, donde explícitamente afirma que el Cristianismo comienza con la experiencia pascual y el anuncio del *kerygma*, y que la predicación de Jesús pertenece a los presupuestos de la teología del Nuevo Testamento. R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1981) pp. 40-41. Recientemente el seminario sobre “Mitos antiguos y teorías modernas sobre los orígenes cristianos” de la Sociedad de Literatura Bíblica norteamericana ha adoptado una posición radical con respecto a la relación entre Jesús y el Cristianismo naciente, prescindiendo de todo recurso al Jesús histórico para explicar el surgimiento de los diversos grupos cristianos; véase: R. Cameron - M. P. Miller (eds.), *Redescribing Christian Origins* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2004) pp. 16-17 y 137-138.

miento de sus discípulos después de la pascua adquirió rasgos propios que le diferencian del movimiento de Jesús antes de su muerte.

Esta “continuidad discontinua” se pone de manifiesto, por ejemplo, en el proceso que siguió la tradición de las palabras de Jesús. Hoy sabemos que muchas de las sentencias y parábolas que encontramos en los evangelios proceden del mismo Jesús, pero también sabemos que la forma que ahora tiene la mayoría de ellas se debe a la actualización de los primeros discípulos, y que otras muchas no fueron pronunciadas por Jesús, sino por los profetas cristianos que hablaban en su nombre<sup>7</sup>.

El grupo de los discípulos es otro ejemplo elocuente de dicha “continuidad discontinua”. Este grupo desempeñó un papel muy importante en el ministerio de Jesús. Él los llamó personalmente para que le ayudaran en la tarea de anunciar a Israel la buena noticia de la intervención de Dios como rey. En el periodo anterior a la pascua, los discípulos formaban junto a Jesús un grupo al servicio de un movimiento campesino de masas. Sin embargo, después de su muerte sólo sus discípulos más cercanos continuaron su proyecto dando lugar a los grupos cristianos que adquirieron con el paso del tiempo diversas configuraciones<sup>8</sup>.

Estos ejemplos muestran en qué sentido podemos decir que existe, al mismo tiempo, continuidad y discontinuidad entre el movimiento de Jesús antes de su muerte y el movimiento de los discípulos después de su resurrección. Es una situación en cierto modo relacionada con la que los estudiosos discuten al analizar la relación entre Jesús y el Judaísmo<sup>9</sup>. La determinación del momento en que

7 Sobre el influjo del profetismo cristiano en la ampliación de la tradición sobre Jesús, véase: M. E. Boring, *The Continuing Voice of Jesus. Christian Prophecy and the Gospel Tradition* (Louisville: Westminster/John Knox Press 1982).

8 Este cambio puede observarse estudiando su actitud hacia la familia: S. Guijarro Oporto, “La familia en el movimiento de Jesús” *Estudios Bíblicos* 61 (2003) 65-83. J. H. Elliott, “Phases in the Social Formation of Early Christianity: From Faction to Sect. A Social Scientific Perspective”, en: P. Borgen et alii, *Recruitment, Conquest, and Conflict. Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World* (Atlanta: Scholars Press 1998) 273-313, describe con categorías sociales la configuración inicial y la evolución de estos primeros grupos cristianos.

9 Los autores que han escrito recientemente sobre el Jesús histórico coinciden en subrayar su profunda inserción en el Judaísmo de su tiempo. Esta convicción se plasma en el criterio de plausibilidad histórica. Según este criterio, serían prepascuales aquellas tradiciones en las que aparezca, al mismo tiempo, la continuidad con el Judaísmo y la novedad de Jesús. Véase: G. Theissen – D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Palusibilitätskriterium* (Freiburg Schweiz und Göttingen 1997).

se considera comienza el Cristianismo naciente depende de dónde se ponga el acento. Si lo que se subraya es la continuidad de Jesús con el Judaísmo y la discontinuidad con respecto al movimiento de sus discípulos después de la pascua, entonces Jesús pertenece al Judaísmo. En cambio, cuando se acentúa la novedad con respecto al Judaísmo y la continuidad con respecto al movimiento posterior, entonces Jesús pertenece al Cristianismo. Una buena parte de los estudios recientes sobre el Cristianismo naciente se inclinan por esta segunda opción y consideran que la actividad de Jesús es la primera etapa de lo que con el tiempo llegará a ser el Cristianismo<sup>10</sup>. Consideramos que no existe contradicción real entre ambos puntos de vista, pues el devenir histórico es un proceso en el que ninguna innovación humana, fenómeno social o acontecimiento carece de antecedentes. Por tanto, es lógicamente lícito afirmar al mismo tiempo que Jesús es un producto original del Judaísmo y una causa necesaria del Cristianismo. La primera parte de esta afirmación ha quedado establecida por las numerosas investigaciones sobre el Jesús histórico realizadas en las últimas tres décadas. La segunda parece la opción más razonable para quienes quieran investigar sobre los orígenes del Cristianismo, pues todas las tradiciones cristianas antiguas se remiten de una u otra forma a él –apelando a la autoridad de su enseñanza ética, al valor salvífico de su muerte, a su presencia espiritual en medio de la comunidad etc.

Aclarado este primer extremo, es necesario preguntarse cuándo termina este periodo de formación del Cristianismo. Se trata de una cuestión más compleja, porque el Cristianismo naciente fue evolucionando a un ritmo distinto en sus diversas áreas de implantación y se dieron considerables diferencias regionales. Con todo, hay tres indicios que permiten determinar en términos generales el final de este periodo de formación y el comienzo de lo que podríamos llamar un “Cristianismo adulto”: el reconocimiento por parte del imperio de la existencia del Cristianismo; la ruptura del grueso de las comunidades cristianas con el Judaísmo; y la conciencia de una nueva identidad manifestada de diversas formas. El hecho de que, como veremos enseguida, se diera una convergencia

10 Crossan, *The Birth of Christianity...* se propone, precisamente, estudiar la continuidad entre el Jesús terreno y el movimiento de sus discípulos en los años inmediatamente posterior a la pascua; véase el prólogo: pp. XIII-XXXIV. Trocmé, *L'Enfance du Christianisme...* pp. 25-35, dedica un capítulo de su obra a Jesús y Juan Bautista. Y lo mismo hace M. Sachot, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris, Editions Odile Jacob, 1998, pp. 39-61. Véase también: L. Schenke, *La comunidad primitiva. Historia y teología* (Salamanca: Sígueme 1999) pp. 11ss.

de estos tres factores en el tiempo nos permite utilizarlos como criterio de definición. Diremos, por tanto, que el Cristianismo alcanzó su edad adulta cuando fue reconocido por el imperio como una nueva religión, cuando se consumó su separación del Judaísmo y cuando maduró la conciencia interna de formar un nuevo grupo religioso.

En primer lugar hay que examinar las noticias más antiguas procedentes de observadores externos para averiguar en qué momento identificaron al Cristianismo como una nueva religión. Hacia el año 111 d.C. Plinio el Joven menciona a los cristianos y sus prácticas en la provincia de Bitinia, de la que era gobernador (*Cartas* 10,96-97). Unos años más tarde, el historiador Tácito, que vivía en Roma, narra el incendio que asoló un barrio de la capital en el año 64, siendo emperador Nerón, y cuenta cómo éste, para aplacar el rumor creciente que le acusaba de haberlo provocado, inculpó y castigó con crueles suplicios a “aquellos a los que la gente llamaba cristianos” (*Annales* 15,44). El año 122 d.C., Suetonio se refiere a este mismo episodio (*Nero* 16), y transmite otra brevísima noticia acerca de las disputas surgidas entre los judíos “a causa de un tal Cresto”, que movieron al emperador Claudio a expulsarlos de la ciudad (*Claudius* 25). Estos testimonios indican que en la segunda década del siglo II d.C. los historiadores romanos conocían la existencia de los cristianos no sólo en Roma, sino también en sus provincias. Sin embargo los autores mencionados no consideraban al Cristianismo una *religio*, sino una *superstitio* perniciosa<sup>11</sup>. Entre los romanos el término *religio* designaba la forma adecuada de dirigirse a los dioses, mientras que *superstitio* se utilizaba para designar las formas inadecuadas<sup>12</sup>. Esto significa que a comienzos del siglo segundo los romanos conocían la existencia del Cristianismo, pero no reconocían su legitimidad.

Una noticia posterior revela de forma indirecta un cambio de actitud. Sabemos que después de la revuelta de Bar Kochba el año 135 d.C. Adriano reconstruyó Jerusalén y la convirtió en una ciudad helenística a la que dio el nombre de *Aelia Capitolina*. Sabemos también que, como castigo por la dura revuelta, prohibió la entrada en ella a todos los judíos<sup>13</sup>. Por otro lado, Eusebio de Cesarea informa

11 Plinio, *Ep.* 10,96: “superstitio prava immodica”; Tácito, *Ann.* 15,44,3: “exitiabilis superstitio”; Suetonio, *Nero* 16,2: “superstitio nova et malefica”

12 S. Spence, *The Parting of the Ways. The Roman Church as a Case Study* (Leuven: Peeters 2004) 213-214.

13 Justino, *Dial* 16,2, se hace eco de esta prohibición interpretándola como una maldición: “... y así sufráis vosotros solos lo que ahora con justicia sufrís y

de que hasta ese momento la comunidad de Jerusalén había estado compuesta por cristianos venidos de la circuncisión y que a partir de entonces se asentó allí una comunidad cristiana de origen helenístico<sup>14</sup>. Esto significa que para entonces los romanos eran capaces de distinguir entre los judíos y los cristianos y que su valoración del Cristianismo no judío podía haber empezado a cambiar.

La diferenciación del Cristianismo con respecto al Judaísmo, el segundo indicio que nos hemos propuesto examinar, fue la culminación de un largo proceso. Las controversias de Jesús con los diversos grupos judíos que encontramos en los evangelios contienen, no obstante su evidente reformulación pospascual, un fondo histórico sólido que evoca su comportamiento contracultural y las reacciones que suscitó entre los grupos de judíos observantes y entre la clase sacerdotal de Jerusalén vinculada al templo. Este conflicto continuó, según el testimonio del libro de los Hechos de los Apóstoles y de las cartas de Pablo, durante la primera generación cristiana y se acentuó después de la destrucción del templo de Jerusalén<sup>15</sup>.

---

vuestras tierras queden yermas y sean abrasadas vuestras ciudades y los extranjeros se coman vuestros frutos delante de vosotros y nadie de vosotros pueda poner pie en Jerusalén”

14 Eusebio de Cesarea tuvo noticias claras de estas dos etapas de la comunidad jerosolimitana. La primera llega hasta la conquista de Adriano: “De lo consignado por escrito solamente he sacado en limpio esto poco: que hasta el asedio de los judíos, en tiempos de Adriano, hubo allí sucesión de obispos en número de quince, y dicen que desde el origen todos eran hebreos que había aceptado sinceramente el conocimiento de Cristo... Por aquel entonces, efectivamente, esa iglesia estaba toda ella compuesta por fieles hebreos (*HE* 4,5,2). La segunda comienza después de dicha conquista: “Así es como la ciudad llegó a quedar vacía de la raza judía y fue total la ruina de sus antiguos moradores. Gentes de toda raza vivieron a habitarla, y la ciudad romana constituida luego cambió su nombre y se llamó Aelia, en honor del emperador Adriano. Mas también la iglesia de allí vino a estar compuesta de gentiles, y el primero a quien se encargó de su ministerio, después de los obispos que procedían de la circuncisión, fue Marcos” (*HE* 4,6,4).

15 No todos los grupos cristianos vivieron de igual modo estas tensiones. El libro de los Hechos, refiriéndose a la primera “persecución de la iglesia en Jerusalén” dice que todos se dispersaron “excepto los apóstoles” (*Hch* 8,1), lo cual significa que la supuesta persecución sólo afectó al grupo de los helenistas, y no al de los discípulos vinculados a los apóstoles. Flavio Josefo, *Ant* 20,200-201, nos informa de un revelador episodio ocurrido más tarde, probablemente el año 62 d.C. El sumo sacerdote Anano, aprovechando un vacío de poder romano, reunió al Sanedrín y condenó a Santiago, el hermano del Señor, y a algunos de sus compañeros a morir lapidados. Esta actuación suscitó una enérgica protesta de parte de aquellos ciudadanos más observantes de la ley. Estos dos datos revelan que la comunidad cristiana de Jerusalén estaba muy vinculada al Judaísmo.

No resulta fácil precisar cuándo se dio de forma mayoritaria esta “separación de los caminos”. En un influyente estudio J. Dunn sostuvo que ésta tuvo lugar entre las dos guerras judías como resultado de la redefinición que hizo el Cristianismo de los cuatro pilares básicos del Judaísmo: el monoteísmo, la elección, la alianza y la tierra<sup>16</sup>. Al estudio de Dunn han seguido otros de carácter más particular e histórico. M. Zetterholm ha estudiado las relaciones entre cristianos y judíos en la ciudad de Antioquia y llega a la conclusión de que se dio una separación entre creyentes en Jesús judíos y gentiles que se aprecia claramente en tiempos de Ignacio de Antioquía<sup>17</sup>. Por su parte S. Spence, después de estudiar las relaciones entre la iglesia y la sinagoga en Roma, concluye que la iglesia fue una entidad distinta de la sinagoga desde el momento de su implantación en la capital del imperio y que dentro de ella existieron tensiones entre judíos y gentiles que dieron lugar a dos comunidades cristianas diferentes<sup>18</sup>. Estos dos estudios coinciden en afirmar que la ruptura comenzó dentro de las mismas comunidades cristianas, aunque es evidente que esta ruptura se trasladó más tarde a las relaciones con el Judaísmo.

Las cartas de Ignacio contienen algunos indicios de este proceso, aunque no es fácil interpretarlos. En tres pasajes de sus cartas encontramos las primeras menciones de la palabra *Christianismos* contrapuesta, en dos de ellos, a *Ioudaismos* (*Magn.* 10,1-3; *Filip* 6,1; *Rom* 3,3). *Christianismos* describe en estos pasajes una forma de vida y una doctrina, pero no parece claro que Ignacio se esté refiriendo a dos grupos completamente separados. *Magn.* 10,3, por ejemplo, refleja claramente una polémica intracristiana cuando afirma: “es ridículo confesar a Jesucristo y vivir al modo judío”. En todo caso, el tono polémico de estas afirmaciones de Ignacio muestra que su punto de vista no era compartido por todos y que, por tanto, la separación no se había producido todavía completamente<sup>19</sup>.

El indicio más claro de una ruptura generalizada de las comunidades cristiano-gentiles con el Judaísmo es, a nuestro modo de ver, la controversia cristiana contra los judíos reflejada en los escritos

16 J. D. G. Dunn, *The Parting of the ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (London: SCM Press 1991).

17 M. Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch. A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity* (London-New York: Routledge 2003) 231-235.

18 S. Spence, *The Parting of the Ways...* pp. 11-13.

19 B. A. Pearson, *The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity* (Harrisburg, Pnna.: Trinity Press 1997) 11-14.



de los apologistas cristianos. Es en ellos donde de forma más clara y sistemática se plantean las diferencias entre las dos nuevas religiones que habían experimentado un proceso de formación paralelo en el siglo precedente. Estos escritos suelen fecharse entre los años 130 y 180 d.C. El hecho de que la polémica comenzara ya bien entrado el siglo II d.C. revela que la ruptura no se había consumado del todo a finales del siglo I d.C., y el hecho de que concluyera hacia el año 180 d.C. muestra que para entonces dicha separación se había generalizado<sup>20</sup>.

Hemos examinado los testimonios romanos sobre los primeros cristianos, y algunos datos que apuntan a una separación tardía del Cristianismo con respecto al Judaísmo. Debemos preguntarnos ahora si existen indicios dentro los grupos cristianos que corroboren lo que venimos diciendo. Sin ánimo de hacer un elenco exhaustivo, podemos mencionar tres que son, en cierto modo, representativos.

El primero de ellos está relacionado con la formación del canon de los primeros escritos cristianos. La existencia de un canon de escritos que son reconocidos como normativos por un grupo religioso es un indicio de consolidación del mismo<sup>21</sup>. La formación del canon de los escritos cristianos fue un proceso complejo, que se cerró definitivamente a mediados del siglo V d.C. Sin embargo, ya en la primera mitad del siglo II d.C., algunos de los escritos más utilizados en las comunidades, principalmente las cartas de San Pablo y los evangelios, empezaron a reunirse en pequeñas colecciones. Hacia mediados del siglo II d.C. existía ya entre las iglesias apostólicas un cierto consenso acerca de los libros canónicos, aunque este consenso sólo se formuló explícitamente a finales de este mismo siglo<sup>22</sup>. Este paso decisivo en la formación del canon de los escritos

20 Lo ha mostrado de forma convincente S. G. Wilson, *Related Strangers. Jews and Christians 70-170 C.E.* (Minneapolis: Fortress Press 1995). Véase también: F. Blanchetière, "Comment le même est-il devenu l'autre? Ou, comment Juifs et Nazaréens se sont-ils séparés?" *Revue de Sciences Religieuses* 71 (1997) 9-32; y S.C. Mimouni, *Le Judéo-christianisme ancien. Essais historiques* (Paris: Cerf 1998) pp. 480-482.

21 Uno de los criterios que actuó implícitamente en la constitución del canon del NT, el de la catolicidad, está muy relacionado con este proceso de consolidación. La catolicidad puede entenderse de dos maneras: o bien que un escrito tenía un destino universal (católico), o bien que era utilizado en muchas comunidades. Esto significa que la formación del canon refleja una normativización en la que estuvieron implicadas diversas comunidades. Sobre los criterios que influyeron en la formación del canon, véase: H. I. Gamble, *The New Testament Canon. Its Making and Meaning* (Philadelphia: Fortress Press 1985) pp. 67-72.

22 Sobre la historia de la formación del canon del NT en el siglo II d.C., véase: Gamble, *The New Testament Canon...* pp. 24-50.

cristianos revela que el Cristianismo estaba llegando por esta época a una fase normativa.

El segundo indicio procede del ámbito de la arqueología y tiene que ver con la cultura material de los primeros cristianos. G. Snyder ha estudiado los restos arqueológicos cristianos de la época anterior a Constantino y ha llegado a la conclusión de que dicha cultura material, manifestada en la pintura, la escultura o la arquitectura, comienza a hacerse visible hacia el año 180. Fue entonces cuando el Cristianismo comenzó a diferenciarse de la cultura dominante y creó sus propias manifestaciones culturales<sup>23</sup>. Las conclusiones de Snyder han sido confirmadas en parte por el estudio de L. M. White sobre la evolución de la arquitectura doméstica. White ha documentado arqueológicamente el paso de la “casa iglesia” (*domus ecclesia*) a la “casa de la iglesia” (*domus ecclesiae*), examinado los cambios arquitectónicos que se introdujeron a finales del siglo II d.C. en las casas cristianas<sup>24</sup>. Todos estos datos apuntan en la misma dirección y muestran, con la elocuencia muda y contundente de los restos materiales, la emergencia de la nueva religión.

El tercer indicio es la reivindicación que se hizo desde el interior del Cristianismo de la condición de *religio*. Este era, como hemos visto más arriba, un término muy preciso, y por eso es extremadamente significativo que haya sido Tertuliano, un buen conocedor del derecho romano, quien por primera vez y de forma explícita haya reclamado para el Cristianismo la condición de religión cívica. En su *Apología*, escrita hacia el año 197 d.C., no sólo defiende al Cristianismo de las acusaciones de que era objeto, sino que trata de mostrar que es la única verdadera *religio*<sup>25</sup>. Esta reivindicación de la condición de *religio* que tiene lugar en la conciencia cristiana a finales del siglo II d.C. llegará a ser una realidad institucional cuando el Cristianismo se convierta en la religión del imperio, pero esta confi-

23 G. Snyder, *Ante Pacem. Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*, (Mercer: Mercer University Press 1985) pp. 163-164.

24 Estos cambios son evidentes en la casa de Dura Europos hacia mediados del siglo III d.C., en la que se observa claramente cómo una casa particular ha sido convertida en un edificio al servicio de la comunidad cristiana. White piensa, sin embargo, que estas modificaciones tan evidentes son el final de un proceso, que debió comenzar a finales del siglo II, precisamente en la fecha en que Snyder sitúa las primeras manifestaciones de la cultura material cristiana. Véase: L.M. White, *The Social Origins of Christian Architecture. Vol I: Building God's House in the Roman World. Architectural Adaptations among Pagans, Jewish and Christians* (Valley Forge: Trinity Press 1990) pp. 111-123.

25 Este aspecto ha sido puesto de relieve de forma convincente por Sachot, *L'invention du Christ...* pp. 167-189.

guración del Cristianismo como “religio romana christianaque” se encuentra ya esbozada en la época en la que el Cristianismo alcanzó su edad adulta<sup>26</sup>.

Todos estos indicios sugieren que el proceso de formación del Cristianismo hasta llegar a ser una religión adulta fue largo, y esta constatación modifica la idea tradicional, según la cual el Cristianismo se encontraba ya completamente definido el día de Pentecostés. Modifica también la idea compartida por muchos estudiosos del Nuevo Testamento, según la cual el periodo de formación del Cristianismo se circunscribe a la etapa anterior a la crisis del año 70 d.C., momento a partir del cual se habría diferenciado claramente del Judaísmo. Como ya hemos dicho, el nacimiento del Cristianismo siguió trayectorias diversas, y por eso no resulta fácil determinar la fecha en que alcanzó su madurez. Los indicios que hemos mencionado nos permiten afirmar que este proceso comenzó hacia el año 30 d.C. durante el ministerio de Jesús y concluyó bien avanzado el siglo segundo, momento en que el Cristianismo alcanza su edad adulta como religión independiente del Judaísmo que reivindica un reconocimiento público en el imperio romano<sup>27</sup>.

En este largo periodo de gestación del Cristianismo como religión pueden distinguirse varias etapas. Aunque resulta difícil caracterizarlas con precisión, cabe proponer una división en cuatro periodos, que corresponden a las cuatro primeras generaciones cristianas<sup>28</sup>.

26 Sachot, *L'invention du Christ...* pp. 191-225.

27 G. Lüdemann, *Primitive Christianity. A Survey of Recent Studies and Some New Proposals* (London – New York: T. and T. Clark 2003) ha recensionado varias obras recientes que abordan esta problemática y su conclusión es que la mayoría de ellas avalan esta propuesta de delimitación.

28 Estos cuatro periodos forman parte de un proceso en el que pueden reconocerse las fases que la psicología social suele distinguir en la formación de los pequeños grupos: la primera se caracteriza por la constitución del grupo (forming); la segunda por el surgimiento de tensiones internas y con su entorno próximo (storming); la tercera por el establecimiento de unas normas que rijan el funcionamiento del grupo (norming); y la cuarta por actuación del grupo que ha alcanzado una cierta madurez (performing). Véase: B.J. Malina, “Early Christian Groups. Using Small Group Formation Theory to Explain Christian Organizations”, in: Ph.F. Esler (ed.) *Modelling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context* (London - New York: Routledge 1995) 96-113, en pp. 103-105. A pesar de ello, esta división no debe tomarse con excesiva rigidez. Es sólo un instrumento heurístico, que puede ayudarnos a comprender mejor los pasos a través de los cuales el Cristianismo fue alcanzando su edad adulta.

La primera fase comienza con la actividad pública de Jesús y termina con la destrucción del templo de Jerusalén (30-70 d.C.). En ella los discípulos que Jesús había congregado en torno a sí llevaron a cabo una intensa actividad misionera que dio lugar a la creación de diversos grupos en la cuenca oriental del Mediterráneo.

La segunda fase va desde la destrucción del templo hasta el final de la composición de los escritos del NT (70-110 d.C.). Esta fase se caracteriza por las tensiones generadas por las diversas interpretaciones de la herencia de Jesús y sus primeros discípulos, y sobre todo por la oposición que experimentan de parte del Judaísmo fariseo.

La tercera fase va desde la composición de los escritos del NT hasta su primer reconocimiento canónico (110-150 d.C.). En esta fase se dio, en cierto modo, una reacción a la anterior. Las diversas interpretaciones de la herencia de Jesús van confluyendo en un canon inclusivo, que sirvió para aglutinar a las tradiciones cristianas más importantes.

La cuarta fase llega hasta la ruptura definitiva con el Judaísmo (150-190 d.C.). En ella el Cristianismo se confronta con la sociedad de la época desde una posición de cierta madurez y da sus primeros frutos en diversas áreas de la cultura<sup>29</sup>.

#### FUENTES PARA EL ESTUDIO DEL CRISTIANISMO NACIENTE

En lo referente a las fuentes el estudio del Cristianismo naciente plantea algunos problemas que son propios de toda investigación histórica sobre la antigüedad<sup>30</sup>. El más importante de ellos es que los vestigios que han llegado hasta nosotros de aquel complejo proceso son relativamente escasos. En primer lugar carecemos de restos arqueológicos o epigráficos de importancia<sup>31</sup>. En

29 M. Pesce, "Quando nasce il cristianesimo? Aspetti del attuale dibattito storiografico e uso delle fonti" *Annali di Storia dell' Egesi* 20 (2003) 39-56, pp. 49-50 propone una división muy similar a ésta a partir de su estudio de las diversas formas de transmisión (oral y/o escrita) de las palabras de Jesús.

30 Sobre la situación de la historia de la antigüedad con respecto a las fuentes véase: M. I. Finley, *Ancient History. Evidence and Models* (London: Penguin 1985).

31 G. Snyder, "Jesus before Culture", en: P. Borgen et alii, *Recruitment, Conquest, and Conflict. Strategies in Judaism, Early Christianity, and the Greco-Roman World*, (Atlanta: Scholars Press 1998) 113-128, p. 120, ha vuelto subrayar recientemente que no existe una cultura material cristiana antes del año 180 d.C.,

segundo lugar, los testimonios literarios de autores no cristianos se reducen a unas pocas menciones marginales. Y por último, sólo ha llegado hasta nosotros una pequeña parte de los escritos producidos en los primeros grupos cristianos, la mayoría de ellos procedentes de la tradición hegemónica, ya que los escritos de grupos más marginales se han perdido. Estas constataciones acerca de las fuentes disponibles despiertan en el historiador una justificada sospecha de parcialidad. Se trata, en efecto, de fuentes que representan una parcela reducida de lo que fue el Cristianismo naciente y que reflejan un punto de vista claramente interesado<sup>32</sup>.

Estas características de las fuentes disponibles para el estudio del Cristianismo naciente imponen dos tareas previas. La primera de ellas consiste en elaborar un catálogo lo más exhaustivo posible de dichas fuentes, determinando en la medida de lo posible dónde y cuándo fueron compuestas. La segunda, en evaluar la naturaleza de estas fuentes y de sus informaciones para establecer en qué sentido pueden ser utilizadas como fuentes históricas.

La primera tarea, que consiste en datar y situar geográficamente las fuentes disponibles, es de suma importancia. Teniendo en cuenta que se trata de estudiar un proceso de formación, esta datación y localización es el punto de partida para establecer relaciones y descubrir la evolución interna de los grupos cristianos<sup>33</sup>. Sin embargo, la localización y datación precisa resulta a veces muy difícil, debido a la intensa relación que existió entre las primeras comunidades cristianas, sobre todo entre las que estaban asentadas en las ciudades costeras del Mediterráneo oriental.

Esta dificultad puede ilustrarse con el ejemplo de los evangelios. Recientemente R. Bauckham ha suscitado una interesante polémica acerca de los destinatarios de los evangelios. En su opinión no fueron escritos para comunidades concretas ni responden a

---

aunque sí existe una continuidad entre las manifestaciones de esta cultura material más antigua y la tradición pre-cultural sobre Jesús.

32 G. Theissen - A. Merz, *El Jesús histórico* (Salamanca: Sígueme 1999) pp. 111-146, han examinado con detalle las principales objeciones que el escepticismo histórico ha planteado al uso de las fuentes en los estudios sobre el Jesús histórico. Algunas de estas objeciones, así como las respuestas de Theissen-Merz pueden aplicarse al uso de las fuentes en la reconstrucción del cristianismo naciente, pero falta aún una reflexión que exponga con detalle y precisión estas objeciones.

33 H. Koester, *Introducción al Nuevo Testamento* (Salamanca: Sígueme 1989) realizó una tarea importante en este sentido al proponer una localización geográfica y una datación cronológica de los escritos cristianos más antiguos.

problemáticas concretas, sino que fueron dirigidos desde el comienzo a todos los cristianos. El ambiente cosmopolita del imperio romano y la conciencia ecuménica del cristianismo, junto a la infraestructura que facilitaba las comunicaciones entre las ciudades, explicaría muy bien este carácter universal de los evangelios<sup>34</sup>. Existe también la posibilidad de que algunos evangelios hayan sido compuestos en un lugar y reeditados en otro. Es probable que este sea el caso de los evangelios de Marcos y Juan. Ambos pudieron haber sido compuestos en Palestina, como opinan algunos estudiosos actuales, y reeditados en Roma y Éfeso respectivamente, como sostiene la tradición<sup>35</sup>. Por último, las diferencias entre quienes piensan que los evangelios fueron escritos para comunidades concretas son a veces muy importantes, como puede comprobarse en las introducciones a los comentarios más recientes<sup>36</sup>.

En otros casos la datación y localización de los escritos resulta menos problemática. Así, por ejemplo, las cartas de Pablo pueden datarse con bastante precisión en la década de los años cincuenta y en algunos casos se puede saber dónde fueron escritas. Es el caso también de las cartas compuestas por sus discípulos (Efesios, Colosenses y Pastorales), que, junto con las cartas de Juan y el Apocalipsis, suelen situarse en Asia Menor durante la segunda generación cristiana.

La elaboración de un catálogo de fuentes presenta dificultades específicas en cada una de las fases que hemos descrito en el apartado precedente. Podemos aducir como ejemplo las que encierra la elaboración de este catálogo para el estudio de la primera fase, es decir, de la llamada generación apostólica. Este catálogo debería contener, en primer lugar, las cartas auténticas de Pablo y el libro de los Hechos, que es precisamente una historia de esta primera fase del nacimiento del cristianismo. Además debería contener el

34 R. Bauckham, "For Whom were Gospels Written?", en: R. Bauckham (ed.), *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences* (Grand Rapids: Eerdmans 1998) 9-48. Véase la crítica a su propuesta en: J. Marcus, *Mark 1-8. A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday 2000) pp. 25-28.

35 Sobre Marcos véase: Marcus, *Mark 1-8...* pp. 30-37. Sobre Juan: K. Wengs, *Interpretación del evangelio de Juan* (Salamanca: Sígueme 1988) pp. 84-101.

36 G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (Salamanca: Sígueme 1997) pp. 259-316, propone una datación y localización de los evangelios sinópticos basada en indicios concretos que resulta muy convincente.

“Documento Q” reconstruido a partir de los evangelios de Mateo y Lucas<sup>37</sup> y un relato de la pasión que utilizaron posteriormente los evangelios. Finalmente, en este catálogo habría que incluir las tradiciones orales recogidas más tarde en los evangelios, sobre todo las pequeñas colecciones de controversias, parábolas o milagros que fueron compuestas en esta época y reflejan aspectos importantes de los grupos de discípulos en que fueron compuestas<sup>38</sup>. Se trata de fuentes muy dispares en su naturaleza y en su intención, y una buena parte de ellas poseen un carácter hipotético, pues son reconstrucciones realizadas a partir de textos posteriores. La datación y localización de estas fuentes no siempre resulta fácil. Hay bastante consenso en lo que se refiere a las cartas de Pablo y, en menor medida, sobre el libro de los Hechos, pero la datación del Documento Q y del Relato de la Pasión son más discutidas<sup>39</sup>. Finalmente, aunque la escuela de la historia de las formas realizó un importante trabajo en la identificación de las tradiciones pre-evangélicas, aun existen muchas dudas acerca de su localización temporal y geográfica precisa<sup>40</sup>.

No es posible hacer ahora un elenco completo de las fuentes disponibles para el estudio del Cristianismo naciente. Es una tarea muy compleja que requerirá una amplia discusión y consenso, y que aún está por hacer<sup>41</sup>. En todo caso, este catálogo nunca podrá pro-

37 Afortunadamente contamos ya con una edición crítica de este documento: J.M. Robinson, P. Hoffmann – J.S. Kloppenborg (eds.), *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas* (Leuven: Peeters 2000).

38 L. Schenke, *La comunidad primitiva. Historia y teología* (Sígueme: Salamanca 1999) basa a veces con acierto su reconstrucción de la comunidad de Jerusalén en las tradiciones pre-evangélicas.

39 La localización de Q en Galilea es la más común, aunque no todos los estudiosos están de acuerdo en este punto; véase S. Guijarro Oporto, *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al Proto-evangelio de dichos Q* (Salamanca: Sígueme 2004) p. 61-64. Sobre la reconstrucción, datación y ambientación del Relato pre-marcano de la pasión, véase: S. Guijarro Oporto, “El relato pre-marcano de la pasión y la historia del Cristianismo naciente” *Salmanticensis* 50 (2003) 345-388.

40 Para la ambientación de las tradiciones orales siguen siendo obras de referencia las dos más representativas de los comienzos de la escuela: M. Dibelius, *La historia de las formas evangélicas* (Valencia: Edicep 1984); R. Bultmann, *Historia de la tradición sinóptica* (Salamanca: Sígueme 2000).

41 La catalogación de Koester, *Introducción...* llega hasta comienzos del siglo II d.C. Existe un catálogo que llega hasta comienzos del siglo III d. C. en el sitio “Early Christian Writings” (<http://www.earlychristianwritings.com>) que contiene un listado con informaciones tomadas de diversas publicaciones. Por otro

porcionarnos una información exhaustiva sobre los diversos grupos cristianos de los dos primeros siglos. Por ello, una vez identificadas las fuentes será conveniente identificar las lagunas con que se enfrenta la reconstrucción histórica de este periodo en que se fue configurando el Cristianismo. La más importante de todas ellas es, sin duda, la escasez de informaciones acerca del cristianismo oriental. La inmensa mayoría de las fuentes literarias de que disponemos proceden del Cristianismo de lengua griega asentado en la mitad oriental del Mediterráneo, pero son muy escasas o prácticamente inexistentes las que nos informan acerca del Cristianismo de lengua aramea, que se extendió al oriente de Palestina<sup>42</sup>. La catalogación de las fuentes disponibles revelará sin duda el carácter fragmentario de nuestra información, pero nos ayudará a precisar dónde se encuentran las lagunas y a tener una visión de conjunto más equilibrada. Quienes quieran reconstruir la historia del Cristianismo naciente deberán ser conscientes de esta limitación y presentar los resultados de su investigación con la modestia que imponen las fuentes.

La segunda tarea del historiador con respecto a las fuentes consiste en determinar su valor histórico, precisando en qué medida pueden ser útiles para reconstruir el periodo formativo del Cristianismo según los parámetros de la historiografía contemporánea. Esta tarea debe realizarse a dos niveles: el de los escritos en su forma final y el de las informaciones concretas contenidas en ellos.

Para determinar el valor histórico de los escritos en su forma final hay que tener presente que existe una notable distancia entre lo que la historiografía moderna considera relevante y la intencionalidad de los primeros escritos cristianos. Es evidente que la principal intención de éstos últimos no fue la de transmitir a los lectores del futuro una información contrastada. En general son escritos de carácter didáctico, pastoral o apologético, cuya principal intención es instruir, exhortar o animar a sus destinatarios. Sin embargo, no puede decirse que la intencionalidad de ser fieles a la verdad sea ajena a ellos, sobre todo cuando se trata de escritos de carácter his-

---

lado, el seminario doctoral de la cátedra sobre los Orígenes del Cristianismo de la EPHE de la Sorbona dirigida por S. C. Mimouni ha comenzado a elaborar un "Répertoire Analytique et descriptif des sources sur le Christianisme des origines (Ier-IIe siècles).

42 Sobre el Cristianismo siríaco, véase: S.C. Mimouni, "Le judéo-christianisme syriaque: Mithe littéraire ou réalité historique?", in: R.I. Lavenant (ed.), *VI Symposium Syriacum. University of Cambridge 30 August - 2 September 1992* (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1994) 269-279.



tórico. Según los tratados antiguos sobre cómo escribir historia, una cualidad importante de quienes se dedicaban a esta tarea era la independencia, y por ello la valentía, la incorruptibilidad, la libertad, el amor a la verdad y la franqueza eran las cualidades del escritor independiente. En un mundo en que dependían del mecenazgo de políticos y aristócratas, la adulación y la parcialidad eran una constante tentación para los historiadores. Tal vez por ello las protestas de imparcialidad y las declaraciones de amor a la verdad son tan frecuentes entre los historiadores y en los tratados sobre cómo escribir historia. La búsqueda de la verdad era, sin duda, el ideal del historiador<sup>43</sup>.

Sin embargo, esta búsqueda de la verdad estuvo condicionada en el Cristianismo naciente por la situación concreta de los destinatarios. El libro de los Hechos puede servir de nuevo para ilustrar esta afirmación. Aunque todavía son muchos los autores que asignan a este escrito un gran valor histórico<sup>44</sup>, parece evidente que la situación de las comunidades a las que se dirige y la intención retórica de su autor determinaron su forma de contar la historia de la primera generación cristiana. Es evidente que su autor procuró informarse cuidadosamente sobre los acontecimientos que iba a narrar, como indica en el prólogo de su obra (Lc 1,2-3), pero no es menos cierto que su preocupación principal fue animar a sus destinatarios (Lc 1,4). El libro de los Hechos se dirige a las comunidades paulinas de la segunda generación y su recuperación del pasado tiene muy presente la situación que estas comunidades estaban viviendo. Lucas cuenta lo sucedido durante la primera generación para dar legitimidad y para orientar en su tarea de formación comunitaria a las comunidades de la segunda. Su relato es, al mismo tiempo, una etiología y un modelo de este grupo particular de comunidades, y por ello se produce en él una fusión entre el aconteci-

43 Sobre la preceptiva de la historiografía antigua y el libro de los Hechos véase: W. C. van Unnik, "Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography", en: J. Kremer (ed.), *Les Actes des Apôtres: Traditions, redaction, théologie* (Louvain: Peeters 1979) 37-60; y: G. Betori, "Strutturazione degli Atti e storiografia antica": *Cristianesimo nella Storia* 12 (1991) 251-263. Sobre la relación entre retórica e historia, véanse las reflexiones de: J. B. Tyson, "From History to Rhetoric and Back", en: T. Penner and C. Vander Stichele (eds.), *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2003) 23-42.

44 Véase, por ejemplo, el reciente comentario de B. Witherington III, *The Acts of the Apostles. A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids 1998); o la obra en seis volúmenes B. W. Winter, - A. D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in its First Century Setting* (Grand Rapids: Eerdmans 1993-1996).

miento narrado y la problemática de la comunidad a la que se dirige el escrito<sup>45</sup>.

La preocupación por dar legitimidad al grupo de destinatarios contando la historia de los comienzos del cristianismo se advierte al recorrer con un poco de sentido crítico el relato de Hechos. Su autor trata de reconstruir la historia del grupo. Mira al pasado desde el presente y a la patria de origen desde la diáspora. Esto explica, por ejemplo, que esté tan poco interesado en la evolución del Cristianismo en Galilea. En Hch 9,31 se mencionan las comunidades de Galilea, junto con las de Samaría y las de Judea, pero nada más se dice acerca de ellas. Esta perspectiva explica también el interés de Lucas por la comunidad de Jerusalén y su visión idealizada de la misma<sup>46</sup>. No es sólo un interés histórico lo que le guía al contar esta historia, sino el interés de dar legitimidad a sus destinatarios contando cómo el cristianismo llegó hasta ellos.

El conocimiento de la naturaleza de los antiguos escritos cristianos ayuda a matizar en qué sentido pueden ser utilizados como fuentes para una reconstrucción histórica y, sobre todo, sitúa en el marco adecuado la discusión sobre el valor histórico de los datos contenidos en ellos. En este aspecto los estudios sobre el Cristianismo naciente pueden aprender mucho de la crítica histórica aplicada a la investigación sobre la vida de Jesús. Durante la segunda mitad del siglo xx esta disciplina elaboró una serie de criterios cada vez más precisos para examinar desde este punto de vista las tradiciones evangélicas<sup>47</sup>. Una tarea similar debería realizarse para esta-

45 Sobre el reflejo de la situación comunitaria en la forma de narrar los acontecimientos del pasado, véanse las reflexiones de M. Moreland, "The Jerusalem Community in Acts: Mythmaking and Sociorhetorical Functions of a Lukan Setting", en: Penner and Vander Stichele (eds.), *Contextualizing Acts...* pp. 285-310.

46 Recientemente los miembros del seminario de la Society of Biblical Literature sobre "Mitos antiguos y teorías modernas de los orígenes cristianos" ha cuestionado con buenos argumentos la veracidad histórica de las informaciones de Hechos sobre Jerusalén. Véase: C. R. Matthews, "Acts and the History of the Earliest Jerusalem Church" y D. Smith, "What Do We Really Know about the Jerusalem Church? Christian Origins in Jerusalem according to Acts and Paul", en: Cameron - Miller (eds.), *Redescribing Christian Origins...* pp. 159-175 y 237-252 respectivamente. La visión que refleja Hechos de la comunidad de Jerusalén, lo mismo que la de Pablo, es una visión desde la diáspora de los orígenes en la patria, como ha puesto de manifiesto M. Miller, "Antioch, Paul, and Jerusalem: Diaspora Myths of Origins in the Homeland", en: Cameron - Millar (eds), *Redescribing Christian Origins...* pp. 177-235.

47 El clima de escepticismo radical creado por el influjo de la obra de Bultmann propició una crítica histórica basada en el criterio de desemejanza, según el cual sólo puede atribuirse a Jesús aquello que no se encuentra antes en el

blecer una serie de criterios que permitan determinar el valor histórico de las informaciones sobre el cristianismo naciente. En concreto, la reflexión que condujo a G. Theissen y D. Winter a formular el criterio de plausibilidad histórica para Jesús podría ser una referencia inspiradora<sup>48</sup>. Este criterio es coherente con la “continuidad discontinua” de la que hemos hablado más arriba, una continuidad discontinua que hemos reconocido entre el Judaísmo y Jesús, entre Jesús y el Cristianismo, y entre el Judaísmo y el Cristianismo. Las dos grandes aportaciones de la perspectiva de Theissen y Winter trasladables al estudio de la historicidad de los testimonios sobre el Cristianismo naciente son: la exigencia de coherencia contextual y el uso inteligente, por parte del historiador, de los efectos no intencionados que se detectan en la transmisión antigua de la información. Este último subcriterio engloba los criterios clásicos de incomodidad y de testimonio múltiple<sup>49</sup>.

#### METODOLOGÍA PARA EL ESTUDIO DEL CRISTIANISMO NACIENTE

La tarea del historiador no termina con la localización temporal y geográfica de las fuentes disponibles, ni tampoco con la aplicación a las mismas de una elaborada criteriología histórica. La utilización de las fuentes en una reconstrucción histórica pasa necesariamente por su interpretación. Ahora bien, esta interpretación se realiza a dos niveles cualitativamente distintos, orientados a comprensiones de tipo *emic* y *etic* respectivamente<sup>50</sup>.

---

Judaísmo ni después en el Cristianismo. Este criterio radical desconectaba a Jesús de su contexto vital y dio como resultado una visión muy parcial del Jesús histórico. Esta imagen deformada y parcial de Jesús hizo que este criterio básico fuera suplantado por otro más equilibrado, al que Theissen ha llamado “criterio de plausibilidad histórica”. Este criterio reconoce como históricamente plausible aquellos datos en los que se da, al mismo tiempo, una cierta continuidad y discontinuidad de Jesús con respecto al Judaísmo anterior y al Cristianismo posterior.

48 G. Theissen-D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (Freiburg Schweiz und Göttingen: 1997).

49 Theissen-Mertz, *El Jesús Histórico*, pp. 139-143.

50 Los adjetivos *emic* y *etic* derivan de “fonémico” y “fonético”, y fueron utilizados por primera vez por los lingüistas para distinguir entre los descriptores de los sonidos utilizados por los estudiosos y los criterios con los que los hablantes distinguen los sonidos significativos o fonemas. K. Pike generalizó el uso de estos adjetivos a todos los ámbitos de la conducta humana o la cultura para caracteri-

En el primer nivel (*emic*), el historiador intenta captar el significado que los autores de las fuentes quisieron transmitir a través de ellas y que sus destinatarios reales supuestamente habrían sido capaces de entender. En el segundo nivel (*etic*), el historiador intenta descubrir en qué sentido la existencia y el contenido de esas fuentes contribuyen a la resolución de las cuestiones por él planteadas en relación con el cristianismo naciente. El contexto significativo de la interpretación *emic* es el imaginario sociocultural del grupo humano en el que se escribieron las fuentes. El contexto significativo de la interpretación *etic* es el conjunto de presupuestos teóricos desde el que el investigador formula sus propias preguntas.

Ciertamente, la interpretación *emic* es un ideal que el historiador nunca puede realizar de forma perfecta y exhaustiva. La distancia temporal y la divergencia cultural que le separan del objeto de su estudio son demasiado grandes para permitirle leer los textos desde la misma perspectiva vital con la que se escribieron. Los datos de los que dispone son muy escasos y las enormes diferencias culturales existentes entre la sociedad posindustrial desde la que investiga y las sociedades preindustriales investigadas le dificultan la percepción de las relaciones que pudieran haber tenido entre sí dichos datos en su contexto sociocultural original. Este tipo de obstáculos sólo puede ser parcialmente subsanado reconstruyendo los escenarios históricos, sociales y culturales presupuestos por los textos. A través de dichas reconstrucciones el investigador intenta recuperar las referencias y significados originales de las expresiones escritas que encuentra en sus fuentes.

Desde hace varias décadas la exégesis neotestamentaria tiene una conciencia muy aguda de la necesidad de invertir tiempo y esfuerzo en recuperar la semántica sociocultural implícita en los textos. Los especialistas reconocen que la lectura “ingenua” de los mismos no hace sino sustituir los presupuestos socioculturales de los autores y destinatarios antiguos por los del lector moderno, favoreciendo interpretaciones anacrónicas y etnocéntricas de la información transmitida. No basta con conocer la lengua en la que fueron escritos esos textos; es también necesario conocer los presupuestos

---

zar dos modos distintos de análisis: “Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour” (Glendale 1954). Para una discusión más detallada sobre el origen y uso de estos términos véase: H. Martín Velasco, *Hablar y Pensar, Tareas Culturales. Temas de Antropología Lingüística y Cognitiva* (Madrid: UNED 2003) pp. 366-374.

cognitivos y axiológicos entonces vigentes, que dan sentido a las palabras y a las expresiones utilizadas<sup>51</sup>.

Puesto que la información o conocimiento presupuesto por las fuentes antiguas puede referirse a distintos sectores y niveles de la realidad vivida por los autores, conviene que el estudioso del Cristianismo antiguo sea capaz de utilizar adecuadamente los datos y modelos de comprensión que le pueden ofrecer las distintas disciplinas humanas y sociales. Las reconstrucciones de los acontecimientos políticos y de los restos arqueológicos proporcionadas por la Historia y la Arqueología constituyen el marco contextual más externo en el que debe situar la composición de los textos estudiados<sup>52</sup>. Las reconstrucciones de sistemas culturales, así como de las estructuras y funcionamiento de la sociedad en la que fueron escritos esos textos, constituyen los escenarios más inmediatamente relevantes para la interpretación *emic* de su significado<sup>53</sup>.

En principio, la interpretación *emic* de las fuentes no necesitaría apoyarse en modelos científico-sociales de la realidad social y cultural presupuesta por los autores. Le bastaría con tener presente una descripción exhaustiva del escenario sociocultural en cuestión. Ahora bien, semejante condición es, de hecho, imposible de satisfacer, y por ello resulta conveniente, a veces incluso imprescindible, utilizar modelos en los que se asume que las relaciones entre sus elementos constitutivos tienen carácter necesario. La investigación sobre fenómenos socioculturales del pasado debe, en efecto, sortear la enorme dificultad que supone no poder ampliar a voluntad el número o el tipo de datos con los que trabaja. No podemos observar

51 Asumimos la perspectiva actual más generalizada en Lógica y Filosofía del Lenguaje, según la cual el sentido de una expresión no se reduce a una combinación de las referencias asociadas a cada término, sino que incluye una componente sistémica o contextual a la que se denomina habitualmente "significado". El significado de una palabra o una expresión tiene en cuenta todas las relaciones que el hablante puede establecer entre ella y el resto del universo simbólico encarnado en el sistema de lenguaje utilizado.

52 Entre las contribuciones más destacadas a la reconstrucción de marcos de interpretación histórica para los textos evangélicos es preciso mencionar la obra de Theissen, *Colorido Local y Contexto Histórico en los Evangelios*; entre las contribuciones de la Arqueología al estudio del Jesús histórico, la de J. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus. A Re-examination of the Evidence* (Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International 2000).

53 En la reconstrucción de contextos socioculturales destaca la ya ingente producción del Context Group, un grupo de exegetas neotestamentarios que utiliza fundamentalmente los datos y modelos de la Antropología Cultural mediterránea y que publica habitualmente sus resultados en la revista *Biblical Theology Bulletin*.

o entrevistar a los miembros de las primeras comunidades cristianas ni al resto de la gente de su entorno, tampoco podemos distribuir cuestionarios con las preguntas acerca de las que desearíamos tener respuestas. Tenemos que conformarnos con la información que los documentos antiguos han tenido a bien transmitir y con la que podemos deducir de forma indirecta a partir de los restos arqueológicos. El uso de modelos científico-sociales permite que completemos la información que nos falta haciendo extrapolaciones a partir de los datos disponibles y de la estructura del modelo en cuestión. El uso de modelos tiene también un valor heurístico importante, pues estimula el planteamiento coherente de nuevas preguntas significativas en la mente del investigador<sup>54</sup>. A su vez, las respuestas que sea posible dar a estas preguntas sirven para confirmar o rechazar el modelo y para extender o restringir su campo de aplicación.

Ahora bien, desde el momento en que el modelo utilizado incorpora algún tipo de explicación válida para el investigador acerca de las relaciones existentes entre sus distintos elementos, nos encontramos ante una interpretación *etic*. Esta interpretación no se ciñe ya a lo considerado válido por los protagonistas del fenómeno sociocultural estudiado, sino que añade un criterio de validez específica, propio de la disciplina científica en la que se inscribe el modelo. Constatamos, pues, que el deseo de completar las descripciones *emic* de los contextos socioculturales presupuestos por las fuentes antiguas aconseja el uso de modelos explicativos de tipo *etic*. Pero, a su vez, cualquier interpretación *etic* de un fenómeno sociocultural del pasado debe necesariamente apoyarse en la interpretación *emic* de las fuentes utilizadas, pues sin ella el investigador nunca podría estar seguro de haber entendido correctamente el sentido original de estos escritos.

La exégesis propiamente dicha limita su tarea a la interpretación correcta de los textos. Por esta razón podría, en teoría, restringir su interés a los aspectos descriptivos de carácter *emic* que aparecen en la reconstrucción de los contextos. Sin embargo, cada vez son más numerosos los exegetas que hacen uso explícito de modelos sociales, no sólo para ordenar y completar los datos aportados por sus fuentes, sino para profundizar en la comprensión *etic*

54 A.J. Blasi, "General Methodological Perspective" en: A.J. Blasi – J. Duhaime – P.A. Turcotte (eds.), *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches* (Walnut Creek – Lanham – New York – Oxford: Altamira Press 2002) 61-82, p. 76.

de sus escenarios socioculturales. Así, aunque la llamada “Crítica Científico-social” (Social-Scientific Criticism) se presenta y se entiende a sí misma como una forma de exégesis, quienes la practican se adentran, de hecho, muy lejos en la reflexión científica, pues consideran que el entero sistema social y cultural en el cual ha surgido el texto forma parte del contexto en el que debe ser leído<sup>55</sup>. Estos investigadores no suelen, sin embargo, preocuparse por situar el conjunto de estas reflexiones y los modelos particulares que utilizan en un único sistema conceptual global que les dé unidad y asegure su coherencia<sup>56</sup>.

El deseo de asegurar dicha coherencia puede ser la principal razón por la que un intérprete de los textos antiguos debería iniciar su trabajo optando de forma explícita por un sistema conceptual o modelo-marco que determine desde el principio el tipo de conceptos y relaciones que está permitido utilizar para expresar las preguntas, plantear los problemas y argumentar las soluciones. Pero los intereses del exegeta no son lo único que aconseja esta forma de proceder. Desde el punto de vista (*etic*) de las ciencias sociales, el nacimiento del Cristianismo es un fenómeno sociocultural extremadamente complejo sobre el que es posible plantear cuestiones de muy diverso tipo, algunas de las cuales probablemente nunca fueron imaginadas por sus protagonistas –por ejemplo, acerca de su creatividad doctrinal, del proceso de conversión implicado, de la formación y dinámica interna de los diversos grupos cristianos, de su integración o marginación social, las razones del proselitismo, del ritmo y los ámbitos de expansión etc. Aunque cada una de estas cuestiones puede adscribirse a una ciencia social particular, no cabe la menor duda de que muchas de ellas están interconectadas y que una comprensión global del fenómeno exige un planteamiento teórico inicial también de carácter global. La decisión de fijar un modelo-marco en cuya estructura conceptual puedan y deban encajar todas las cuestiones, argumentaciones y respuestas del investigador, nos parece la mejor estrategia metodológica para conseguir un nivel aceptable de claridad en los planteamientos, evitar la proliferación de términos ambiguos, facilitar el control de los presupuestos implícitos en las propias preguntas y favorecer la suma

55 J.H. Elliot, *What is Social-Scientific Criticism?* (Minneapolis: Fortress 1993) pp. 1-16, 54-55.

56 Situación no deseable sobre la que ya han llamado la atención algunos estudiosos: R. Scroggs, “The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research”, *New Testament Studies* 26 (1980) 164-179, p. 166.

coherente de los resultados parciales aportados por las ciencias sociales más especializadas.

A fin de que el sistema conceptual que debe operar como modelo-marco no restrinja demasiado el tipo de cuestiones que puedan ser planteadas, conviene que sus conceptos y relaciones se sitúen a un nivel considerable de generalidad y que, al mismo tiempo, sea capaz de incorporar de forma coherente modelos explicativos parciales o especializados con los que el investigador pueda abordar y responder cuestiones más concretas. Este tipo de aproximación metodológica de dos niveles, que articula un “modelo-marco” con diversos “modelos explicativos parciales” ya ha sido utilizada por algunos investigadores en obras recientes, aunque es preciso decir que ninguna de ellas incluye una reflexión metodológica que justifique de forma general esta estrategia<sup>57</sup>.

La elección o definición de un modelo-marco para el estudio de los orígenes del Cristianismo es una tarea delicada, debido precisamente a la gran complejidad del objeto estudiado. Esta complejidad tiene dos dimensiones: la del propio fenómeno que llamamos “Cristianismo”, y la de los procesos dinámicos que determinan su nacimiento y primeros desarrollos. El modelo-marco debe proporcionarnos un aparato conceptual suficiente para definir de forma genérica lo que es el Cristianismo, para analizar sus diversos elementos constitutivos y para expresar todos los tipos de interacciones internas y externas que puedan estar implicadas en esos procesos dinámicos.

Con mucha frecuencia se define genéricamente el Cristianismo como una “religión” y se asume que la investigación se sitúa en el marco conceptual de una Teoría de las Religiones. Aunque no rechazamos, en principio, la idea de una teoría semejante, no nos parece el marco más adecuado para estudiar los orígenes del Cristianismo, sobre todo si queremos hacerlo en una perspectiva comparativa amplia. En el ámbito sociocultural dominado por el Imperio

57 Como hacen G Theissen, *Die Religion der ersten Christen*; M. Y. Macdonald, *Las Comunidades Paulinas* (Salamanca: Sígueme 1994); o M. Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch*. Macdonald utiliza el modelo de Weber sobre el carisma y la institucionalización dentro del modelo-marco de la Sociología del Conocimiento de Berger y Luckmann para explicar la continuidad entre Pablo y sus sucesores en la dirección de las comunidades paulinas. En este mismo marco introduce Zetterholm varios modelos sociales sobre los cambios en la actitud religiosa de los inmigrantes a fin de explicar la diversificación del Judaísmo en la diáspora. Theissen aplica la teoría de la disonancia cognitiva en el contexto de su Teoría general de la Religión para explicar la exaltación de Jesús por sus seguidores tras el fracaso de la cruz.



Romano no existen líneas de demarcación claras entre los grupos reunidos en torno a un culto, las escuelas o movimientos filosóficos y las comunidades de origen étnico cuya forma de vida pretende fundarse en una fe y una devoción tradicional. Hay cultos que presuponen concepciones cosmológicas filosóficamente razonadas, hay filosofías que incluyen teologías bastante desarrolladas, hay formas tradicionales de vida que incorporan simultáneamente un culto y una concepción ética de la existencia cotidiana.

Sabemos que el Cristianismo tiene sus raíces en una variedad de Judaísmo originariamente encarnada en el movimiento de Jesús y que por tanto su matriz original es específicamente religiosa, pero también tenemos sospechas bien fundadas de que sus posteriores desarrollos no son sólo el resultado de un dinamismo interno al propio fenómeno cristiano. La hipótesis más plausible es que el Cristianismo se fue configurando a través de un complejo proceso de interacción competitiva con otras corrientes del Judaísmo y otras formas de vida centradas en diversos cultos o de carácter más específicamente filosófico. No sería, por tanto, conveniente establecer divisiones conceptuales prematuras entre el Cristianismo naciente y cualquiera de todos estos fenómenos socioculturales que competían con él, pues esto nos podría predisponer a pasar por alto algunas interacciones que han podido ser relevantes en la historia de su constitución.

Ahora bien, esto es precisamente lo que tienden a hacer los estudiosos que definen al Cristianismo de los orígenes como una “religión” y adoptan una Teoría de las Religiones como modelo-marco para el estudio de su nacimiento. Según Destro y Pesce, por ejemplo, un sistema religioso es un conjunto constituido fundamentalmente por tres factores conectados entre sí: un grupo de individuos cuya identidad y posiciones se definen mutuamente, que comparten tanto una visión del mundo y sus relaciones con potencias superiores al hombre, como un “conjunto coherente de normas y de prácticas” conectadas a aquella visión<sup>58</sup>. Por otra parte, según Theissen, una religión es un sistema cultural de signos que promete ganancia de vida mediante la correspondencia con una realidad última. Un sistema cultural de signos, tal como lo concibe Theissen, no es una entidad de carácter exclusivamente intelectual o ideal, sino que incluye todas las dimensiones cognitivas, emocionales y pragmáticas de la forma de vida practicada por el grupo que lo

58 A. Destro – M. Pesce, *Cómo nació el cristianismo joánico. Antropología y exégesis del Evangelio de Juan* (Santander: Sal Terrae 2002) pp. 9-10.

adopta como propio. Lo específico de las religiones sería, según este autor, el conjunto de formas expresivas combinadas en el que se traduce dicha influencia, que son: el mito, el rito y el ethos<sup>59</sup>.

A pesar de su cuidadosa formulación, estas definiciones eruditas de “religión” introducen restricciones teóricas en el análisis del Cristianismo naciente, restricciones que limitan de forma artificiosa la perspectiva de la investigación. Insistir en el papel central de los elementos que hoy identificamos como más específicamente “religiosos” –la relación con “potencias superiores” o con una “realidad última”, las prácticas rituales y las creencias míticas– tiene el efecto de separar artificialmente el Cristianismo de formas de vida filosóficamente fundadas con las que, de hecho, sabemos que competía (p.e. el estocismo y el epicureísmo). Puesto que los adeptos a algunas de estas filosofías no practicaban ninguna clase de rito y los de otras no se relacionaban con ninguna potencia superior, debemos situarnos en un modelo-marco que pueda incluir bajo una misma categoría a todas esas propuestas que coexistieron en el mundo antiguo interactuando competitivamente entre sí.

La categoría general que consideramos más adecuada a este respecto es la de “visión del mundo”, entendida según el sentido que esta expresión tiene en la obra de Peter Berger y Thomas Luckmann<sup>60</sup>. Según estos autores, una “visión del mundo” es un sistema de conocimiento compartido por un grupo humano, que lleva incorporada una axiología y que se supone completo. Por incorporar un sistema de valores, incluye también una ética o, dicho al estilo antiguo, es una “forma de vida”. Por ser supuestamente completo, es capaz de dar sentido a todas las situaciones humanas, incluidas las más extremas, como sería el caso de la muerte.

Aunque la mayoría de las visiones del mundo antiguas incluyen entidades supraterráneas o potencias superiores a las que se suele identificar con “la divinidad”, lo que esta nueva categoría conceptual exige no es la presencia de tales elementos, sino la capacidad que se supone tiene el sistema para dar sentido a la totalidad de la existencia humana y para orientar la acción de la persona en cualquier circunstancia. Esta capacidad o pretensión totalizadora es lo genuinamente atractivo de las visiones del mundo y es, también, lo que favorece la idea de que son incompatibles unas con otras. No se debe pasar por alto, sin embargo que, en el caso concreto del

59 Theissen, *La religión de los primeros cristianos...* pp. 15-16.

60 P.L. Berger – Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday 1966).

Cristianismo naciente los elementos de carácter específicamente religioso son muy importantes y deben tenerse en cuenta explícitamente en su estudio y en la comparación con otras visiones del mundo contemporáneas<sup>61</sup>.

La categoría de “visión del mundo” es una de las piezas fundamentales del modelo teórico que Berger y Luckman presentan como una “Sociología del Conocimiento” y que nosotros queremos proponer como modelo-marco para el estudio del Cristianismo naciente<sup>62</sup>. Las principales ventajas de esta opción son las siguientes. En primer lugar, esta categoría abarca muchos más fenómenos socioculturales que una Teoría de las Religiones. Incluye, en particular, todos los que compitieron con el Cristianismo durante la etapa de su formación. En segundo lugar, la Sociología del Conocimiento de Berger y Luckmann asume los principios de la corriente filosófica conocida como “Interaccionismo simbólico”, los cuales permiten analizar la interacción entre las creaciones culturales del pensamiento humano y las condiciones materiales de la sociedad sin necesidad de imaginar sujetos colectivos ni de optar por explicaciones reduccionistas<sup>63</sup>. Finalmente, esta Sociología del Conocimiento incluye una teoría general acerca de la inestabilidad cultural que permite hablar tanto de visiones del mundo en proceso de nacimiento o cambio, como de los mecanismos sociales que contribuyen a mantenerlas vigentes. En este sistema conceptual es posible entender el origen del Cristianismo como el proceso de nacimiento y desarrollo de una visión del mundo, y la conversión personal como una reconfi-

61 P. L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books 1967) reconoce la existencia de visiones del mundo más específicamente religiosas, definidas por la centralidad que en ellas tiene la experiencia de lo sagrado. Ver pp. 25-28. Lo que aquí se quiere subrayar es la conveniencia de situar el estudio de los orígenes del Cristianismo en un nivel de abstracción superior.

62 Como hemos dicho más arriba son ya varios los autores que han utilizado la Sociología del Conocimiento como modelo-marco para el estudio de diversos aspectos del Cristianismo naciente: C. J. Gil Arbiol, *Los Valores Negados. Ensayo de Exégesis Socio-Científica sobre la Autoestigmatización en el Movimiento de Jesús* (Estella: Verbo Divino 2003); Macdonald, *Las Comunidades Paulinas*; Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch*.

63 Sobre los principios fundamentales del Interaccionismo Simbólico, ver: H. Blumer, *El Interaccionismo Simbólico: Perspectiva y Método* (Barcelona: Hora 1982), especialmente pp. 1-16. Acerca de la posición de esta perspectiva metodológica en el debate de la metodología de las ciencias sociales: R. Prus, *Symbolic Interactionism and Ethnographic Research. Intersubjectivity and the Study of Human Lived Experience* (Albany: State University of New York Press 1996).

guración crítica y consciente de la visión del mundo a la que el sujeto se adhiere.

La intuición fundamental del Interaccionismo simbólico es que el sujeto humano orienta y desarrolla siempre su acción en referencia a una “realidad interpretada”. Berger y Luckmann subrayan que son las interpretaciones compartidas de la realidad lo que permite que un grupo humano pueda funcionar de forma armoniosa o coordinada. Las sociedades y los grupos con vocación de permanencia someten a sus nuevos miembros a procesos de interacción psicosocial (socialización primaria) que estimulan la interiorización de las creencias y los valores colectivos por parte de los individuos<sup>64</sup>. La adhesión posterior a esas creencias y valores es reforzada por la participación frecuente en actividades grupales institucionalizadas y por la conversación cotidiana.

Comparada con la transmisión genética del comportamiento instintivo, la transmisión de conocimientos y valores que cohesionan a los grupos humanos es un proceso muy frágil. De ahí el cuidado que debe poner cada generación para socializar adecuadamente a la siguiente y el esfuerzo constante de los dirigentes por mantener siempre activos los mecanismos comunitarios que refuerzan la adhesión del individuo a las creencias y normas comunes<sup>65</sup>. Esto explica, por ejemplo, la rapidez con la que el Cristianismo naciente instituye procesos catequéticos, ritos y ceremonias mediante los que se intenta conseguir estos efectos.

Uno de los factores que más contribuye a la cohesión y estabilidad de un grupo es la posesión de una visión del mundo en la que estén incorporadas todas las creencias y valores de su programa. Por esta razón la cristalización de un movimiento en un grupo estable suele ir acompañada de una efervescencia creativa a nivel ideológico, en la que se pone de manifiesto el interés de los dirigentes por desarrollar sus principios en un sistema que ofrezca razón de todo e instituya normas para todo. El rápido crecimiento de la doctrina cristiana en sus primeros siglos de existencia refleja probablemente esta dinámica de estabilización grupal.

Por el contrario, los principales factores que contribuyen a desestabilizar un grupo son el contacto con culturas o formas de vida distintas y la ineficacia de la visión del mundo compartida para dar razón de experiencias nuevas o extremas a nivel individual o

64 Berger - Luckmann, *The Social Construction*, pp. 129-137.

65 Berger - Luckmann, *The Social Construction*, pp. 47-52.

colectivo. Estos mismos factores estimulan la formación de nuevos grupos y la búsqueda o creación de visiones del mundo alternativas<sup>66</sup>. En el caso del Cristianismo, todo parece indicar que su proceso de génesis a partir del Judaísmo está de alguna manera relacionado con la experiencia inicial culturalmente disonante de la ejecución de Jesús y con la situación intercultural de las comunidades judías de la diáspora.

Nuestra opción metodológica tiene todavía otra ventaja importante. El enfoque dialéctico que la Sociología del Conocimiento adopta en el estudio de las interacciones entre pensamiento humano y realidad social permite integrar en su marco teórico, al nivel de los modelos explicativos parciales, las formas más relevantes de argumentación utilizadas por las grandes corrientes teóricas de la Sociología. Nos referimos, concretamente, a los respectivos esquemas argumentativos de las teorías materialistas, funcionalistas, conflictuales y simbólicas, que habitualmente son concebidos por sus defensores como paradigmas explicativos únicos de toda la realidad social<sup>67</sup>. La Sociología del Conocimiento es capaz de incorporar dichos esquemas limitando en cada caso su adecuación a determinados aspectos o tipos de fenómenos socioculturales. Las relaciones fundamentales de adecuación serían las siguientes:

Los modelos materialistas sirven para explicar el funcionamiento de los fundamentos materiales de la vida social. Informan al investigador sobre condiciones y mecanismos con los que necesariamente debe contar. Sin embargo, la Sociología de Conocimiento no considera adecuado asumir que todos los fenómenos socioculturales puedan explicarse íntegramente como efectos de dichas condiciones y mecanismos. Estos modelos se refieren, sobre todo, a aspectos y leyes básicas de la producción, la demografía, las comunicaciones etc.<sup>68</sup>.

Los modelos funcionalistas sirven para explicar las estructuras más estables de una determinada sociedad o subgrupo dentro de

66 Berger - Luckmann, *The Social Construction*, pp. 92-104.

67 Esta es todavía la perspectiva presupuesta por B.J. Malina en *El Mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la Antropología Cultural* (Estella: Verbo Divino 1995) pp. 35-42, y en "The Social Sciences and Biblical Interpretation", in: N. K. Gottwald (ed.), *The Bible and Liberation* (Maryknoll 1982) 11-25, pp. 16-19.

68 Ejemplos de la aplicación de este tipo de modelos a aspectos de sociedades antiguas son: T.W. Gallant, *Risk and Survival in Ancient Greece: Reconstructing the Rural Domestic Economy* (Cambridge: Polity in association with Basil Blackwell 1991); D.C. Duling, "The Jesus Movement and Social Network Analysis. Part I: The Spatial Network", *Biblical Theology Bulletin* 29 (1999) 156-175.

ella. La explicación funcionalista se basa en la idea intuitiva de que lo que existe, existe porque contribuye a la estabilidad del sistema global. Esto no significa, como se supone con frecuencia, que la estabilidad sea por sí misma algo deseable o que todos los sistemas sociales tiendan espontáneamente a ella. El argumento funcionalista simplemente demuestra que la estructura persistente en cuestión participa en el funcionamiento de un proceso más amplio que se retroalimenta a sí mismo. Es el proceso global, no la estructura particular separada, lo que asegura la persistencia. El proceso de socialización primaria que, según Berger y Luckmann, interviene de forma crítica en la transmisión del conocimiento social compartido de una generación a otra es una pieza clave en la retroalimentación de muchos ciclos funcionalistas, como son, por ejemplo, las estructuras de autoridad de la familia patriarcal mediterránea.

Los modelos conflictuales explican procesos de cambio social o comunitario mostrando que el motor de su dinámica son los conflictos intergrupales. Esta forma de explicar el cambio pretende ser una alternativa a la de los antiguos modelos de tipo teleológico o genético, inspirados en el desarrollo de los organismos vivos, que presuponen la existencia de una “meta preestablecida” o un “plan propio” de evolución para algunas instituciones sociales. Dado que el argumento funcionalista no presupone ninguna forma de teleología social, es perfectamente legítimo utilizar modelos funcionalistas y modelos conflictuales para explicar distintos tipos de fenómenos, dentro de un mismo modelo-marco global. Ante un rasgo o estructura persistente, el investigador buscará explicaciones funcionalistas, ante cambios bruscos o procesos continuos de cambio, buscará explicaciones conflictuales<sup>69</sup>.

Los modelos simbólicos explican la existencia de algunas creaciones culturales en razón de su función y valor significativos. Proceden casi siempre de la Antropología y son especialmente útiles para estudiar todo el complejo mundo de la conducta ritual o de los símbolos míticos, que fácilmente se escapa a la comprensión de perspectivas más utilitaristas. En la mayor parte de las culturas, los ritos y los símbolos míticos se organizan en sistemas complejos,

69 Un modelo conflictual sería, por ejemplo, el modelo de movimientos sociales utilizado por Zetterholm para explicar la separación del Cristianismo antioqueno de la sinagoga judía en la época de Ignacio. Este autor señala como motor de este cambio un conflicto concreto de intereses entre los gentiles asociados a la sinagoga cristiana, como temerosos de Dios, y los judeocristianos.

cuyos elementos se relacionan entre sí y con las realidades que significan de forma análoga a como lo hacen los términos y significados de un lenguaje. Por esta razón, muchos modelos simbólicos funcionan como conjuntos de claves con las que se pretende dilucidar la lógica o la semántica de estos sistemas<sup>70</sup>.

El número de modelos explicativos parciales que teóricamente pueden ser utilizados en el estudio de los orígenes del Cristianismo no se reduce a estos cuatro tipos sociológicos clasificados por la forma de su esquema argumentativo. La Antropología cultural y la Psicología Social ofrecen al estudioso del pasado numerosos modelos que parecen tener validez transcultural y que podrían contribuir a enriquecer nuestra visión y comprensión de los orígenes del Cristianismo. Dos son los requisitos fundamentales que deberían cumplir para poder ser integrados en nuestra aproximación metodológica. El primero, que tengan validez en el conjunto de aquellas sociedades no industrializadas del presente supuestamente semejantes, desde el punto de vista cultural, a las sociedades mediterráneas del siglo I<sup>71</sup>. El segundo, que sean compatibles con las premisas teóricas de la Sociología del Conocimiento. No existen criterios generales mediante los que sea posible comprobar desde el principio y sin ambigüedad el cumplimiento de estos requisitos. En muchas ocasiones, la incompatibilidad de un modelo parcial con un marco teórico general sólo se pone de manifiesto cuando se desarrollan sus implicaciones. E incluso en este caso, es a veces posible evitar la contradicción restringiendo el ámbito de aplicación del modelo parcial o, lo que es equivalente, exigiendo condiciones adicionales para afirmar su validez. La aplicación de modelos construidos a partir del estudio de sociedades actuales no industrializadas a sociedades del pasado también debe hacerse con cautela, sobre todo si son modelos puramente empíricos, pues en muchos casos es difícil conocer y controlar si se verifican todas las premisas de las que depende su uso correcto.

70 Este es el caso, por ejemplo, del modelo con el que Mary Douglas explica las formas de control corporal propias de algunas culturas, suponiendo que el cuerpo humano, con sus diversos órganos y orificios, es utilizado como un símbolo de la sociedad. Véase: M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London-New York: Routledge 1966) pp. 115-129.

71 Esta es la condición sobre la que más ha insistido el Context Group. Véase, por ejemplo, la recensión de B.J. Malina a: A. R. Hilton and H. G. Snyder (eds.), *In Search of the Early Christians: Selected Essays by Wayne A. Meeks* (Yale: University Press), en: *Christian Century* (26 Jul. 2003) 28-31.

No consideramos, sin embargo, que las dificultades mencionadas constituyan un impedimento para continuar estudiando fenómenos socioculturales del pasado, en nuestro caso, el nacimiento del Cristianismo. La tarea de reconstruir la historia es un arte, y la aplicación de modelos sociales no tiene tanto la función de guiar al investigador hacia resultados certeros, cuanto la de enmarcar sus preguntas en un sistema significativo y ayudarle a detectar o controlar sus posibles errores.

### CONCLUSIÓN

Las observaciones contenidas en el presente estudio han intentado plantear algunas cuestiones metodológicas que es necesario tener en cuenta si se quiere realizar un estudio riguroso de los orígenes del Cristianismo. La vuelta a los orígenes es un ejercicio de memoria que está siempre condicionado por los intereses y los presupuestos de quienes lo realizan. Por esta razón, el historiador que se acerca al cristianismo naciente, sea cristiano o no, debe hacerse consciente de los presupuestos que guían su investigación y debe utilizar un método riguroso y contrastado, pues éste es el mejor camino para que su recuperación del pasado sea respetuosa y honesta. Al explicitar lo más claramente posible los presupuestos de su reconstrucción, el historiador pone sus resultados al alcance del debate racional y los expone a la confrontación crítica con los datos que puedan aportar futuras investigaciones, lo cual permite que se detecte más exactamente las hipótesis erróneas o incompletas, propiciando modificaciones mejor adaptadas al objeto de estudio y a los intereses que consciente e intencionadamente persigue el proyecto investigador.

En este estudio hemos abordado tres cuestiones metodológicas de carácter general, a saber, la delimitación del campo de estudio, la identificación de las fuentes y de su fiabilidad, y la elección de los modelos apropiados para interpretarlas. Una serie de argumentos nos han inclinado a alargar el periodo formativo del Cristianismo hasta la segunda mitad del siglo II. Hemos constatado, en efecto, que es en torno a estas fechas cuando empezamos a tener indicios coherente de que los cristianos son reconocidos por “los de fuera” y ellos mismos también se reconocen como un grupo religiosos nuevo, independiente del Judaísmo y con identidad propia. También hemos ofrecido algunas sugerencias para catalogar las fuentes disponibles



y para seleccionar los modelos adecuados para cada tipo de estudio. Finalmente, hemos hecho una propuesta metodológica que pretende integrar la mayor parte de las aportaciones realizadas hasta el momento por la exégesis científico-social en un marco conceptual coherente y filosóficamente fundado. Sin embargo, ni la selección de los problemas ni el planteamiento de los mismos han sido exhaustivos. Nuestra intención ha sido tan sólo contribuir a un debate metodológico que debe llevarse a terrenos más concretos, donde se puedan apreciar mejor los problemas y dificultades que entraña esta empresa.

## SUMMARY

The aim of this paper is to address some methodological issues implied in the so-called "New quest of Christian origins". First of all, this research should establish the chronological framework of the formative period of Christianity. Then, the relevant sources should be identified, dated and located. And finally, appropriate models for the interpretation of these sources should be proposed. We provide an answer to the first question by identifying different historical processes that point to the end of the second century as the closing point of this formative period. The answer to the second question exceeds the limits of this paper, but nevertheless we identify some of the problems implied in the use of early Christian writings (the vast majority of our extant sources) as historical sources. Finally, we suggest that the Sociology of Knowledge and Symbolic Interactionism is an appropriate theoretical framework for the interpretation of these sources and for the study of Earliest Christianity.