

PIENSA DIFERENTE, ACEPTA LA INCERTIDUMBRE

Artículos de la serie:

- 00 - Introducción.
- 01 - Piensa diferente, acepta la incertidumbre (1).
- 02 - Piensa diferente, acepta la incertidumbre (2).
- 03 - Una llamada a rehacer nuestra imagen de Dios.
- 04 - La quiebra del teísmo.
- 05 - La condición humana en la religión tradicional.
- 06 - Entender el origen del mal.
- 07 - La corrupción humana según la Biblia.
- 08 - Deconstruir el relato de la caída.
- 09 - ¿Qué realidad es esa que nuestros antepasados llamaron Pecado Original?
- 10 - Jesucristo no es nuestro salvador tras la caída.
- 11 - Un sondeo preliminar sobre los milagros atribuidos a Jesús.
- 12 - ¿Milagros o señales?
- 13 - Los milagros como signos a interpretar.
- 14 - Análisis de los milagros atribuidos a Jesús.
- 15 - Lázaro ¿resucitó realmente?
- 16 - El relato de la crucifixión (I).
- 17 - El relato de la crucifixión (II).
- 18 - La resurrección de Jesús.
- 19 - Los albores de la resurrección.

PRESENTACIÓN DE «PIENSA DIFERENTE, ACEPTA LA INCERTIDUMBRE», UNA NUEVA SERIE DE J. S. SPONG

John Shelby Spong cree que la muerte ya no tiene poder sobre Jesús. Cree también que esta verdad sostiene al cristianismo en el presente y le permitirá vivir en el futuro. Pero, ¿cómo hay que entender esta verdad?, ¿cómo puede un cristiano pensar hoy tal cosa sin ignorar el estado actual de los conocimientos y sin usar un lenguaje que no pueden aceptar las personas críticas e informadas? Esta nueva serie de columnas, que no es únicamente bíblica, invita a pensar sin miedo, con idea de dar respuesta a estas preguntas. Sin miedo a abandonar ideas antiguas. Sin miedo a asumir que dicho abandono nos priva de determinadas certezas. De ahí el título. Se trata de «pensar diferente» y de tener paciencia, valentía y fe para «aceptar la incertidumbre». Y no por prurito de modernidad sino porque, en opinión de Spong, de ello depende que el cristianismo y el Dios de Jesús no acaben en los museos de las antigüedades.

Impedir este final nos compromete a tareas negativas y positivas. En el aspecto negativo, Spong explica las razones por las que considera en bancarrota algunas nociones convencionales. Destaquemos tres: el *teísmo*, el *literalismo* y la interpretación de Jesús como el salvador tras la *caída*. Spong ha hablado de estos temas en otros lugares. El interés de esta serie está en que, en ella, se trazan las relaciones entre estos tres elementos de modo que podemos entender cómo los tres se refuerzan entre sí: una creación y una humanidad corrompidas, tras un estado inicial de perfección (*caída*), lleva a esperar que un Dios exterior al mundo decida venir en nuestra ayuda e intervenir en nuestro favor de forma milagrosa (*teísmo*); intervención cuya explicación implica, en buena medida, una lectura del Nuevo Testamento y de los relatos sobre Jesús como si éstos fuesen crónicas históricas (*literalismo*). Por otro lado, en el aspecto positivo, Spong ensaya formular una concepción no teísta de Dios; por ejemplo, como sustento del ser, como «roca» o como aliento vivificante; y explica en qué sentido podemos decir que Jesús nos trajo «vida en abundancia» y venció a la muerte; lo cual implica poner de relieve el valor de los escritos neotestamentarios ya no como crónicas históricas sino como testimonios de la fe.

Como en otras ocasiones, el lector tendrá que hacer su propia reflexión sobre los temas que plantea Spong. Quizá «pensemos diferente» de como él piensa. Poca incertidumbre estaríamos dispuestos a asumir si las formulaciones ensayadas por él en estas columnas las convirtiésemos acríticamente en nuevos dogmas. Precisamente porque el literalismo está en bancarrota y porque la realidades a las que apuntan los textos de la tradición cristiana no pueden apresarse con palabras, puede que algunos, tras leer a Spong, ensayen formulaciones distintas de las suyas, y puede que otros mantengan las tradicionales, solo que interpretándolas de forma adecuada a nuestro presente histórico, religioso y cultural.

Juan Antonio Ruescas Juarez

«PIENSA DIFERENTE, ACEPTA LA INCERTIDUMBRE» [1]

Hace poco leí la provocadora y fascinante biografía de Steve Jobs, el fundador de Apple, escrita por Walter Isaacson. Jobs fue innovador, iconoclasta, extraño... un genio. Hizo de su empresa algo más que un gigante próspero; la convirtió en la más valorada del mundo. Uno de los secretos de Steve Jobs fue que nunca se resignó a vivir dentro de los límites que a uno le vienen dados. Como eslogan de su empresa, adoptó la expresión «Piensa diferente». Es verdad que, gramaticalmente, habría sido más correcto decir: «Piensa *de forma* diferente», pero este tipo de cosas le importaban bastante poco. Más tarde, completó el eslogan con las palabras «Acepta la incertidumbre». Cuanto más pensaba yo en este eslogan doble de Steve Jobs, más deseaba que fuese el de la Iglesia Cristiana a pesar de que, hoy por hoy, todo indica que nadie sería muy sensible a él en el Cristianismo institucional. No obstante, esta idea alimentó mi imaginación teológica e hizo que me preguntase qué aspecto tendría la Iglesia Cristiana si sus miembros y sus líderes se atreviesen a «pensar diferente» y a «aceptar la incertidumbre».

También me llamó la atención lo oportuna que hoy resulta esta idea. Si ha habido un momento en el Cristianismo en el que éste ha necesitado dar un paso más allá de las fórmulas teológicas tradicionales para hablar de un modo nuevo y audaz, este momento es hoy. Por supuesto que una posibilidad tan emocionante como ésta choca con el rotundo rechazo de aquellos círculos religiosos en los que la seguridad, la paz y la ausencia de todo conflicto y de todo cambio se consideran como virtudes. Así que, a lo largo de este año (1), he decidido hacer una serie de columnas con las que pueda invitar a los cristianos a un nuevo diálogo. Quiero especular sobre la dirección en la que realmente podría evolucionar el Cristianismo si los cristianos se atreviesen a hacer cosas como las que hizo Steve Jobs, esto es, no dejar que *lo que es* sea el límite de *lo que puede ser*. ¿Qué cambiaría si, por ejemplo, fuésemos capaces de liberar la experiencia de Cristo de la interpretación que de la misma se hizo en el siglo I, tal como ahora la hallamos en el Nuevo Testamento? ¿Por qué pretendemos aún que una interpretación del siglo I sea la única expresión de la verdad para todas las épocas? ¿Qué aspecto ofrecería el Cristianismo si estuviésemos dispuestos a separar la experiencia de Cristo de la interpretación que se hizo de ella en el siglo IV, y que actualmente está en los credos? ¿Por qué seguimos pretendiendo que unas palabras del siglo IV sean portadoras de la verdad, en todas las épocas? Recientemente he recibido una carta de una amiga que quería empezar un grupo de estudio, en su Iglesia Metodista de Mississippi, que fuese lugar de encuentro de aquellos que quisiesen explorar los límites del Cristianismo. Querían leer a algunos de los teólogos que han ensanchado estos límites. Su solicitud fue rechazada por el actual ministro, que dijo que su trabajo era «defender la fe, no cuestionarla».

¿Cómo pueden estudiarse la Escritura y el Credo de un modo significativo si se parte del supuesto de que, en su forma actual, se identifican con una realidad inmutable? Esta actitud anacrónica excluye la posibilidad de cualquier pensamiento distinto del

¹ La serie es de 2012.

siglo I en lo que se refiere a las Escrituras, o distinto del del siglo IV en lo que se refiere al Credo. Sin embargo, en el mundo, el conocimiento ha aumentado exponencialmente con relación a aquél que marcó el pensamiento del tiempo del Nuevo Testamento, o al de la época en el que se definieron los Credos. Hoy, por ejemplo, nadie cree que la posesión demoníaca sea la causa de la enfermedad mental ni de la epilepsia; nadie cree que Jesús, literalmente, ascendió al cielo de un universo con tres niveles, en el que la Tierra sería el nivel medio; nadie cree que todo lo que no entendemos en la vida tenga que explicarse apelando a un milagro. Los estudiosos cristianos modernos ya no debaten la interpretación (contenida, sin embargo, en el recitado literal de los credos) de que el nacimiento virginal tuvo que ver con la biología, ni la que entiende la resurrección como la reanimación de un cuerpo muerto y su devolución a la vida en este mundo. Si la única alternativa que tenemos cuando tratamos de la Escritura o del Credo es creer sus palabras literalmente o no creerlas en absoluto, entonces, el futuro es, en verdad, desolador. Podemos: o bien volvernos «creyentes fundamentalistas» (en versión católica o protestante) o bien renunciar al cristianismo, por ser una superstición antigua e irrelevante, y pasar a ocupar nuestro lugar como ciudadanos de “la ciudad secular”. Si elegimos lo primero, veremos a los protestantes protegerse del cambio apelando a la infalibilidad bíblica, y a los católicos romanos hacer lo mismo reivindicando la infalibilidad jerárquica y papal. Ambas pretensiones son el preludio de la muerte, y una mayoría las considera absurdas. Si elegimos la segunda alternativa, el cristianismo seguirá muriéndose pero a más velocidad, hasta que el Dios cristiano sea cosa de los museos de la Antigüedad, junto con otras deidades ya muertas, como Baal, Marduk y los dioses del Olimpo.

Cada vez es mayor la imposibilidad de que los hombres y las mujeres contemporáneos vivan sus vidas dentro de los límites establecidos por la Iglesia. Hoy, la imagen popular del cristianismo que reflejan los medios tiene unos rasgos devastadoramente negativos. Somos los que tratan de proteger a sus hijos del aprendizaje de la evolución en las escuelas públicas; los que se oponen al movimiento feminista batallando para mantener a las mujeres sin igualdad de derechos en todos los aspectos de sus vidas, incluido el control sobre su capacidad reproductiva); somos los paladines desinformados de la homofobia religiosa, los que siguen manteniendo prejuicios hace tiempo desechados en los círculos médicos y científicos. Este tipo de Cristianismo es un bochorno por el que pocos se sentirán atraídos. El “piensa diferente, acepta la incertidumbre” nos ofrece una nueva alternativa.

Cuando los descubrimientos de la era espacial llegaron a ser casi universalmente reconocidos como verdaderos en el mundo culto, el Dios que creíamos que habitaba sobre el cielo, nos vigilaba, respondía a nuestras oraciones e intervenía de forma sobrenatural en la historia, se convirtió en algo sencillamente inimaginable. Sin embargo, escuchando las palabras de la liturgia de la mayor parte de las iglesias, uno tiene la impresión de que esta forma de entender el mundo ha cambiado muy poco desde la Alta Edad Media. La mayoría de los himnos que cantamos y las oraciones que hacemos los domingos reflejan aún esta representación "teísta" de Dios. Como creyentes, de algún modo hemos cerrado nuestras mentes a la realidad de que el planeta Tierra no es el centro de nada. Más bien gira alrededor de una estrella de tamaño medio (nuestro sol), que no se sitúa en el centro de nuestra galaxia, la Vía

Láctea, en la que hay unos doscientos mil millones de estrellas, la mayoría de las cuales son más grandes que él. Más allá de nuestra Vía Láctea, hay, en el universo observable, muchísimas más galaxias, entre cien mil y doscientas mil, separadas por distancias que nuestra mente no puede concebir. Así que, si la gente, en la iglesia, sigue pensando en Dios según este patrón teísta que nos es familiar, como un ser exterior a nuestro mundo, ubicado en algún lugar sobre el cielo y listo para venir en nuestra ayuda, se comprometen con lo que no es más que con un lenguaje piadoso, intraducible en el marco del conocimiento actual. Sin embargo, el hecho es que el Cristianismo tradicional no parece conocer otra forma de hablar de Dios; parece no haber hecho esfuerzo alguno por “pensar diferente” en los 500 años que han transcurrido desde que Copérnico desafió nuestra concepción tripartita del mundo. ¿Y nos extraña que la gente moderna que viene a las celebraciones se muestre indecisa? En cambio, ¿cómo sería nuestro culto si nos atreviésemos a “pensar diferente” y a “asumir la incertidumbre”? Aun siendo tan obvia esta pregunta, a cualquiera que la plantee dentro de los muros de la iglesia un domingo por la mañana, ¡seguro que se le tendrá por un saboteador o por un radical, e incluso alguno podría acusarlo de ateo!

En nuestro mundo, rigen las leyes de Newton para calcular las cosas matemáticamente de forma muy precisa (al menos hasta que nos adentramos, por un lado, en el mundo subatómico y, por otro, en la astrofísica). Por tanto, no hay lugar en un mundo newtoniano para un Dios que vive sobre el cielo e influye en nuestras vidas en virtud de un poder sobrenatural. Y, sin embargo, leemos historias de milagros en la Biblia; la gente sigue hablando de apariciones de la Virgen e incluso peregrina a lugares sagrados como Lourdes. En la cultura popular, una persona como Tim Tebow, el que fuera quarterback del equipo de fútbol de la Universidad de Florida y hoy lo es de los Broncos de Denver, se arrodilla para dar gracias a Dios por la victoria de su equipo y los comentaristas, recordando las seis victorias logradas en el último minuto, que han clasificado a los Broncos para los play-offs de la liga, afirman que estos jugadores son “creyentes”... aunque aún no sé bien en qué. Lo que llaman “creer” no parece tener que ver con la vida de oración de Tebow tanto como con su fuerte voluntad de ganar. ¿Alguien cree realmente que Dios interviene en la historia humana para ayudar al equipo de fútbol de Denver a ganar porque Tim Tebow es un creyente convencido? Si realmente Dios tuviese este poder, ¿por qué no intervino para detener el holocausto, para terminar con la esclavitud y la segregación, para llevar el huracán lejos de Nueva Orleans o para proteger a la gente del terremoto de Haití? ¿No hace esto tan frívola la cuestión de Dios que ya no cabe creer en él? Sin embargo, si alguien dijese en una iglesia, un domingo, que no hay una deidad sobrenatural por encima del cielo que responde a nuestras plegarias, una profunda y hostil reacción en contra sería prácticamente inevitable. La distancia que hay entre el saber por medio del cual vivimos y la fe que seguimos practicando es muy grande. Nuestra falta de disposición a romper con estos conceptos desafortunados y equivocados se mantiene, principalmente, porque no conocemos otros y porque es mucho mayor nuestro temor a la nada insondable que nuestro sonrojo al seguir repitiendo “mantras” imposibles de creer como si aún pudiese sostenerlos un ciudadano pensante del siglo XXI. Nadie parece, pues, dispuesto a “pensar diferente” o a “asumir la incertidumbre”.

Sin embargo, el pensamiento humano no va a volver atrás, hacia las posiciones anteriores al saber comprobado de Copérnico, Galileo o Isaac Newton. Si no existe otra forma de pensar lo divino, el Dios de ayer simplemente morirá. Por eso es tan necesario que aquellos de nosotros que amamos la fe cristiana estemos dispuestos a “pensar diferente” y a “asumir la incertidumbre”. ¿Cómo podemos aprender a pensar como cristianos sin ceñirnos a los moldes teológicos de la antigüedad? Creo que hay que empezar por desechar el “teísmo” como una concepción inadecuada de Dios y, además, por afirmar que la alternativa no es el “ateísmo”. ¿Podemos hacer esto? ¿Aún experimentará la gente a Dios en las definiciones que surjan más allá del teísmo? Sólo el tiempo lo dirá pero, por ahora, dejemos simplemente que estas cuestiones resuenen. Volveremos sobre ellas.

- John Shelby Spong

«PIENSA DIFERENTE, ACEPTA LA INCERTIDUMBRE» [2]

Una carta reciente de un sacerdote anglicano de Canadá me informaba de lo que él creía que era la situación límite a la que el Cristianismo había llegado en aquel amable país que tenemos al norte del nuestro. «Muchas iglesias están vacías –me escribía– y las personas que aún asisten a ellas son mayores y están cansadas. El clérigo hace lo que puede pero nadie es realmente optimista con respecto al futuro». Y continuaba: «En este tiempo que nos ha tocado vivir, estamos asistiendo a la muerte de la Iglesia». Por lo visto, este sacerdote llegó incluso a urgir a los obispos que abordaran este asunto «...pero son reacios a hacerlo», me decía. Un obispo le llegó a decir que sus compañeros del episcopado «no querían seguir oyendo malas noticias».

Si uno mira la vida de las iglesias cristianas en otros lugares y no lo hace a través de unas lentes coloreadas, ve que un patrón similar se repite por doquier. Por supuesto, habrá quien ofrezca evidencias anecdóticas en sentido contrario. Se referirá a clérigos que demuestran talento, a clérigos cuyo éxito parece contradecir este análisis. A muchos también les gusta recordar el crecimiento estadístico de la iglesia en el Tercer mundo; pero este cristianismo reciente todavía tiene pendiente afrontar la revolución intelectual que ha hecho añicos las concepciones tradicionales en el mundo desarrollado. El cristianismo de estas regiones no podrá ignorar siempre esta cuestión. Puede que todavía sea reconfortante e incluso emocionalmente satisfactorio pensar que hay un padre celestial más allá del cielo que vela por nosotros y acude en nuestra ayuda, pero el mero deseo no hace que tal cosa sea cierta en el mismo plano en el que somos parte de una humanidad que vive en la era espacial, que viaja por los cielos en naves espaciales y estudia las galaxias lejanas con telescopios. La imagen de Dios como un ser exterior, con poder sobrenatural y listo para venir en nuestra ayuda simplemente ha dejado de ser posible.

Elie Wiesel se enfrentó a esta imagen con ocasión de la terrible realidad del Holocausto. Una divinidad que, antiguamente, pudo rescatar a los judíos de la esclavitud en Egipto (tal como nos narran las Escrituras) no parecía disponible para rescatar a los judíos de los campos de concentración de Hitler en el siglo XX. Somos personas post-Galileo, post-Isaac Newton, post-Einstein. No podemos pensar en Dios del mismo modo que lo han hecho las generaciones anteriores. En América, la gente se rió cuando el evangélico Pat Robertson explicó por qué Dios no había detenido el ataque terrorista sobre el World Trade Center en 2001. Dijo que fue para castigarnos por legalizar el aborto, tolerar el feminismo y reconocer la homosexualidad como parte de lo que algunas personas son y no como algo que explicaría lo que estas personas hacen. Cuando después explicó que el huracán que azotó Nueva Orleans lo hizo porque allí nació la cómica lesbiana Ellen DeGeneres y que el terremoto que sacudió Haití fue la respuesta de Dios a los haitianos por hacer “un pacto con el diablo” cuando expulsaron a los franceses a principios del siglo XIX, sus palabras sólo sirvieron para que subiesen los índices de audiencia de los cómicos nocturnos.

Todas estas cosas son síntomas de la muerte de las ideas religiosas tradicionales. Sencillamente, ya no se puede creer en un dios que se concibe de un modo teísta. Y pensar que ésta es sólo una etapa, que los seres humanos hemos de superar, no nos ayudará. Tratar de hacer mejor (o gritando más) las mismas cosas que no han

funcionado desde hace años es estar lo suficientemente desconectado de la realidad como para ser clasificado bajo la definición de enfermo mental. Si ya no es viable la concepción teísta de Dios, necesitamos preguntar: «entonces, ¿el ateísmo es la única alternativa?». Tal es la clara conclusión que la creciente ola de secularidad parece anunciar y asumir como propia. Si en el mundo religioso pudiésemos empezar a “pensar diferente” o a “aceptar la incertidumbre”, como hizo Steve Jobs en el mundo tecnológico, creo que el primer paso sería buscar una alternativa que vaya más allá del teísmo. Esto es lo que espero hacer en esta serie de columnas.

¿Fue el teísmo, alguna vez, una concepción adecuada de Dios? Esta es la primera cuestión que hemos de plantear. El teísmo, ¿no es, más bien, un reflejo de la idea que tenemos de nosotros mismos?, ¿no es la divinidad teísta un dios creado a nuestra propia imagen, para ponerla al servicio de nuestras necesidades? El estudio del origen de la religión parece indicar que el nacimiento de la autoconciencia fue simultáneo con el nacimiento de la religión. Fue el trauma del despertar a una conciencia de la propia identidad, en medio de un mundo vasto y con frecuencia hostil, lo que provocó que los humanos comenzasen a postular, por primera vez, la existencia de un poder más grande que ellos mismos, al que podían dirigirse para pedir ayuda. Este poder tenía que ser como nosotros, pero libre de todas nuestras limitaciones. Esta concepción todavía se refleja en las palabras que usamos para describir al Dios teísta al que nos dirigimos en la liturgia. Si se analiza bien, esta divinidad no es algo muy distinto de un ser humano, pero, eso sí, liberado de nuestras limitaciones. Los seres humanos son mortales y finitos; Dios trasciende este límite y, por tanto, se le considera “inmortal” e “infinito”. Los seres humanos tienen un poder limitado; Dios no está limitado y, por tanto, es “omnipotente”. Los seres humanos están dentro de los límites de un espacio y de un tiempo; Dios no tiene estos límites, de modo que lo llamamos “intemporal” y “omnipresente”. El conocimiento humano es limitado, pero suponemos que Dios lo conoce todo, de modo que lo llamamos “omnisciente”. Podríamos continuar, pero parece que el patrón está claro. Nosotros, los humanos, creamos la concepción teísta de Dios como una forma de pensar nuestro anhelo de que Dios fuese lo que necesitábamos que fuese. Fue así, y no fue al revés. Y nunca nos detuvimos a pensar que la idea de Dios como un ser que está fuera de los límites del tiempo y del espacio, y dispone de un poder sobrenatural para venir a nosotros en tiempos de necesidad, no fue una verdad revelada sobre la naturaleza de Dios sino ¡una construcción humana! Y ninguna construcción humana dura siempre. El teísmo, una idea humana, puede, por tanto, morir sin que Dios muera. Nuestra definición y la realidad que tratamos definir nunca son la misma cosa. Creo que lo que hoy estamos experimentando es la muerte del teísmo. Y, si ésta es la única concepción de Dios que conocemos, ¡será inevitable que experimentemos la muerte del teísmo como la muerte de Dios!

A esto hay que añadir que también hemos creado criaturas intermedias que ocupan un lugar intermedio entre lo humano y lo divino, y que llamamos ángeles. Se suelen representar como figuras humanas a las que se les añaden alas. Se suele pensar en los ángeles como varones: la Biblia les da nombres masculinos. En el relato bíblico, uno de los nombres de Dios es «El», palabra con la que se forma el nombre de los ángeles: Miguel, Gabriel, Rafael... Así que pensamos en los ángeles como en seres que, de algún modo, participan del ser de Dios. El añadido de las alas a los cuerpos de los ángeles también es fascinante. Las alas, por supuesto, se tomaron del mundo de las aves, que podían ascender por encima de los límites fijados para los humanos. Así que,

presumiblemente, las alas hacían subir a estos seres por encima de los límites en los que se prescribió que se desarrollase la vida humana, lo que significa, otra vez, que los ángeles participan del poder divino.

Sin embargo, hemos de preguntarnos ahora si hubo palabras y conceptos no teístas en el relato bíblico para definir a Dios. Una búsqueda en la Biblia nos revela que sí que los hubo aunque fue la concepción teísta la que predominó hasta el punto de que estas otras ideas nunca pasaron de ser minoritarias. Sin embargo, quizá sea en estas interpretaciones minoritarias donde puede encontremos algo que nos ayude a distinguir entre “Dios” y “nuestras definiciones de Dios”. Merece la pena que echemos un vistazo para comprobarlo.

El primer «informe sobre ideas minoritarias» relacionadas con una interpretación no teísta de la naturaleza de Dios se encuentra en el inicio mismo del relato bíblico. Allí se identifica a Dios primero con el aliento y después con el viento. Dios sopló sobre Adán en el momento de su creación y le hizo cobrar vida. En esta metáfora, la idea es que Dios debía interpretarse no como un ser sino como una presencia que lo penetra todo, que vive en nosotros y a través de nosotros. El efecto de la presencia de Dios en nosotros era hacernos capaces de cobrar vida. En segundo lugar, el aliento sobre los seres vivos se identificó con el viento, pero su función fue idéntica a la del aliento. El viento era la fuerza de la vida que animaba y vitalizaba todo el orden natural. El viento era misterioso. Su presencia se podía experimentar pero no se podía apresar. Podemos ver los efectos del viento pero no al viento mismo. No sabemos de dónde viene el viento ni a dónde va. Nunca lo podemos tener aferrado. Todo lo que sabemos decir es que el viento mueve los árboles y los bosques. Así que el viento se concibió como el aliento de Dios que fluye a través de todo y que todo lo vivifica. No era más que una analogía, pero era una analogía no teísta y, como tal, nos abre a nuevas posibilidades. Con el tiempo, el viento se convirtió en un sinónimo del Espíritu Santo, es decir, el aspecto más misterioso de Dios. En el sueño de Ezequiel, recogido en el capítulo 37 del libro que lleva su nombre, se dice que el viento de Dios sopló sobre un valle lleno de los huesos muertos y secos del pueblo judío, que en aquel momento estaba derrotado y sin esperanza, y que dicho viento devolvió la vida a los huesos: «los huesos se juntaron unos con otros». En el relato de Pentecostés, que se encuentra en el capítulo 2 de los Hechos de los Apóstoles, el Espíritu se derrama sobre la comunidad de los creyentes reunidos y los llama a una vida otra, una vida más allá de los límites que sus miedos tribales y su instinto de conservación les imponían. Así, por el poder del Espíritu, fueron un solo pueblo y pudieron comunicarse en la lengua que cada uno entendía. Nuestro Credo todavía define al Espíritu Santo como “Señor y *dador de vida*”. Así que Dios, ya incluso en la Biblia, no fue siempre concebido como un ser exterior a la vida e invasor, no fue siempre un dios teísta. Dios era la vida misma. El teísmo no es, pues, la única forma en que los humanos podemos pensar a Dios. También Dios se imaginó como aquél que fluye a través de todos los seres vivos y los unifica y los guía; como quien fluye desde las células originales de la vida hasta las criaturas autoconscientes que pueden entrar en comunión, con esa fuerza de vida, en esas actividades a las que llamamos “culto”; pues el culto no consiste sólo en unos actos rituales y es también vivir de forma autoconsciente y en plenitud.

El progreso del conocimiento humano ya no se ajusta al antiguo Dios teísta que responde a nuestras oraciones y viene en nuestra ayuda. Sin embargo, la "muerte" del

teísmo, ¿no nos llama a desarrollar una nueva forma de entender lo que, siendo ilimitado y trascendente, es, sin embargo, real? Mientras mueren las antiguas concepciones de Dios, ¿es posible que sigamos teniendo inoculado dentro a Dios? ¿Es posible ser creyentes plenamente vivos sin ser teístas? Creo que sí y creo que éste es el primer paso para “pensar diferente” y para “aceptar la incertidumbre” en nuestra vida religiosa. De momento, limitémonos a tomar nota de estas reflexiones. Retomaremos la exploración.

- John Shelby Spong

UNA LLAMADA A REHACER NUESTRA IMAGEN DE DIOS Y NUESTROS SÍMBOLOS RELIGIOSOS

Definir la experiencia humana que llamamos Dios no sólo es cosa de los tiempos modernos. Los seres humanos han estado comprometidos con esta tarea desde el inicio de la civilización. El factor conductor del cambio en la definición humana de Dios nunca fue una revelación venida de lo alto, se trató siempre de cambios profundos en la vida humana, normalmente provocados por alguna adaptación necesaria para la eterna lucha por la supervivencia. La experiencia de Dios siempre ha estado vinculada a una definición humana.

Según nos dicen los antropólogos, la primera religión humana reconocible como tal fue la que hoy llamamos “animismo”. El animismo percibía a Dios, no como un ser ubicado en un lugar particular, sino como una fuerza difusa, invisible y siempre presente que se encontraba por todas partes. El animismo apuntaba a la presencia de espíritus vinculados a diversos aspectos de la naturaleza. En este mundo “animado”, había un espíritu del océano que mantenía las olas dentro de sus límites. Si ese espíritu se enfadaba violentamente, el resultado podía ser un tsunami. Había un espíritu del olivo que, cuando le placía, hacía que el árbol diese fruto abundante. La presencia de “espíritus” explicaba la vida y el comportamiento de todas las cosas: animales, plantas, el sol y la luna... En aquel momento de la historia, el desarrollo humano estaban en la fase de caza y recolección y del nomadismo; los hombres estaban atados a la interminable búsqueda del sustento. Generalmente, la comida no podía almacenarse, y cuando se podía almacenar, era por poco tiempo, de modo que el hambre era una amenaza constante. En este mundo animista, la función de la religión era mantener contentos a los espíritus, para que nos ayudasen en la lucha por la supervivencia. Esa fue la primera interpretación humana de Dios durante miles de años.

Cuando empezó a producirse el paso del nomadismo a la vida sedentaria, con el cultivo de la tierra, la comprensión humana de Dios tenía que empezar a cambiar. Y eso es lo que pasó. Los dos primeros lugares en los que se desarrollaron comunidades humanas sedentarias fueron el valle del río Nilo, en Egipto, y la zona conocida como Mesopotamia, situada entre los ríos Tigris y Éufrates. En ambos lugares, una tierra rica y fértil invitaba a la gente a dejar la vida nómada y asentarse allí, donde esa tierra les prometía un suministro de alimento estable. El cambio no se produjo de repente, pero cuando se produjo, la idea de Dios que se había desarrollado en una cultura nómada ya no tenía sentido. El animismo empezó a desaparecer y nació una religión organizada en torno a los ritos de la fertilidad. Esta religión, centrada en un Dios concebido como “Diosa Tierra” empezó a ser la predominante en la experiencia humana. El culto a los antepasados fue parte de esta transformación. La razón de esta novedad fue que un pueblo nómada siempre estaba desplazándose, por lo que sus muertos, aunque se enterrasen, siempre se dejaban atrás, de modo que se olvidaban. Los enterramientos no se convertían en lugares sagrados. En cambio, cuando se formaron las comunidades sedentarias, los muertos se enterraron cerca, y la idea de vivir rodeado de los antepasados parecía natural. En realidad, el acto de enterrar era, en sí mismo, una ofrenda que se realizaba en el marco del culto a la Madre Tierra, ya

que el entierro en el suelo se concebía como el acto de abrir el vientre de la Madre Tierra para poner en él de nuevo a su hijo.

El sacrificio de niños también se desarrolló a partir de estos ritos de fertilidad. En este caso, la idea era que si uno ofrecía su primer hijo a la diosa de la fertilidad, sería bendecido por esa divinidad con muchos más hijos. La religión se ponía entonces, como siempre se ha puesto, al servicio de la supervivencia humana, y la supervivencia había pasado de ser una cuestión de búsqueda diaria del sustento en un mundo lleno de “espíritu” a ser un esfuerzo por cultivar alimentos en una comunidad agraria, en la que la abundancia de las cosechas dependía de la buena voluntad y el favor de la fértil Madre Tierra.

Pero, con el tiempo, esas comunidades agrícolas se hicieron más grandes y más complejas, con lo que requirieron un gobierno y unas defensas. Esta nueva realidad demandaba una nueva organización. La supervivencia de estas comunidades agrarias empezó a depender de la destreza y de la fuerza bruta de los varones guerreros, los más fuertes de los cuales se convertirían en jefes. Con una supervivencia que ahora dependía tanto de la fertilidad de la diosa Tierra como del poder del varón jefe, poco a poco se empezó a presentar a la divinidad como una diosa con un consorte varón. Con el tiempo, el dios varón guerrero se hizo más fuerte, hasta que se llegó a concebir a Dios, principalmente, en analogía con el jefe. Se llegó a pensar en Dios como en un jefe celestial, un gobernante único que velaba por la comunidad desde lo alto. Esta fue la primera expresión de un primitivo monoteísmo. Hubo un paso intermedio entre el animismo y el monoteísmo, que se manifestó en los dioses y diosas del Olimpo. En este caso había un jefe masculino, Zeus o Júpiter, con una compañera, Hera o Juno, pero había también deidades específicas que, al modo animista, regían los fenómenos naturales: estaba Mercurio, el dios mensajero; Neptuno, el dios del mar, y Cupido, el dios del amor. Estaba la deidad guerrera masculina, concebida según la analogía del jefe y que, por supuesto, habría de ser la dominante en el futuro, en el contexto en el que iba a emerger plenamente el Dios teísta.

Hoy, hay en todo el mundo un general acuerdo en cuanto a que el monoteísmo es la concepción adecuada de Dios. El Dios monoteísta, sin embargo, ha adoptado formas muy diferentes en las diversas regiones del mundo: 1. El mundo judeo-cristiano occidental y las regiones que éste ha colonizado; 2. El mundo islámico de Oriente Medio, un mundo que ahora se extiende desde Indonesia hasta el Magreb; y 3. El mundo hindú y budista, Sij, jainista, confuciano y sintoísta del lejano oriente. En general, aunque más en Occidente que en Oriente, predomina una divinidad concebida a la manera teísta. Así, se piensa a Dios generalmente como un ser externo y sobrenatural, dispensador de bendiciones y castigos y hacedor de milagros. Es esta comprensión teísta de Dios, que ha estado vigente durante los últimos doce o quince mil años, la que parece estar muriendo en todo el mundo. La muerte del teísmo no es la muerte de Dios; es la muerte de una concepción humana de Dios. Ahora bien, si uno no tiene ningún otro concepto de Dios, la muerte del teísmo sí que se percibe como la muerte de Dios.

Esta muerte la ha provocado el estudio del espacio, desde Copérnico hasta el telescopio Hubble, junto con el trabajo de genios como Albert Einstein y Stephen Howking. En efecto, los descubrimientos en este campo de conocimiento han destruido la idea de una morada teísta de Dios sobre el cielo. La física, con sus descubrimientos de las leyes de la naturaleza y con su nueva comprensión de la relación causa-efecto, explica ahora

muchas cosas que antes atribuíamos a la divinidad teísta. Estos descubrimientos, que se debieron en principio a Newton y después a sus muchos continuadores, también han socavado la credibilidad del lenguaje sobrenaturalista, que es el lenguaje del teísmo, incluyendo (como de hecho incluye) las apelaciones a los milagros y a la magia. Nuestro mundo ya no sabe cómo verle un sentido a la mayoría de las cosas que las personas religiosas pretenden ver como acciones de un Dios concebido al modo teísta.

En nuestra propia tradición, la judeo-cristiana, siempre hubo voces minoritarias que sugirieron nuevas vías para experimentar y entender lo divino. En la columna anterior nos fijábamos en el aliento y el viento como símbolos de Dios. ¿Hay otros símbolos que nos puedan llevar más allá de los agonizantes esquemas del teísmo? En las Escrituras, las palabras y las imágenes impersonales para referirse a Dios están presentes, aunque no sean predominantes. Esa presencia incluso obligó a los escritores bíblicos a reconocer que todas las concepciones humanas de Dios son limitadas y problemáticas. Una definición impersonal no implicaba una divinidad impersonal. Solo significaba que las imágenes personales no podían abarcar el misterio y la maravilla de lo santo. Todas las palabras que los seres humanos crean y usan no son más que símbolos. Lo mejor que un símbolo puede hacer es apuntar más allá de sí, hacia una realidad que es imposible apresar con palabras. Quizá por eso los judíos, tradicionalmente, tenían prohibido incluso pronunciar el nombre de Dios, pues pronunciar el nombre sagrado era tanto como pretender que realmente se podía conocer a Dios. Es también por ello que el segundo de los Diez Mandamientos en las Escrituras Judías prohibía cualquier intento humano de hacer una imagen de Dios. Ninguna figura hecha por hombres puede reproducir lo que Dios es. Quizá aquellos que se embarquen en la empresa que llamamos “teología” deberían darse cuenta de que hacer imágenes de Dios con palabras, ya sea en la escritura, en los credos o en la doctrina, es poco menos que otra forma de idolatría.

Al escuchar esas voces que son minoría en la Sagrada Escritura, escuchamos otras formas diferentes de percibir lo “santo”. En la Primera Carta de Juan, parece que alguien hubiese preguntado al venerable anciano: «¿Quién o qué es Dios?», y que este hubiese respondido: «¡Dios es amor!». Continuó diciendo que si quieres permanecer en Dios tienes que permanecer en el amor. El amor mejora la vida, amplía nuestra visión, nos llama a una nueva comprensión de las cosas, y nos abre a la posibilidad de crecer. Pero el amor sigue siendo un misterio. Ninguno de nosotros puede crear amor, todo lo que podemos hacer es transmitirlo una vez que lo hemos recibido. Si no lo transmitimos, muere. El amor no puede ahorrarse ni almacenarse. Si Dios es amor, necesitamos hacer la pregunta obvia: ¿podemos decir que «el amor es Dios»? Definir a Dios como «amor», ¿no nos lleva más allá del teísmo?

Una segunda imagen bíblica de Dios es la de la roca. La palabra se usa más de cien veces en la Biblia para referirse a Dios. Esta idea se ha incorporado a los himnos cristianos, en títulos como “Roca de las tiempos”. ¿A qué realidad se refería esta imagen bíblica? La experiencia nos dice que cuando nos situamos sobre una roca estamos sostenidos; la roca evita que las cosas se derrumben. ¿Es esa la asociación de ideas entre la roca y Dios? Mi gran maestro de teología, Paul Tillich, estableció esa conexión cuando se refirió a Dios como “El sustento del ser”. ¿Puede esta imagen de la roca conducirnos también más allá del teísmo? ¿Es nuestro “ser” un aspecto de algo que podríamos llamar “el ser mismo”?

¿Estamos conectados de algún modo misterioso y místico con todo lo que “es”?
¿Podemos dirigir nuestra mirada a Dios a través de esta lente y, explorando estas posibilidades, romper con el patrón teísta? Creo que podemos. Y creo que debemos. El futuro del Cristianismo requiere el descubrimiento de nuevas analogías para hablar de lo santo. Ese es el primer paso para el abandono del teísmo. Es un proceso lento, pero necesario. Cuando lo iniciamos, empiezan a abrirse puertas nuevas. Seguiremos atravesándolas a lo largo de esta serie de columnas.

- John Shelby Spong

LA QUIEBRA DEL TEÍSMO

Antes de seguir avanzando en esta serie de columnas, quiero retomar el tema de la semana pasada y examinar más detenidamente el concepto de «teísmo». Al hacerlo, corro el riesgo de repetirme, sin embargo, la cuestión es tan relevante para el desarrollo de esta serie que estoy dispuesto a correr dicho riesgo a fin de asegurarme de dejar bien sentada la base para un examen más profundo y significativo de las razones por las que la concepción teísta de Dios, predominante aún hoy, está herida de muerte. Se trata también de pensar cómo debemos buscar un camino que nos permita ir más allá de él y, al mismo tiempo, de dejar abierta la posibilidad de seguir considerando real al Dios que está más allá de dicha concepción.

El teólogo alemán Paul Tillich fue quien primero abrió mi mente a la posibilidad de que Dios no fuese un ser con poder sobrenatural, que habita en algún lugar más allá del cielo y que está listo para venir a nosotros y para intervenir en nuestro mundo con un poder milagroso. En otras palabras: Tillich fue el primer pensador que me hizo caer en la cuenta de que el “teísmo” ya no era una concepción de Dios con la que vivir. Esta toma de conciencia se hizo más clara y profunda al leer el libro de Elie Wiesel titulado *La noche*. Wiesel es un judío al que el régimen nazi envió a los campos de exterminio cuando era apenas un adolescente. Lo separaron de su madre al entrar en prisión: a él y a su padre, los enviaron en una dirección y a su madre, junto con las demás mujeres, la enviaron en otra. Nunca más volvería a verla. Sin embargo, de algún modo, Wiesel estaba destinado a sobrevivir a aquel horror. Poco antes del fin de la guerra, vio morir a su padre, pues ni siquiera la luz al final del túnel pudo evitar que éste no desfalleciese y que su cuerpo superase lo ya sufrido. Elie Wiesel fue, pues, el único superviviente de su familia. Pero salió de esta experiencia como un hombre transformado. Para Wiesel, la esperanza había muerto, la fe en Dios había muerto y el sentido estaba hecho trizas. En las Sagradas Escrituras de su pueblo había leído la historia de Moisés y el Éxodo. Su Biblia decía que en el pasado Dios había venido en ayuda de su pueblo. Dios había azotado a los egipcios con múltiples plagas hasta que aceptaron liberar al pueblo judío de su cautiverio. Dios había ayudado a su huida – proclamaban- separando las aguas del Mar Rojo para que los judíos pudiesen pasar por un terreno seco mientras que los egipcios se ahogaban. En el desierto, Dios había alimentado al pueblo con pan caído del cielo, y había hecho manar agua de la roca en Meribá. Este era un Dios que veía, que intervenía con poder sobrenatural, un Dios que se preocupaba. Sin embargo, esta no era la experiencia del holocausto, y Wiesel se preguntó: ¿dónde estaba este Dios entonces?; ¿había abandonado a su pueblo? ¿Era posible que Dios hubiese muerto? ¿Es que su Dios no era más que un producto de su imaginación? La suya era una verdadera crisis espiritual en forma de crisis de creencias.

En la mente de Wiesel, la ecuación era simple. Si Dios era real y tenía el poder de intervenir para detener el Holocausto, y sin embargo había declinado hacerlo, entonces Dios era responsable y culpable moralmente. Un Dios tal sería un demonio malévolo, no alguien a quien adorar. En cambio, si Dios no tenía poder para intervenir, entonces debía ser impotente. Y tener un Dios malévolo o un Dios impotente es peor que no

tener ningún Dios. Este era el dilema que el concepto teísta de la divinidad planteaba a Wiesel y que, en realidad, plantea a cualquiera. Por eso la inteligencia humana se ha sentido obligada, durante siglos, a justificar ante sí misma los caminos de Dios. La idea tradicional de un Dios que podía intervenir, dotado de poder sobrenatural, chocaba frontalmente con la idea de un Dios bondadoso. No se podían tener las dos cosas. Las afirmaciones que hacíamos acerca de Dios palidecían ante la enormidad del mal que los nazis infligieron a los judíos. Las conclusiones eran claras e inevitables. O no había Dios, o la concepción que de él teníamos era terriblemente equivocada. Wiesel se sumergió en la noche oscura del alma, del mismo modo que lo hicieron muchos ciudadanos del mundo occidental.

La interpretación teísta de Dios ya se había debilitado seriamente con anterioridad, debido a la expansión científica del conocimiento humano. En la época del horror nazi, en la primera mitad del siglo XX, habíamos ido más allá de los escritos de Copérnico, Kepler y Galileo, figuras de los siglos XVI y XVII que de hecho ya dejaron en la indignancia al Dios teísta. Unos cielos vacíos y un universo infinito eran la conclusión hacia la que apuntaban estos astrónomos. La idea de una divinidad que todo lo ve, y que cuidaba de nosotros como de la niña de sus ojos, o la idea de una divinidad que tiene contados los cabellos de nuestra cabeza, incluso la idea de un Dios «para el que todos los corazones están abiertos, al que todos los deseos le son conocidos y al que no se le oculta ningún secreto» se volvió bastante problemática. La Iglesia cristiana trató de defenderse de estos cielos vacíos sometiendo a juicio a Galileo y condenándole por hereje. A causa de su edad y de su situación de enfermedad, pero quizá también porque tenía una hija monja, no fue quemado en la hoguera, sino que consintió en retractarse públicamente y no volver a publicar ningún pensamiento contrario a la fe de la Iglesia. Se le condenó a vivir bajo arresto domiciliario durante el resto de su vida. En aquella época, la Iglesia, ebria de poder, creía que si alguien contradecía su versión de la verdad tenía que estar equivocado. Tal fue la idea que había tras la creación de la Inquisición. Aún tenían que descubrir que las nuevas ideas no pueden reprimirse simplemente por ser incómodas para la verdad establecida. En 1991, el Vaticano anunció oficialmente que creía que Galileo estaba en lo cierto. Esto ocurrió décadas después del comienzo de los viajes espaciales. Galileo, ciertamente, tenía razón. La interpretación teísta de Dios que él desafió comenzaba su lento pero inevitable declive.

No fueron mejor las cosas para el Dios teísta con la obra de Newton, en la segunda mitad del siglo XVII. Le parecía a Newton y a sus seguidores que en el universo regían leyes naturales inmutables. Una divinidad caprichosa no podía burlar dichas leyes para responder a quienes le rezan, para mandar la lluvia, cambiar la dirección de un huracán, detener un terremoto, curar una enfermedad, poner fin a una guerra u oponerse a las atrocidades humanas. A las personas religiosas, atadas al pasado teísta, las explicaciones de Newton y de sus seguidores les sonaban más a licencia cómica que a convicción seria. Todo lo que una vez asumimos como acciones de la divinidad teísta quedaba explicado sin apelar en absoluto a dicha divinidad. Cada vez más, el mundo dejaba de tener necesidad de la hipótesis del Dios teísta. Así, el Dios teísta se fue convirtiendo en poco menos que en un desempleado. La divinidad recibió la carta de despido y se jubiló.

Friedrich Nietzsche proclamó la muerte de este Dios hace tiempo, en el siglo XIX. En los años sesenta del siglo XX, los teólogos de la “muerte de Dios”, un grupo de estudiosos de prestigio, sumaron sus voces a la desesperación de la comprensión teológica. Hoy, cada vez más, vivimos en un mundo post-cristiano; más y más gente llega a convencerse casi a diario de que ya no pueden cantar el canto teísta al Dios teísta en este siglo XXI en el que vivimos. Si alguien no puede aceptar esta explosión de conocimiento, que ha puesto en cuestión todos los supuestos teístas, se convierte en alguien que está a la defensiva y que se esconde detrás de unas pretensiones de autoridad irracionales y fácilmente desechables como la de ser poseedores de la verdad mediante la infalibilidad papal o bíblica. Quienes aceptan el mundo mostrado por los nuevos conocimientos descubren que no queda lugar en sus vidas para la antigua idea teísta de Dios. Hoy, estas personas están abandonando en masa unas instituciones religiosas irreflexivas, están tirando a los cubos de la basura de la historia la fe de sus padres.

Este era el mundo en el que Paul Tillich empezó a buscar una nueva concepción de Dios. Quizá Dios no es un ser. Quizá hemos creado al Dios teísta a nuestra imagen y no al revés. Quizá podamos descubrir una dimensión trascendente de la vida mirando al ser mismo. Quizá es la vida lo que es santo, fluyendo, como lo hace, a través de cada criatura viviente, tal como ha viajado desde las células más simples, que por primera vez constituyeron la vida hace unos tres mil ochocientos millones de años, hasta la complejidad autoconsciente que ahora mostramos los seres humanos. Entre estos seres autoconscientes siempre ha habido un anhelo de trascender los propios límites, de vincularse a un sentido de la vida, de sondear el potencial del amor y de buscar la identificación con algo que está más allá de nuestra comprensión. ¿No está todavía ahí este Dios, que las categorías teístas que ahora agonizan ocultaban? ¿No podremos dejar morir al teísmo sin destruir el anhelo humano de lo divino? Es sólo la muerte del teísmo, y no la muerte de Dios, lo que causa nuestra actual desesperanza religiosa. Supongamos, sin embargo, que volvemos a mirar y vemos que hay algo, más allá de nuestras separaciones, que nos llama a la unidad, algo, más allá de nuestra autoconciencia, que nos invita a una conciencia universal, algo que nos anima a rebasar las limitaciones humanas desde más allá de ellas mismas. ¿No podemos entonces empezar a pensar en este Dios de un modo no teísta? En lugar de buscar a Dios como un ser que habita más allá del cielo, Tillich sugirió que volviésemos a dirigirnos hacia el interior y buscásemos al Dios que es el sustento del ser, la fuente de la vida y del amor. Entonces, ¿es nuestra vida una parte de la vida que Dios es?; ¿es nuestro amor una manifestación de un amor que emana de Dios?; ¿está nuestro ser vinculado al ser de Dios y sustentado por él?; ¿es nuestro anhelo místico una ilusión o algo que apunta a una nueva realidad?

Seguramente, una nueva puerta se abre a nuestra búsqueda. Nos estremecemos ante la puerta pero, si nos atrevemos a atravesarla, debemos dejar atrás casi todos los símbolos religiosos de los que nos hemos alimentado en el pasado. Tememos convertirnos en meros “humanistas seculares”. Pero, por otra parte, si renunciamos a atravesar la puerta, podemos gastar todo nuestro tiempo defendiendo, de forma cada vez más histérica, un pasado religioso que agoniza. Nos convertiremos en fundamentalistas, tradicionalistas o católicos preconcienciales. Si la única alternativa es “teísmo” o

“ateísmo”, este último será el resultado. Yo propongo algo totalmente diferente. Lo que espero es que encontraremos una nueva comprensión de lo que significa ser “humano” y que, en este proceso, descubriremos una unión mística que puede vincularnos y que nos vinculará a lo que es eterno. Esta meta es la que me incita a emprender este viaje que inevitablemente nos saca de la inmadurez de nuestro pasado religioso y nos lleva hacia la maravilla de nuestro futuro no menos religioso.

Inevitablemente, en este viaje los credos cambiarán, las viejas formas institucionales morirán y nacerán otras nuevas, y todas las actuales liturgias se transformarán, pero la eterna búsqueda de Dios continuará. Este es el desafío al que se enfrenta hoy el Cristianismo. Estoy dispuesto a empezar el viaje ahora. Confío en que no estaré solo.

-John Shelby Spong

LA CONDICIÓN HUMANA EN LA RELIGIÓN TRADICIONAL

En una entrega anterior de esta serie ya hemos visto la transformación de la idea de Dios a lo largo de la historia humana. Hemos tratado de distinguir entre, por un lado, la experiencia de Dios como experiencia de trascendencia, admiración y estremecimiento y, por otro, la explicación de lo que Dios es, explicación que ha pasado por el animismo, los cultos de la fertilidad y la adoración de la Madre Tierra, la idea de un Dios entendido según la analogía del jefe tribal y, ya en la actualidad, un tipo de unidad monoteísta que se ha hecho casi universal aunque se concibe de formas muy diferentes en los diversos sistemas religiosos existentes.

A pesar de todas las pretensiones de las personas religiosas en cuanto a la certeza de sus formulaciones, persiste, sin embargo, el hecho de que ninguna inteligencia humana puede apresar definitivamente, en palabras o en credos, la plenitud del misterio de Dios; sobre todo porque los conceptos sobre Dios son producto de la mente humana, que es finita. Esto significa que los frecuentes intentos, religiosos o no, de contener en formulaciones el misterio de Dios, o las afirmaciones acerca de que esto se ha conseguido ya, son poco más que expresiones de la humana tendencia a la idolatría. A despecho de la habitual cantinela de las propagandas, no hay ni puede haber algo así como “una religión verdadera” o “una iglesia verdadera”. ¿Cómo podemos “pensar diferente” y “aceptar la incertidumbre” en lo que a la religión se refiere si no afrontamos este no saber? La verdad es que no podemos hacerlo si no lo aceptamos. Una religión que pretenda ser expansionista siempre estará en busca de poder y constantemente intentará imponerse. ¿Por qué? Porque está en la naturaleza humana tender a construir alguna poderosa fortaleza en la que esconder y resguardar su inseguridad. Si se permite a alguien cuestionar la verdad oficial, se destruye la fortaleza que proporciona seguridad. Por eso las discusiones sobre religión suelen terminar por ser pasionales e irracionales.

Cuando se concibe a Dios como un poder sobrenatural que está listo y dispuesto para venir en nuestra ayuda, entonces, sin darnos cuenta, también hemos definido la condición humana de un modo negativo: entonces, humanidad significa deficiencia y nosotros somos criaturas que deben buscar el favor de un Dios concebido a la manera teísta. Para ilustrar esto, veamos cuál es la imagen de Dios que predomina en los sistemas religiosos (especialmente en los occidentales) y qué concepción de la vida humana se sigue de dicha imagen. En el lenguaje de nuestros sistemas religiosos occidentales nos retratamos a nosotros mismos o bien como hijos de un padre celestial o bien como delincuentes que comparecen ante un juez justiciero. Somos seres que suplican, que están ansiosos por complacer a una divinidad autoritaria. Por eso, con tanta frecuencia, en nuestro lenguaje litúrgico, nos sorprendemos a nosotros mismos diciendo: “¡Ten misericordia, ten misericordia!” ¿Cómo no percibir lo distorsionadora que puede ser esta actitud? ¿Es posible que escapemos de este concepto de nosotros mismos sin abandonar la idea tradicional y popular de un Dios externo y sobrenatural que es, a un tiempo, nuestro padre y nuestro juez? No lo creo. Por eso la supervivencia del Cristianismo requiere una reforma religiosa que nos haga capaces de “pensar

diferente” y de “aceptar la incertidumbre”. Si se trata de encontrar una vía para deshacernos de la negatividad irreligiosa que la religión tradicional vierte en la dignidad de nuestra condición, inevitablemente tendremos que dejar atrás la idea de un Dios sobrenatural y externo de este tipo. La cuestión más profunda entonces es: ¿podemos abandonar la concepción teísta de Dios sin abandonar a Dios? Yo creo que sí pero la mayoría de los líderes religiosos tradicionales creen que no; ellos no harán esta distinción entre el abandono del teísmo y el abandono de Dios; y, como no la harán, casi inevitablemente interpretarán mal lo que trato de decir. Permittedme que trate de encauzar este raudal de palabras teológicas.

Tradicionalmente, tanto los destinatarios como los profesionales del sistema de fe judeocristiano (que es el que, junto con elementos provenientes del mundo griego y romano, ha marcado al mundo occidental) hemos definido a Dios de forma que le hemos atribuido todo aquello de lo que nosotros carecemos. Dios es infinito, nosotros finitos; Dios es inmortal, nosotros mortales; Dios es perfecto, nosotros imperfectos; Dios es todopoderoso, omnipotente, y nosotros tenemos un poder limitado; Dios está en todas partes, es omnipresente, y nosotros estamos atados a un tiempo y un lugar; Dios lo sabe todo, es omnisciente, y nosotros tenemos un conocimiento limitado; en Dios no hay tiempo, nosotros estamos limitados por el tiempo. Estas ideas nos parecen obvias, pero la suma de ellas conforma una imagen del ser humano como ser carente de talento y de un valor último. Dios es, entonces, la extensión celestial de todo aquello en lo que nos sentimos deficientes. En correspondencia con esta concepción común de Dios, se nos ha enseñado a juzgarnos a nosotros mismos como criaturas deficientes y esta insuficiencia de la condición humana es un gran tema en la liturgia cristiana. En nuestras celebraciones, nos juzgamos constantemente a nosotros mismos como seres carentes de valor. Cantamos la “admirable gracia” de Dios y enseguida descubrimos que lo que la hace tan admirable es que salva a “un infeliz como yo” (1). Cantamos a Dios con palabras aduladoras como “¡qué grande eres!”, sólo para descubrir que su grandeza descansa en su divina capacidad para inclinarse y salvar a alguien pecador como yo. Nos referimos a Dios en nuestros himnos como el alfarero y a nosotros como al barro que pasivamente le ruega: “créame y moldéame”. Decimos a Dios en la liturgia que, sin su ayuda, “nada sano hay en nosotros”, “no podemos hacer nada bueno” y ni siquiera somos dignos de “recoger las migajas” que caen de su mesa. Además, nos representamos a esta divinidad exterior como un juez implacable de cuya mirada no podemos escondernos. La súplica de misericordia que sale de nuestros labios o de los de los celebrantes podría ser apropiada si se tratase de la de un niño que está ante un padre abusivamente autoritario o de la de un criminal condenado que está ante el juez pero, ¿puede ser la de un ser humano que está ante un Dios cuyo nombre es Amor? Esta concepción de lo humano es también la que se esconde tras la forma en que los cristianos hemos contado tradicionalmente la historia de Jesucristo. Jesús viene –decimos– como salvador del pecador, con redentor de los caídos y rescatador de los perdidos. Así quedamos retratados como víctimas desvalidas que suplican a su Dios que intervenga en su ayuda. Aparecemos como abandonados a nuestra debilidad y a nuestra culpa, a la espera del castigo que sin duda merecemos. Extraño retrato de la

¹ N. del T. «Amazing Grace», gracia admirable, es uno de los himnos cristianos más conocidos en el mundo anglosajón. Se ha convertido en parte de la música popular.

condición humana, ciertamente, pero que ha calado tanto que nos tiene embotados. Por eso nos sorprende cuando lo concienciamos.

¿Cómo viene entonces este Dios en nuestra ayuda? Decimos que enviando a Jesús para salvarnos. Y, ¿cómo consumó Jesús esta redención, esta salvación? Y decimos con san Pablo que “él murió por nuestros pecados”; es decir, que Dios, padre y juez implacable, tenía que castigar a alguien y, como nosotros éramos incapaces de soportar y de aplacar su ira, castiga a Jesús en nuestro lugar. ¿Es ésta una forma sana de ver a Dios, a Jesús y a nosotros mismos? No, y, sin embargo, es casi imposible asistir a una liturgia cristiana y no oír expresiones que implican esta versión de la historia de la salvación. Los protestantes han convertido en un *mantra* la frase de que “murió por mis pecados” y la repiten, semana tras semana, sin cuestionarla. Los católicos describen su principal acto litúrgico como la renovación de la crucifixión y lo llaman “el sacrificio de la misa” porque realiza el momento en el que Jesús sufrió y murió por “mis” pecados. Todos los cristianos han convertido en un fetiche la sangre purificadora de Jesús. Los protestantes quieren bañarse en ella para lavar sus pecados y los himnarios evangélicos están llenos de títulos como “lavado en la sangre”, “salvado por la sangre” o “hay un manantial de sangre”. Un texto de cuaresma de mi libro de himnos episcopaliano exhorta a Dios a “sangrar sobre mí”. Los católicos hablan de que “beber la sangre de Jesús” en la Eucaristía los limpia por dentro. Cuando caemos en la cuenta del significado de estas expresiones del “ritual de la sangre”, ¿cómo no sentir rechazo? Sin embargo, coexistimos con esta mentalidad domingo tras domingo, año tras año. Son muchos los que parecen abandonar la iglesia porque la liturgia les incomoda de algún modo. Quizá una de las razones de este incomodo sea esta idea de la degradación y de la depravación de nuestra condición, que nos empuja inconscientemente a un depresivo sentimiento de indignidad.

Cuando analizamos esta interpretación teológica encontramos que representa mal a Dios, que distorsiona a Jesús y que destruye una adecuada idea de nuestra condición real. Es, pues, errónea en todos sus aspectos. A Dios, lo transforma en un ser monstruoso e inmisericorde que debe encontrar una víctima para satisfacer su ira. Como no puede cobrarse la deuda que los pecadores tenemos con él, mata a su hijo para dar así cumplimiento a su justicia. ¡Qué Dios tan horroroso, tan lejos del amor, el perdón y la compasión! A Jesús, lo convierte —esta teología— en un ser proclive al victimismo, cuyo amor parece como una predisposición enfermiza a aceptar el abuso divino, y quizás es por eso por lo que lo dejamos colgado en la cruz del crucifijo. Por último, esta teología arroja sobre nosotros una culpa desproporcionada e insoportable a través de la liturgia. Golpearnos el pecho y suplicar misericordia es lo que se nos invita a hacer con más frecuencia pues somos responsables de la muerte de Jesús; nuestros pecados causaron su crucifixión y somos sus verdugos. Así, la culpa se ha convertido en la moneda de cambio en la vida de la iglesia. Sin embargo, ¿acaso alguna vez la asignación de culpas ha producido vida y plenitud en alguien? ¿No es la culpa, más bien, uno de los sentimientos más distorsionadores de nuestra psicología? ¿Habéis conocido a alguien que se haya realizado a base de escuchar lo miserable y pecador que es? ¿Cómo cuadra esto con la afirmación, atribuida a Jesús en el Cuarto Evangelio, de haber venido a traer vida y a traerla en abundancia y para todos?

El último gran fallo de esta teología consiste, sencillamente, en que es falsa porque está basada en una mala lectura de las Escrituras, en una mala antropología y en una mala comprensión del ser humano. No se puede construir una buena teología sobre una mala antropología. En próximas entregas de esta serie, desarrollaré el desmantelamiento de esta teología enfermiza, gracias a observar nuestros orígenes a través de unas lentes diferentes: no somos criaturas “caídas” que nacieron en pecado; el “pecado original” es un concepto a desterrar. Con él desaparece la imagen de Jesús como el rescatador y la idea de Dios como divinidad exterior y enojada. No será poca liberación esto. Sin embargo, para ello, habrá que “pensar diferente” y que “aceptar la incertidumbre”. Si no lo logramos, la fe cristiana morirá. Así que permaneced atentos.

– John Shelby Spong

ENTENDER EL ORIGEN DEL MAL

Una mala teología es inevitable cuando se basa en una mala antropología. Es decir, nuestra forma de entender la condición humana influye de forma determinante en nuestra forma de entender a Dios. Esto se ve claro cuando las personas religiosas se enfrentan al mal y tratan de explicar su origen. Hoy no hace falta argumentar la realidad de la maldad. Las historias que documentan su realidad aparecen en las primeras páginas de los periódicos y en los titulares de los telediarios. Sin embargo, aunque la presencia y la realidad del mal son algo casi universalmente reconocido, las definiciones del mal son muy variadas, y la explicación de su origen ha sido un debate importante de cualquier época. Antes de la nuestra, el origen del mal se representaba mitológicamente de formas muy diversas. Actualmente, todo el mundo parece saber intuitivamente que hay algo muy profundo en nuestras vidas que es fuente de impulsos hostiles, malévolos, de desconfianza y de muerte incluso. Con frecuencia, la profundidad de esta realidad nos sorprende. Es como si esta realidad echase por tierra la imagen auto-complaciente que nos solemos formar de nosotros mismos. Nos sentimos perplejos ante un mal que parece formar parte de nuestro ser. Si echamos la vista atrás, san Pablo veía el mal como una fuerza exterior que lo tenía apresado de algún modo. Explicó su experiencia diciendo: «el pecado se sirvió del bien para procurarme la muerte» (Rom. 7, 13). Y, poco después, en un tono similar, expresó que, aun sabiendo que algo era malo, aun así eligía hacerlo: «ya no soy yo el que lo hace, sino el pecado, que habita en mí» (Rom. 7, 17).

En Persia, los judíos fueron a parar, por primera vez, a una sociedad en la que un dualismo radical dividía el conjunto de la realidad en dos reinos, uno bueno y otro malo, y en la que, por tanto, había otra concepción de la que ellos tenían. La creación era allí una mezcla de dos poderes eternos y rivales; no hubo sólo un comienzo del mundo bueno, que era obra de Dios, tal como decía el relato bíblico; la vida era una mezcla de bien y de mal, de luz y de oscuridad, de espíritu y de carne, de cielo y de tierra. Pero esta concepción dualista, además, no sólo era persa; también ocupaba un lugar central en Grecia. Platón, por ejemplo, describía al ser humano según la analogía de un carro tirado por dos caballos: uno representaba las aspiraciones y deseos más altos, propios del alma, y el otro, los más bajos, propios de la carne. La tarea del auriga era, entonces, la gobernar estas fuerzas enfrentadas de manera que la naturaleza superior guiase siempre a la inferior.

En el fondo de esta divergencia teológica entre el dualismo y los testimonios bíblicos, está la divergencia entre dos imágenes de Dios mutuamente excluyentes. Para los dualistas, el bien y el mal son fuerzas igualmente divinas que luchan por predominar. La fuerza contraria al bien puede llamarse “demonio”, “Satán” o “el mal”, pero representa una entidad cuyo estatus es igual al de Dios e independiente de él. Para los judíos, que consideraban a Dios uno y supremo, el mal no era un poder autónomo sino la corrupción de la bondad original de la creación. Esta convicción judía se expresó en el *Shemá*: “escucha, Israel, el Señor tu Dios es uno”, y se fundamentó en los mandamientos, en los que estaba escrito: “Yo soy el Señor tu Dios... No tendrás otros dioses además de mí”. Esto significaba que para los judíos el mal debía entenderse como una corrupción del bien. Así, en la tradición judía, Satán no era un ser

independiente sino un ángel caído a quien Dios había expulsado del cielo por haber liderado una rebelión contra él; y la condición humana no era mala en su origen sino que se había pervirtido por un acto de desobediencia que había destruido para siempre la bondad de la creación.

Aunque estas ideas estaban presentes en la mitología de los relatos judíos de los orígenes, no se desarrollaron de modo sistemático hasta el siglo IV de nuestra era, de la mano de Agustín, el teólogo cristiano más importante de los primeros mil doscientos años del cristianismo. Agustín fue obispo de una ciudad del norte de África llamada Hipona. Hoy está canonizado por la tradición y de hecho nos referimos a él como san Agustín. Agustín tuvo una historia personal muy interesante antes de convertirse al cristianismo. La crónica de la mayor parte de dicha historia está en un libro titulado *Las Confesiones*. Agustín fue presa, según él, del “anzuelo de la carne”. Tuvo distintas amantes y con alguna convivió lo suficiente como para tener un hijo. Se consideró a sí mismo un maniqueo, lo que significaba que era seguidor de Mani, un dualista del Medio Oriente. Finalmente, inspirado por el testimonio de su madre, Mónica, que era cristiana, e influido por un obispo cristiano llamado Ambrosio, se convirtió y puso su enorme capacidad intelectual al servicio de la fe recién adoptada. Asumió que, como teólogo cristiano, su misión era explicar todos los misterios y uno de ellos era el origen del mal en un mundo que los cristianos creían creado por un Dios bueno. Para llevar a cabo esta tarea, acudió a las Escrituras de la tradición judeocristiana, que él creía, como los cristianos de entonces, que era la “Palabra de Dios”, y que, por tanto, contenían la clave para la comprensión de todas las cosas. Agustín no sabía nada sobre el origen y la historia de dichas Escrituras, pero asumía que su trabajo era escrutarlas para extraer de ellas las verdades últimas y definitivas.

En el texto sagrado, Agustín encontró dos relatos diferentes de la creación, que van seguidos en el libro del Génesis. En realidad, se escribieron en dos épocas diferentes, separadas por unos quinientos años, y en circunstancias muy diferentes. Pero él unió los dos textos y los usó como punto de partida de su interpretación del mal. Del primer relato (Gen. 1:1 – 2:4a) tomó la idea de la perfección de la creación. Es el relato de los “siete días”, que sugiere que Dios, que es el origen de todo lo que es bueno, creó de la nada la tierra, el sol, la luna y todos los seres vivos: las plantas, los peces, los pájaros, todas las “bestias del campo” incluida “toda criatura reptante que reptante sobre la tierra”. Después, al sexto día, para completar la creación, y quizá como su corona y su cumbre, Dios creó la vida humana. Creó al hombre como varón y mujer y ambos fueron juntos expresión de la imagen divina. A esta pareja recién creada, Dios le otorgó el gobierno de todas las cosas y les encomendó ser fieles a él y crecer y multiplicarse. Y el relato termina diciendo que Dios vio que todo lo que había hecho era bueno. No había ningún dualismo entre el bien y el mal. Todo era bueno: toda carne, todo deseo, toda criatura. La creación estaba completa y por eso se asumía que todo era perfecto. Nada puede ser perfecto si es incompleto o si aún está evolucionando. El relato anuncia que la creación está completa justo cuando dice que, al séptimo día de aquella primera semana, Dios descansó de todas sus tareas. Así estableció el Sabat, que, a partir de entonces, fue el día de descanso de toda la creación.

Este relato, que nos es tan familiar, es producto de un período de la historia judía conocido como “la cautividad de Babilonia”, lo que nos lleva a fecharlo a finales del

siglo VI antes de nuestra era común. Se escribió con dos objetivos. En primer lugar, el escritor, que pertenecía a un grupo al que ahora denominamos “escritores sacerdotales”, quería un relato judío de la creación que se fijase y se estableciese en contraste con el relato babilonio. En segundo lugar, quería asentar la costumbre del día del Sabat como señal de identidad del pueblo judío, de modo que esta costumbre distinguiese a Israel del resto de los pueblos. Los judíos tenían que ser –creía este autor– el pueblo que se diferencia de los demás por no trabajar el séptimo día de la semana; así, su existencia separada los mantendría a salvo de perder su identidad, cosa que ocurriría en caso de mezclarse y de terminar casándose su gente con gente de otros grupos étnicos. Sólo mediante una separación estricta podrían ser aquello a lo que –según creían– Dios los había llamado: ser el pueblo a través del cual todas las naciones de la tierra serían bendecidas. Ésta era su vocación, su misión mesiánica, su destino histórico y sagrado. El himno del primer capítulo del Génesis acerca de la creación se concibió con idea de afirmar que Dios es uno y que su creación es buena, y para justificar la condición separada de Israel, en la que descansaba su esperanza de supervivencia como pueblo.

Cuando este grupo de “escritores sacerdotales” se puso a reunir las Escrituras sagradas de los judíos (proceso que tuvo lugar durante y después del exilio, es decir, a comienzos del siglo V antes de nuestra era común), situaron su relato de la creación como primer capítulo del primer libro de su "historia sagrada", es decir, como primer capítulo de lo que más tarde se llamaría La Torá, es decir, la Ley. Esto comportó relegar un relato de la creación más antiguo que aún conservaban, a un segundo lugar en el orden de presentación. Este relato más antiguo, que se había escrito unos 400 o 500 años antes, era mucho más primitivo y, ciertamente, el propio texto ponía de manifiesto este origen más arcaico. Su narración era bastante diferente e incluso contradictoria si se compara con la más reciente, que ahora la precedía. Mientras en el relato más moderno (que, como decimos, había pasado a ocupar el primer lugar), la creación de los seres vivos se hacía de una forma ordenada (de las plantas a los animales y de éstos a la vida humana), en el segundo relato (el de redacción más antigua), la creación del hombre, formado del polvo de la tierra, era lo primero; luego era cuando Dios le preparaba un lugar donde poder vivir, es decir, un magnífico huerto-jardín (pues tal es la etimología de la palabra de donde procede la nuestra de "paraíso"). Después es cuando viene la creación de todos los animales, cuyo fin era servir de compañía al hombre. Y sólo al final, cuando queda claro que ningún animal es capaz de satisfacer la necesidad de compañía del hombre, es cuando Dios crea, a partir del propio varón, a la mujer. Así pues, en este relato más antiguo, la mujer no es igual al hombre, a diferencia de lo que se cuenta en el relato escrito después y que ahora está situado en primer lugar. En el relato más antiguo, la mujer era algo secundario: creada a partir de una costilla del hombre, y cuyo fin era ser ayudante y auxiliar del varón. El hombre tuvo el poder de ponerle un nombre, igual que había hecho antes con los animales; lo cual significaba que tenía poder y control sobre ella. Los nombres del primer hombre y de la primera mujer, en este relato más antiguo, son los de Adán y Eva. El huerto-jardín en que vivían era el Edén. Los dos relatos de la creación, pese a ser diferentes y haberse escrito con una diferencia de siglos, tienen en común afirmar la perfección de la creación. Sin embargo, aún quedaba por explicar cómo había entrado el mal en aquel huerto-jardín primordial. La caída de los judíos del

lado del mal sería una corrupción de aquello que, al principio, era bueno. San Agustín, como ya hemos dicho, uniría estas dos historias y las convertiría en la base de su explicación del mal. Así explicaría por qué todos los humanos están corrompidos, por qué mueren y por qué necesitan un rescate y una salvación mediante la intervención de la divinidad. Volveremos a esta historia la semana próxima.

– John Shelby Spong

LA CORRUPCIÓN HUMANA SEGÚN LA BIBLIA

Al principio todo estaba bien, viene a decir el más antiguo relato bíblico de la creación (Gn. 2:4-3:24). La vida en el Jardín del Edén, tal como allí se retrata, simboliza esta bondad. El jardín tenía todo lo que un ser humano podía desear: había agua abundante, fruta, vegetación... e incluso el autor del relato añade que había oro y piedras preciosas, como el ónice. ¿Para qué, exactamente, podía necesitar oro u ónice la primera pareja? Es algo que no se nos dice pero, como se suelen considerar cosas valiosas, el jardín tenía que contar con ellas.

En este relato, el segundo símbolo de la perfección original consiste en que el varón y la mujer vivían en perfecta armonía con Dios. Así lo expresa el hecho de que, cada día, con el frescor de la tarde, Dios bajaba del cielo para charlar con sus dos amigos, Adán y Eva. En aquel tiempo en que no aire acondicionado, Dios sabía muy bien que era preferible no verse en las horas de más calor, en las que sólo los más excéntricos (*) salen a pasear. Así que Dios sólo se aventuró a salir (probablemente con su sombrero de paja y su bastón) “con el fresco de la tarde”.

Sin embargo, también nos informa el autor de que, cuando Dios instaló al hombre y a la mujer en este jardín al principio, les puso una única restricción. Tenía acceso a todas las plantas y árboles del jardín excepto a uno: un árbol, plantado por Dios y conocido como “el árbol de la ciencia del bien y del mal”. El hombre y la mujer tenían prohibido comer el fruto de aquel árbol. Dios impuso esta restricción y el terrible precio que habría de pagar quien la incumpliera: “si coméis de este árbol de en medio del jardín, moriréis”.

El texto da a entender que, durante un tiempo, todo fue bien en el Paraíso. Sin embargo, los humanos no son indiferentes al encanto de la “fruta prohibida”. Así que fue casi inevitable que, un día, la mujer (a quien, por supuesto, el varón que escribe este relato concibe como el eslabón débil del orden de la creación) se parase a contemplar el árbol, absorta, quizá, en imaginar qué sabor tendría el fruto del mismo. Las fantasías suelen ser el primer paso hacia la trasgresión de un límite que nos viene impuesto. Y, entonces, una serpiente (símbolo de todos los malos deseos) se acercó a Eva, aprovechando la situación en la que era más vulnerable, y, con astucia, pues sabía exactamente adónde dirigir su ataque, le dijo:

- Parece sabroso, ¿no?
- Sí, señora serpiente, seguro que lo es – contestó la mujer.
- ¿Por qué no pruebas a cogerlo?
- No podría –replicó Eva—. Dios dijo que, si comemos del fruto de este árbol, seguro que moriremos.
- Oh, no morirás, querida –continuó tentadora la serpiente mientras urdía las redes de su hechizo—. Dios os ha prohibido este fruto porque sabe que, si coméis de él, seréis tan sabios como él pues conoceréis la diferencia entre el bien y el mal. Y Dios no quiere que nadie más tenga este privilegio.

Fue una tentación ciertamente sutil decirle a Eva: «puedes ser más de lo que eres; puedes ser tan sabia como Dios». Entonces, Eva accede a pensar en ello, hasta que su deseo, al fin, gana la partida. Arranca el fruto, lo muerde y, según dice el relato, no

contenta con desobedecer ella sola, se apresura a llamar a Adán para ofrecerle un poco. Entonces, ambos comen y, según sigue contando el relato, con este acto de desobediencia nació el mal.

El mundo y la vida misma, que habían sido creados para ser buenos, ahora se habían corrompido y habían caído. El mal había hecho su entrada en el Paraíso y se iba a convertir en una fuente constante de corrupción. Nos cuenta el relato bíblico más antiguo que, en aquel momento, los ojos del hombre y de la mujer se abrieron y Adán y Eva empezaron a ver cosas que nunca antes habían visto. Descubrieron, por ejemplo, que estaban desnudos, y sintieron vergüenza. Llevados de aquella vergüenza, se apresuraron a cubrir sus cuerpos con hojas de parra. Y su paseo con Dios “al fresco de la tarde”, que siempre habían considerado placentero, empezó a inspirarles temor. Una cosa era pasear con un amigo, y otra muy distinta era hacerlo con quien se iba a convertir en su juez. Así, conforme se acercaba la hora del paseo, Adán y Eva, de un modo maravillosamente primitivo e ingenuo, decidieron esconderse de la mirada de Dios, que todo lo ve, entre los arbustos del jardín. Acababan de inventar el juego del escondite que tanto fascina a los seres humanos como huir de la verdad.

Cuando Dios llegó al jardín aquella tarde, para hacer su paseo cotidiano con ellos, percibió que algo había cambiado. No veía a Adán ni a Eva por ninguna parte. Así que llamó al varón, a quien, sin duda, en aquella época patriarcal, consideraría que estaba al cargo de los dos: “¡Adán, Adán! ¿Dónde estás?” Como era la primera vez en la historia que pasaba aquello y no sabían que era como el juego del escondite, Adán ignoraba las reglas, así que, ingenuamente, se puso de pie, levantó la mano y dijo: “Aquí estamos, Señor, escondidos entre los arbustos”.

“¿Qué diantres hacéis entre los arbustos?”, preguntó Dios que enseguida empezó a comprender que algo iba mal. Por eso volvió a preguntar: “¿Habéis comido acaso del fruto del árbol que estaba en medio del jardín?” Y la respuesta de Adán mostró a las claras la capacidad humana de racionalizar la culpa: “No fui yo, Señor sino que fue la mujer, la que tú creaste para mí”. Con ello Adán quería que su culpa se hiciese extensiva a Dios. Entonces, la mujer, a su vez, se defendió culpando a la tentadora, es decir, a la serpiente. Sin embargo, el resultado central de todo este embrollo saltaba a la vista: la bondad de la creación se había venido abajo.

Entonces, Dios, ya en el papel de juez, procedió a castigar la culpa. Desde entonces, los antiguos judíos vieron, en todo lo que les parecía ser un castigo, una consecuencia de lo que parecía ser el único origen posible de dichos fenómenos. Para la serpiente, el castigo fue que estaría condenada para siempre a arrastrarse sobre su vientre y morder el polvo de la tierra. Para la mujer, el castigo fue parir con dolor. Y, para el varón, el castigo fue que, en adelante, para obtener un exiguo sustento, tendría extraerlo trabajando y sudando, es decir, escarbando una tierra en la que con frecuencia brotarían más zarzas y espinas que alimento.

Pero esto no fue todo. El castigo incluía que se les expulsase del Edén y que desapareciesen así de la presencia de Dios. La comunicación con lo divino se había roto. Ya no podrían ser uno con Dios, de modo que la búsqueda de expiación se convertiría en una necesidad humana fundamental. Vivirían en un estado de alienación y habitar “al este del Edén”, por usar la expresión de Steinbeck. Con todo, el

último castigo fue el más horrible: todos tendrían que morir. Dice el relato que, a partir de entonces, todo ser vivo tendría que ser finito y no infinito; mortal y no inmortal; separado de Dios y no unido con él.

Para los humanos, además, la muerte tuvo otro terrible elemento: todos los seres vivos morirían, pero sólo los humanos, que tenían conciencia de sí mismos, sabrían que este era su destino, habiendo podido ser otro, y, de este modo, tendrían que contar con él, anticiparlo, y prepararse emocionalmente para ello. La antigua historia bíblica también dice que, una vez que se les expulsó, al hombre y a la mujer, del Paraíso, las puertas del mismo se cerraron y bloquearon, y un ángel con una espada flamígera desenvainada estaba junto a la entrada, haciendo inútil cualquier intento de volver a entrar. La corrupción humana era ya completa. Ninguna vida escapaba al mal. Los humanos estarían por siempre, tras su nacimiento, en este estado de "caída". El hecho de que todos muriesen significaba que todos vivían "en el pecado" y eran por tanto culpables. No podían hacer nada para levantarse, excepto esperar pacientemente a que Dios viniese para rescatarlos.

Muchos siglos después de que se compusiera, Agustín de Hipona tomó esta historia antigua y no sólo la interpretó literalmente sino que construyó todo un sistema teológico, doctrinal y moral, en torno a ella. Esta teología pasó a situar a la historia de Jesús en un marco que todavía nos es familiar a la mayoría de nosotros. Este marco tenía varias partes. Se enraizaba en la perfección de la creación de Dios. Pero asumía que los humanos eran quienes habían destruido aquella perfección original por un acto de desobediencia. Aquel acto era el que había corrompido todo el proyecto. Era el "pecado original" el que, irreparablemente, lo manchaba todo en la vida pues aquel pecado se transmitía de generación en generación. Nadie podía escapar fuera de él. Nadie podía salvarse a sí mismo de él. Todo lo que uno podía hacer era esperar un rescate por parte de un salvador que viniera de Dios, alguien que no estuviera contaminado y que pudiera redimirnos de "nuestra caída".

Este anhelo de rescate fue la lente a través de la cual los cristianos occidentales, de origen gentil y contemporáneos de Agustín (es decir, cuyo origen no era judío), leyeron e interpretaron los sueños mesiánicos de las Escrituras hebreas. Cuando el cristianismo se convirtió en la religión establecida en el mundo gentil occidental, la historia del Cristo se insertó en el marco de aquella interpretación teológica de la condición humana. Jesús fue la "operación rescate" de Dios. Su muerte en la cruz fue el pago que "Dios" reclamaba, según aquella historia, por nuestros pecados y para consumir nuestra salvación. Así, en el cristianismo protestante acabamos por formular un mantra indiscutido que proclamaba que "Jesús murió por mis pecados" y, en el cristianismo católico romano, la Misa se convirtió en la repetición del momento sacrificial en el que Jesús pagó el precio de nuestra salvación.

Con el tiempo, los creyentes desarrollaron una creencia mágica del poder purificador de la sangre de Jesús derramada en la cruz. Los protestantes quisieron quedar limpios bañándose en la sangre de Jesús; y los católicos, lavarse interiormente bebiendo su sangre. Ésta fue la forma predominante en la que el cristianismo contó la historia de Jesús y todavía está profundamente arraigada en nuestra mente, en nuestros himnos, oraciones, liturgias y sermones. ¿Qué hay de erróneo en esta interpretación? ¡Todo! Incluye una mala antropología que no es verdad. ¿Podemos encontrar un nuevo modo

de narrar la historia de Jesús, que esté alejado de este esquema? Espero que sí porque, si no, el Cristianismo seguramente morirá. Daremos cuerpo a estas dos afirmaciones en las próximas entregas que aparezcan en de nuestros ordenadores.

-John Shelby Spong

(*) *N. del T.* En el texto de Spong, «los perros rabiosos y los ingleses». Es el título de una canción muy popular que habla en tono humorístico sobre la inconveniencia de salir a la calle a mediodía.

DECONSTRUIR EL RELATO DE LA CAÍDA

El modo en que los cristianos han contado la historia de Cristo, empezando con Agustín, en el siglo IV, y continuando con Anselmo en el XII, ha consistido en postular una creación original y perfecta de la cual la humanidad ha *caído*. Esa perfección original se corrompió y se perdió por un acto de desobediencia humana. Al menos, así se interpretó el relato bíblico del Jardín del Edén. Expulsados del paraíso por este acato de desobediencia, la única esperanza para los humanos era que Dios, de algún modo, viniese a rescatarnos de la caída, a salvarnos de este pecado original y a redimirnos de nuestra condena. Dados estos supuestos, no debería sorprender que se presentase a Jesús como la “operación especial de rescate” emprendida por de Dios. Su muerte en la cruz era el terrible precio que Dios tenía que pagar para salvarnos. Así, en la parte protestante del Cristianismo, aprendimos a decir cosas como “Jesús murió por mis pecados”, y en la parte Católica empezamos a referirnos a la Eucaristía como “el Sacrificio de la Misa”, lo que significa que la misa recreaba litúrgicamente aquel momento en que Jesús murió por nuestros pecados. La anterior columna terminaba con la pregunta: “¿qué hay de erróneo en estas ideas tan extendidas? Y mi respuesta fue: ¡todo! Hoy pretendo poner carne sobre el esqueleto de estas afirmaciones.

Es interesante señalar la negatividad que han mostrado las iglesias cristianas con respecto al trabajo de Charles Darwin. Se ha gastado una cantidad enorme de energías religiosas en intentos de neutralizar sus hallazgos durante el último siglo y medio, desde la publicación de *El origen de las especies por medio de la selección natural*, en 1859. Esta negatividad ha dado lugar a un fundamentalismo militante, llevó a juicio a John Scopes en Tennessee (*) y ha provocado intentos de promover, como alternativas, conceptos tan desacreditados como los de “ciencia de la creación” y “diseño inteligente”. Este fundamentalismo ha merecido la consideración de las instituciones, e incluso del Presidente número 43 de los Estados Unidos. Ha motivado que los políticos fueren en los distritos escolares una prudente edición de libros de texto para la escuela pública, a fin de permitir que las alternativas a la evolución parezcan creíbles. Uno no entiende esta clase de reacción emocional a menos que exista también un profundo sentimiento de amenaza. El trabajo de Darwin ha minado, sin duda, la seguridad que la religión tradicional busca proporcionar. Y hemos de preguntar: ¿cuál es la naturaleza de esa amenaza? Bueno, en su primera fase está claro que Darwin desafió a la lectura literalista de la Biblia, especialmente al relato bíblico de la creación, que sustentaba las afirmaciones de los fundamentalistas. Eso, sin embargo, no parece suficiente como para generar los niveles de hostilidad emocional hacia la evolución que las iglesias han mostrado a lo largo del último siglo. La verdad es que, desde el principio de la disputa, los fundamentalistas decidieron que cada día del relato de la creación podría haber sido un millón de años o más, lo cual bastaba para poner a salvo su literalismo bíblico (o eso creían ellos). Esta respuesta no satisfacía ningún criterio científico, pero reducía la amenaza y calmaba el temor. Como vamos a ver, la verdadera razón de esta hostilidad tenía que ser más profunda.

La implacable hostilidad de los cristianos tradicionales hacia Darwin se debe a que este científico destruye la forma en que se ha contado la historia de Jesús durante mucho tiempo. Si Darwin está en lo cierto (el mundo de la ciencia está abrumadoramente

convencido de que lo está, y sus ideas se han confirmado con el descubrimiento del ADN), entonces la forma que tradicionalmente han tenido los cristianos de contar la historia de Jesús se desvanece ante nuestros ojos. Permitidme que examine más detenidamente esta idea.

Basándose en una lectura literal de los primeros capítulos del Génesis, el relato tradicional comienza con la estampa de la creación perfecta, que era buena y estaba ya en su plenitud. Uno no puede pretender que la creación era ya perfecta a menos que el proceso estuviese concluido. Un universo aún en evolución no llevaría a afirmar que estaba acabado o completo. Pero esta idea es la que está en el corazón de las tesis de Darwin. Él dijo que nunca hubo una creación perfecta, acabada, sino que hemos estado evolucionando durante mucho tiempo. El mismo Darwin no supo exactamente durante cuánto tiempo había ocurrido esto, sólo sabía que aún estaba ocurriendo. En este momento, aún se están formando nuevas galaxias. Nosotros mismos, los humanos, somos parte de la vida, y hemos estado evolucionando desde que ésta comenzó hace unos 38.000 millones de años, cuando se inició el viaje en forma de células sencillas. Durante cientos de millones de años, la vida evolucionó, primero hacia la complejidad multicelular, luego hasta la división entre plantas y animales, ya con primitivas formas de conciencia entre éstos últimos; después comenzó el viaje de los seres vivos desde el mar hasta la tierra emergida, que tuvo lugar hace unos 600 millones de años; luego vino el predominio de los reptiles, representado por los dinosaurios; después vinieron los cambios climáticos que tuvieron lugar hace unos 65 millones de años y supusieron la extinción de los dinosaurios, lo que permitió el comienzo del predominio de los mamíferos; después, el viaje continuó hacia el desarrollo de formas más elevadas de conciencia y, finalmente, hacia el admirable salto de la conciencia a la auto-conciencia, que produjo la forma de vida que llamamos “humana”. Dependiendo de cómo definamos la vida humana, este último paso se dio en algún momento de los últimos 250.000 años. No hay absolutamente ninguna evidencia, en ningún lugar, de que con la vida humana se haya alcanzado el objetivo final de la evolución. El Homo sapiens lo cree así, pero supongo que, hace 65 millones de años, los dinosaurios también lo creerían. En lugar de esto, la evolución indica que la vida es un proceso en marcha, no un producto terminado. Ciertamente, hoy no tiene sentido afirmar que la vida humana comenzó con una perfección original. Veamos ahora lo que esta conclusión, hoy bien afianzada, puede significar para la forma tradicional de relatar la historia de Cristo.

Si no hubo una perfección original, no pudo haber caída de esa perfección al estado que llamamos “pecado original”. Así, la idea del pecado original es, en el mejor de los casos, mitología predarwiniana y, en el peor, un sinsentido postdarwiniano. Está claro que ya no es una forma viable de describir esa imperfección que observamos en la condición humana y que llamamos “el mal”. Para terminar de empeorar la cosas, si no hubo caída de la perfección al pecado, no había necesidad de un rescate divino, así que la interpretación de Jesús como salvador del pecado, redentor de los caídos o rescatador de los perdidos no es otra cosa que una construcción verbal inútil y, en consecuencia, las denominaciones “salvador”, “redentor” o “rescatador”, que aplicamos a Jesús, carecen de sentido. Si no hubo caída (ni siquiera metafóricamente) no puede haber restauración del estado anterior, para nada y para nadie puede restaurarse un estado que ni las personas ni las cosas han disfrutado antes. Así que

Darwin desafía el marco de referencia en el que los cristianos, durante siglos, han contado la historia de Jesús. Desafía ese marco y, finalmente, lo destruye. Y lo más trágico es que no conocemos otra forma de contar nuestra historia. Por lo que, si Darwin tiene razón, el cristianismo, tal como lo hemos entendido, está equivocado, y por tanto tiene los días contados. Es este un sistema teológico basado en una concepción antropológica ya abandonada, y la buena teología nunca puede construirse sobre una base semejante. ¡Esto significa que ninguna figura divina vino nunca de Dios a este mundo para ser el salvador de una humanidad caída! Aun así, esta teología ha configurado nuestra liturgia, nuestra interpretación de la Eucaristía, nuestros himnos, nuestras oraciones y nuestros sermones, por no hablar de la interpretación de Dios y de Jesús, que durante siglos se ha expresado en los credos. Cuando apreciamos la profundidad del desafío planteado por Darwin, quizá empezaremos a entender por qué los fundamentalistas se aferran tan apasionadamente a sus anticuadas ideas y por qué creen incluso que, para que estas ideas sobrevivan, el único camino es imponerlas a los demás. Esto también nos ayuda a entender por qué las estadísticas de adhesión de las iglesias más importantes están en caída libre. Saben estas iglesias que el antiguo literalismo ya no funciona, pero no saben cómo reemplazarlo, así que están a la deriva, sin un mensaje, y ya no pueden mantener la fidelidad de la gente a sus estructuras institucionales. Actualmente, distanciarse de la religión es relativamente fácil.

¿Significa eso que estamos asistiendo al fin del Cristianismo? Sospecho que sí, si por Cristianismo entendemos la forma tradicional de presentar el relato cristiano. La pregunta que tenemos que hacer –y es una pregunta radical, que muchos “mensajeros” nos plantean– es esta: ¿la única forma de contar la historia de Cristo es la forma tradicional?, ¿es el teísmo la única forma de hablar sobre Dios?, es decir: ¿sólo se puede definir a Dios como un ser sobrenatural que habita en algún lugar exterior a este mundo, un ser que puede irrumpir en el mundo (y de hecho lo hace) para venir en nuestra ayuda o para responder a nuestras oraciones? ¿La única forma de hablar de Cristo es considerarlo la encarnación de este Dios teísta, alguien que, como dice el himno Cristiano de Charles Wesley’s, fue un ser divino sólo que oculto tras la carne? El hecho es que sólo en el marco de estas categorías anacrónicas podemos hablar de estar “salvados”; sólo en ese marco la actual liturgia puede ser significativa; sólo en ese marco podemos hablar de alcanzar el perdón o incluso de la vida después de la muerte. Cuando desechamos la pieza central de este puzle tan cuidadosamente construido, ¿queda algo? ¿No se deshace todo el sistema religioso de los últimos 2000 años, quebrándose, como una delicada pieza de cristal, en un millón de fragmentos que no pueden volver a unirse? Ser capaz de “pensar diferente” sobre la fe cristiana, o “aceptar la incertidumbre” ante esta clase de desafío, no significa sólo picotear aquí y allá en las fronteras de nuestro sistema religioso; no significa simplemente maquillar el rostro del cadáver del pensamiento cristiano tradicional. “Pensar diferente” y “aceptar la incertidumbre” supone, más bien, una llamada a la revisión radical de nuestro relato de la fe. Requiere que encontremos una nueva puerta de entrada en ella. Supone estar dispuestos a renunciar a lo que sabíamos, para peregrinar a un lugar del que no se han trazado mapas de carreteras, y en el que no hay señales de tráfico. Tenemos la responsabilidad de echar andar, pues no tenemos más remedio que adentrarnos en la bruma del no-saber. Muchos ya no están dispuestos a asumir el riesgo de emprender este viaje. Son los nuevos fundamentalistas. Para ellos, esta transición es demasiado

dolorosa. Pero la alternativa no es sino una vida de decepción y vanas ilusiones. La honestidad teológica exige que admitamos que hemos llegado a un estado de bancarrota total de nuestros símbolos cristianos tradicionales. ¿Y qué hacemos ahora?

Primero debemos reconocer que la buena teología nunca puede construirse sobre la base de una mala antropología. Así que debemos empezar por entender qué significa ser "humano". Retomaremos este hilo y veremos dónde nos conduce cuando reanudemos esta serie.

- John Shelby Spong

(*) *N. del T.* John Scopes fue un profesor al que, en los años 20 del siglo pasado, se acusó de violar la ley del Estado de Tennessee que prohibía las enseñanzas que contradijesen el relato bíblico de la creación. El juicio alcanzó gran relevancia en los Estados Unidos, y se convirtió en un hito de la controversia entre evolucionismo y creacionismo.

¿QUÉ REALIDAD ES ÉSA QUE NUESTROS ANTEPASADOS LLAMARON «PECADO ORIGINAL»?

¿Qué significa ser “humano”? ¿Qué significa estar vivo? ¿Por qué estamos hechos como lo estamos? ¿Qué había -y qué hay- en la humanidad que llevó a nuestros antepasados a desarrollar una interpretación mitológica de nuestra condición, en la que ésta se presentaba como “caída” y contaminada con lo que llamaron “pecado original”? Me parece que responder a estas preguntas es el primer paso para la construcción de una nueva presentación de la historia de Jesucristo. Permitidme, pues, que profundice en cuestiones de antropología, que es el campo del que surgen estas preguntas.

Cuando preparaba mi libro de 2009, *Vida eterna: una nueva visión, más allá de la religión, más allá del teísmo, más allá del cielo y del infierno*, tomé una sencilla determinación. No indagaría en lo relativo a la vida después de la muerte. No me entrevistaría con personas que hubiesen hecho esa transición. No podía acceder al lugar en el que ahora están. Pero lo que sí podía hacer era estudiar la vida misma. Si tenía que decir algo sobre el mayor de los misterios, sería la vida *antes* de la muerte la que proporcionaría las pistas sobre la posibilidad de la vida *después* de la muerte. Así que me sumergí en el estudio de los seres vivos.

Mi mujer y yo nos fuimos a estudiar la vida en la selva amazónica, en Sudamérica. Allí vimos enredaderas, algunas tan finas como cordones de zapatos, otras tan gruesas como la pierna de un atleta, pero todas ellas aparentemente movidas por el impulso de sobrevivir. Buscaban los lugares más oscuros de la jungla, pues parecían sentir que en esas zonas más oscuras crecían los árboles más altos, y si se enredaban en esos árboles altos conseguirían acceso a los rayos del sol, que resultan vitales. Las enredaderas no son seres pensantes, y aun así les impulsa la búsqueda de supervivencia.

También vimos hormigueros y avisperos que parecían haber firmado un pacto de defensa mutua. Cada árbol con un hormiguero en la parte baja tenía un avispero en las ramas altas. La razón es que el principal enemigo de las avispas era otra variedad de hormigas llamadas “hormigas legionarias”, que pueden trepar por el árbol y devorar a las larvas de las avispas, con lo que destruían el futuro del avispero. Las avispas, armadas sólo con sus aguijones, estaban indefensas ante estas criaturas diminutas. Sin embargo, las hormigas legionarias no suben más allá del lugar en el que haya un hormiguero de hormigas comunes, así que, al situar su avispero por encima del hormiguero de hormigas comunes, las avispas se ponían a salvo y podían sobrevivir. En el otro lado de esta ecuación, el enemigo natural de las hormigas es el oso hormiguero, que se encarama al árbol y devora a todas las hormigas del hormiguero de una sentada. Pero los osos hormigueros son blancos fáciles para los aguijones de las avispas: son grandes, visibles y de movimientos lentos. Así que las avispas ahuyentan a los osos hormigueros y protegen a las hormigas comunes, y éstas proporcionan a las avispas una línea de defensa contra las hormigas legionarias. Los intereses de ambas clases de insectos en la lucha por sobrevivir confluían pues. Viendo funcionar este

pacto de defensa mutua, uno podía incluso imaginar que el mismísimo Henry Kissinger había ido a la selva para negociar el arreglo!

En otra parte de la selva, encontramos periquitos a millares, puede que por decenas de miles. Los periquitos viven de las frutas de la selva, pero los nutrientes de la fruta están sobre todo en las semillas, que son tóxicas para estos pájaros. Así que si comen la cantidad que necesitan para vivir, mueren intoxicados. La selva, sin embargo, les proporcionaba una técnica de supervivencia. En ella hay lugares llamados “clay licks” cuyo suelo contiene un gran suministro de anti-toxinas. Cada día, nubes de periquitos descienden a los “clay licks” hasta que todos han recibido suficientes anti-toxinas del suelo para poder comer las semillas tóxicas de las frutas del bosque. La naturaleza, al servicio de la vida, ha proporcionado a los periquitos un alka-seltzer natural para fortalecerlos antes de darse su banquete de fruta. Este impulso de sobrevivir está en todo ser vivo.

Fuimos a las islas Galápagos, siguiendo los pasos de Charles Darwin. Allí descubrimos que hace mucho, los piratas, al ocultarse en aquellas islas a la espera de su siguiente objetivo, habían traído cabras para poder tener carne fresca mientras estaban allí. Las galápagos no tienen suficiente agua potable para que en ellas vivan mamíferos. Los únicos mamíferos de aquellas islas son leones marinos, emparentados con sus primos del Pacífico (que viven cerca de California), y murciélagos capaces de recorrer considerables distancias para disponer siempre de agua dulce. Estas cabras, sin embargo, se adaptaron gradualmente al agua salada disponible en las Galápagos, a fin de sobrevivir. Como sobrevivieron, amenazaron con destruir el equilibrio ecológico de aquellas islas, ya que allí no tenían depredadores. La vida está poderosamente impulsada por la necesidad de sobrevivir.

Fuimos al norte de Queensland, en Australia, cerca de la Gran Barrera de Coral. Allí, en un viaje en barca por un río con mareas, cerca de la ciudad de Cairns, encontramos algo que la gente de allí llamaba “hoja del sacrificio”, que era de un árbol llamado mangrove. A lo largo de las orillas de este río había bosques de este árbol, una planta de agua dulce con hojas de color verde oscuro y con manchas. En la cuenca de este río, sin embargo, vivían en un lugar en el que las mareas del océano traían grandes cantidades de sal con el agua. Para sobrevivir en este entorno, estos árboles tenían que hacer algo con aquella sal. E hicieron dos cosas. Primero, desarrollaron un enorme sistema de raíces con tentáculos vellosos que se extienden en todas las direcciones, las cuales hacían de filtros para la sal. A pesar de esto, los árboles seguían recibiendo demasiada sal para vivir, por lo que necesitaban hacer algo más si querían sobrevivir. Así, en segundo lugar, el mangrove desarrolló un sistema que dirige la sal que recibe a determinadas hojas. Estas hojas primero absorben la sal, después, se vuelven de color naranja y finalmente caen. Se llaman “hojas sacrificadas”. Estas hojas mueren para que el árbol pueda vivir. La supervivencia empuja a todos los seres vivos.

Fuimos al parque Kruger, en Sudáfrica, la reserva natural de caza más grande del mundo. Allí pudimos ver, a muy corta distancia, las técnicas de supervivencia de los animales superiores, todos ellos con el síndrome de: “pelea o huye”. Cuando aparecía un depredador, las manadas huían, todos a una, para sobrevivir. Cuando un individuo se separaba de la manada y el depredador lo perseguía sólo a él, huía hasta que no podía correr más. Entonces, se volvía y se encaraba con su enemigo, en una última y

desesperada lucha por sobrevivir. Ninguna criatura sacrifica su vida sin luchar. El suicidio no es una opción en el mundo animal no humano. Incluso descubrimos que en las manadas de impalas o de gacelas, de las que los grandes felinos de la jungla obtenían cada día su comida, el grupo tendía a organizarse para que los miembros más viejos y menos fértiles ocuparan los lugares más expuestos, en el exterior de la manada. Era una suerte de “tribunal de la muerte” natural, aunque no creo que nadie le hablase de esto a Sarah Palin (*).

Mirásemos donde mirásemos, encontrábamos que la vida de los insectos, las plantas o los animales estaba dirigida, incluso motivada, por el impulso y el deseo de sobrevivir. La esencia de la vida consiste en sobrevivir. Dado que los seres humanos somos parte del mundo animal, no debería sorprendernos que también nosotros seamos criaturas orientadas a la supervivencia. Hay, sin embargo, una importante diferencia en el caso de los humanos. Somos autoconscientes y, por tanto, capaces de planificar racionalmente nuestra propia supervivencia. No sólo nos adaptamos a un entorno, como una enredadera que no es pensante o como el árbol mangrove. Ni siquiera nos adaptamos por un instinto natural, como los animales que sobreviven y prosperan en la jungla. Más bien, ponemos el instinto natural de supervivencia en el centro de nuestra vida consciente e inteligente. En nuestras vidas, nuestra propia supervivencia es el más alto valor. Siendo esto así, lo vemos todo (incluidas las otras personas) desde un determinado punto de vista: ¿cómo afectará a mi supervivencia? Estamos, pues, biológicamente sujetos a ser criaturas egocéntricas. Nuestro egocentrismo no es el resultado de algún tipo de caída con respecto a una perfección primera, está biológicamente presente en nosotros, lo llevamos en el mismísimo ADN. En nuestra evolución, por el hecho de compartir esta condición biológica, adquirimos la competitividad en la lucha por la supremacía. Éste es el comportamiento que nuestros antepasados religiosos observaron y denominaron “pecado original”, definiéndolo como una predisposición hacia lo que ellos consideraban malo.

De nuestro instinto de supervivencia surge el mal. Por eso tememos y odiamos a los que son diferentes. Por eso somos tribales, racistas, homófobos o xenófobos. Nos relacionamos con las cosas que no entendemos como si amenazasen nuestra supervivencia. Mataremos cuando creamos que nuestra vida está en peligro; derribaremos a otros para mantenernos nosotros, para aumentar nuestras posibilidades de sobrevivir. Así es la naturaleza humana. Como todos los seres vivos, somos criaturas orientadas a la supervivencia pero, como somos autoconscientes y capaces de pensar racionalmente nuestro propio destino, el instinto de supervivencia es mucho más fuerte y cala mucho más hondo en nosotros que en cualquier otra criatura viviente.

Así que si esto es lo que una vez se llamó “pecado” o “pecado original”. Entonces, ¿qué pensar de la salvación, si es salvación de este “pecado”? ¿Puede una divinidad invasiva salvarnos de esta realidad? ¿Se nos puede liberar de un elemento esencial de nuestra biología? ¿Podemos evolucionar más allá de nuestra mentalidad de supervivientes? ¿Qué tiene que ofrecer la figura del Jesucristo ante esta interpretación de la vida humana? Intentaremos responder a estas preguntas conforme vayamos desarrollando esta serie.

-John Shelby Spong

(*) *N. del T.* “Death panel”, que traducimos aquí como “tribunal de la muerte”, es un término que acuñó la que fuera gobernadora republicana de Alaska y candidata a la vicepresidencia, Sarah Palin. Con este término, ya desacreditado, se refería al peligro de que, con ocasión de algunos aspectos de la política sanitaria de Barak Obama, hubiese “burócratas” que decidiesen si los americanos merecían o no atención médica.

JESUCRISTO NO ES NUESTRO SALVADOR TRAS LA «CAÍDA»

En mi estudio de los orígenes de la vida y de su evolución, he llegado a convencerme de que tenemos que abandonar la concepción tradicional que está implicada en la idea del “pecado original”. Era una interpretación teológica equivocada, basada en la asunción de la idea de que la vida humana empezó siendo perfecta pero nuestra desobediencia destruyó esa perfección, lo cual nos separó de Dios. Este fue nuestro “pecado original”, y ningún ser humano escapa a sus efectos. A la luz de lo que sabemos sobre el origen de la vida, el pecado original se ha convertido en una idea pintoresca, que además está en quiebra y, finalmente, resulta nociva y destructiva para nuestra humanidad. El cristianismo del futuro debe tirar por la borda esta idea anacrónica si pretende vivir y participar del mundo que está surgiendo en el siglo XXI.

Hacer esta transición no es fácil, ni para la Iglesia ni para los cristianos individuales. El “pecado original” ha arraigado tan profundamente en el corazón de la definición que el Cristianismo hace de sí mismo que, para mucha gente, abandonar esta idea parece ser equivalente a abandonar el Cristianismo mismo. Por tanto, los líderes cristianos tienen ante sí la tarea ineludible de desarrollar una nueva interpretación del cristianismo que pueda proporcionar una alternativa a la anterior. La alternativa tendrá que ser mucho más radical y mucho más amplia de lo que mucha gente puede ahora siquiera imaginar. También tendrá que ser positiva y tener en cuenta lo que sabemos sobre los orígenes de la vida.

Un aspecto de este cristianismo alternativo será el reconocimiento de que la palabra “salvador” ya no es un título válido para referirnos a Jesús. Pensemos en lo que este título supone. Uno sólo puede ser el “salvador” si hay algo o alguien que necesita salvación. Uno no puede ver a Jesús como el “salvador” a menos que crea que ha *caído* de una perfección original al fango del “pecado original”. Dado que este no es el modo en que actualmente se entiende la condición humana, ¿qué contenido le queda al título de “salvador”? ¿A qué se refieren los cristianos evangélicos cuando preguntan si uno “ha aceptado a Jesús como su salvador personal?” ¿Qué significan el mantra protestante “Jesús murió para salvarme de mis pecados”, o el mantra católico que describe la Eucaristía como el “el sacrificio de la misa”, es decir, como una recreación litúrgica de la cruz en la que Jesús murió por nuestros pecados?

El título de “salvador” está tan ampliamente incorporado al relato cristiano que en la mayoría de las liturgias es la forma más importante de describir a Jesús. Variantes del término “salvador” son “redentor” y “rescatador”. Los cristianos llamamos incluso a algunos de nuestros templos “Iglesia del redentor”. Hablamos de “redención en Jesucristo”. “Redimir” significa devolver su pleno valor a algo o a alguien que ha visto comprometido dicho valor, o recomponer lo que se ha roto. Uno “redime” sus cosas de valor en la casa de empeños pagando un precio.

“Rescatador” es la palabra que subyace a la letra de muchos himnos protestantes, como “Lánzame un cabo para que me salve”, “El amor me levantó” (cuando había caído en lo profundo del pecado) y algunos otros. De muchas maneras se nos dice que el acto

por el que Jesús nos salva tiene que ver con su muerte y con el hecho de derramar su sangre en la cruz. Un tanto gore (*) son las imágenes que sugieren algunos textos que entonamos, como “Lavados en la sangre”, “Salvados por la sangre”, y “Hay una fuente llena de sangre”. Todos ellos implican que estamos “sucios”, que somos pecadores y que la sangre de Jesús tiene poder purificador. Para muchas personas, no hay otra forma de entender a Jesús y a la cruz. Por eso debería sorprendernos descubrir que Pablo, el primer escritor que aportó materiales para lo que luego sería el Nuevo Testamento, nunca usó la palabra “salvador” para describir a Jesús. Pablo escribió entre los años 51 y 64 y, si es representativo de lo que se pensaba sobre Jesús en aquellos años, antes de que se escribiese cualquier evangelio, lo que nos sugiere es que la mentalidad que concibe a Jesús principalmente como “salvador” no se daba entre sus seguidores durante los primeros años de la historia cristiana.

Ni Marcos, que escribió el primer evangelio, a comienzos de los años 70 del siglo I, ni Mateo, que escribió el segundo a mediados de los 80, usaron el título “salvador”. En resumen: a comienzos de los años 80, “salvador” no era aún el título preferido para referirse a Jesús. La palabra “salvador” hace su primera aparición en los escritos cristianos en el Evangelio de Lucas, una obra escrita entre el final de los años 80 y los primeros años 90 del siglo I, en algún momento entre los años 88 y 93. Lucas utiliza la palabra “salvador” dos veces. La primera, en el canto que llamamos “Magnificat”, puesto en boca de María, que dice: “Se alegra mi espíritu en Dios, mi salvador”. Notemos, sin embargo, que el primer uso de la palabra “salvador” en el Nuevo Testamento ¡no se refiere a Jesús, sino a Dios! La segunda vez que Lucas usa la palabra “salvador” sí la aplica a Jesús. Está en el anuncio del ángel, en el relato del nacimiento de Jesús: “Hoy, en la ciudad de David, os ha nacido un salvador, el Cristo, el Señor” (Lucas 2:11). Aparte de estos dos versículos, el único uso en los evangelios de la palabra “salvador” como nombre para referirse a Jesús está en Juan, en el relato de la samaritana junto al pozo, la cual –se nos dice– después de conversar con Jesús, volvió a su aldea, contó lo que le había pasado y sus vecinos creyeron que “este es el salvador del mundo” (Juan 4:42).

Tal como la usan estos dos evangelios, la palabra “salvador” podría traducirse mejor como “Mesías”, pues ambos hacen referencia a la función mesiánica de acercar el “Reino de Dios” a la Tierra, con lo que el pueblo judío sería rescatado de los peligros de la historia, es decir, la esclavitud, las derrotas, el exilio y la opresión. En las Escrituras hebreas, pedir a Dios la salvación significaba pedirle que salvase al pueblo judío del acoso de sus enemigos, de un desastre natural o de un drama personal. Nunca hacía referencia a la salvación del pecado o de la caída de una perfección original.

No encontramos la palabra “salvador” aplicada con regularidad a Jesús hasta las Epístolas Pastorales (Primera y Segunda a Timoteo, y Carta a Tito) y las Generales (**) (es decir, Primera y Segunda de Pedro, las tres de Juan y la de Judas), todas ellas escritas aproximadamente entre el año 90 y el 135 de la Era Común. Estos datos bíblicos hacen que me pregunte cómo ha llegado a ser el de “salvador” el título por el que más se conoce hoy a Jesús. Porque está claro que no fue así como los discípulos, originariamente, pensaron en él.

La idea de una condición humana estropeada, caída y necesitada de un “salvador” sólo tuvo que ver con Jesús a partir del siglo IV. Ésta fue, en mi opinión, la contribución de un hombre llamado Agustín, Obispo de Hipona, ciudad del norte de África. Sus escritos moldearon el pensamiento cristiano durante mil años, más o menos. Y su visión de los orígenes de la vida humana y del pecado aún está presente en el mensaje cristiano de hoy.

Agustín fundió las dos historias de la creación que hay en el libro del Génesis en un único relato, a fin de establecer los antecedentes de la historia de Cristo. Del primer relato (Gn 1:1-2:3) tomó la idea de una perfección original del mundo y todo lo que contiene. El relato dice que Dios creó el mundo en seis días y, cuando terminó, contempló todo lo que había hecho y dijo no sólo que era bueno sino que estaba completo. Según este relato, la vida humana participaba de esta perfección pues el hombre y la mujer eran “imagen de Dios”. Del segundo relato de la creación (Gn. 2:4-3:24), Agustín tomó su interpretación de la rebelión humana, la desobediencia y la caída en el pecado. Eva, tentada por la serpiente, comió el “fruto prohibido”, lo ofreció también a Adán para que lo comiese y, entonces, “sus ojos se abrieron”. La creación de Dios se arruinó por este acto de desobediencia. Según el relato primitivo, el pecado de Adán y Eva provocó la desaparición de la familiaridad original de la presencia de Dios en el Jardín del Edén. Causó el dolor y la angustia humana, desde el dolor de la mujer en el parto hasta la obligación del hombre de extraer a la tierra el sustento diario. Y el supremo castigo, por este acto de desobediencia, fue la muerte. El hecho de que todos tuviesen que morir significaba dos cosas para Agustín. Primero, que todos participamos de la caída; segundo, que el pecado tenía carácter universal y original. Era imposible escapar de él. Era parte de la esencia de la condición humana en la que nacemos. Necesitábamos que se nos salvase, que se nos redimiese, que se nos rescatase de él. Tal era la condición humana. Para liberar del pecado al mundo, el “salvador” no podía ser del mundo; lo que, por supuesto, significaba que era Dios, que vivía por encima del cielo, el que tenía que enviar al salvador. Con el tiempo, se hizo cada vez más claro además que el salvador tenía que ser, en algún sentido especial, de la misma naturaleza que Dios.

Éste se convirtió en el marco de referencia de Agustín, a partir del cual él contó la historia de Jesús. El término “Mesías” ya no aludía a aquél que traería el Reino de Dios a la tierra, sino a aquél que salvaría a los humanos de la caída y del poder del pecado original. Éste es el contexto en el que, tradicionalmente, se ha contado la historia de Jesús. Obviamente, el relato tradicional depende de la interpretación del origen de la condición humana en términos de *caída*.

Tú y yo, sin embargo, vivimos en un mundo post-darwiniano en el que este relato carece de sentido. No hubo una perfección original de la que se pudiese caer. Lo que tuvo lugar fue, más bien, el surgimiento de la vida a partir de un proceso evolutivo en el que la supervivencia se convirtió en el principio motor y en el valor supremo. Nuestros antepasados interpretaron este impulso básico y universal, presente en todos los seres vivos pero se hace consciente en los humanos, como la manifestación de un egocentrismo que, según ellos, era el resultado de la caída. Así, se contemplaba el egocentrismo de forma moralista, cuando se debería haber interpretado

biológicamente. Nuestro egocentrismo, que responde al instinto de supervivencia, no es pecaminoso, está en el ADN de la vida misma.

Por tanto, ser salvado no significa que alguien tiene que pagar el precio por nuestra maldad para satisfacer así a un Dios justiciero, restaurar la vida humana y devolverle un estatus que en realidad nunca tuvo. No puede significar que “Jesús murió por mis pecados”. No puede significar que el bautismo es el acto litúrgico de lavar la mancha de la caída. No puede significar que la Eucaristía es la recreación litúrgica de una operación de rescate divina, consumada en la cruz. Cuando uno desecha este punto central del relato cristiano, se derrumba toda la superestructura de la doctrina, los dogmas, los credos y la liturgia. Entonces es cuando descubrimos que debemos “pensar diferente” y “asumir la inseguridad”. El futuro de la iglesia cristiana depende de que hagamos esto, precisamente. Desarrollaremos estos temas conforme sigamos avanzando en esta serie.

– John Shelby Spong

(*) *N. del T.* Aunque “gore” es un término adoptado ya por muchos, quizá sea bueno precisar que “gore” es un tipo de cine de terror muy visual, que se centra en la violencia sobre el cuerpo humano, con constante uso de efectos especiales para mostrar sangre en abundancia, terribles heridas, mutilaciones, etc.

(**) *N. del T.* Muchos denominan epístolas “católicas” al grupo de escritos que coincide con el que Spong llama epístolas “generales”. La denominación de “católicas” es anterior a los grandes cismas de la historia de la Iglesia, por lo que no equivale al término con el que el cristianismo «romano» se designa a sí mismo. En el contexto del N. T., “católicas” significa, en efecto, “para las iglesias en general”, no para una en particular (como la de Corinto, la de Éfeso, la de Roma, etcétera).

UN SONDEO PRELIMINAR SOBRE LOS MILAGROS ATRIBUIDOS A JESÚS

Deconstruir es siempre lo más fácil. Sin embargo, lo realmente importante es reconstruir. Nunca basta decir qué o quién *no es* Cristo; hay que decir qué o quién *es* él. Pero la tarea se complica por el hecho de que la historia de Jesús, tal como se narra en los evangelios, se ha leído literalmente durante tanto tiempo que resulta bastante difícil romper con este literalismo de cara a plantear nuevas posibilidades. Esto parece especialmente cierto cuando constatamos que la vieja mentalidad, sin importar lo anticuada que sea o lo carente de sentido que haya llegado a ser, se todavía se afirma, sin embargo, en los himnos que cantamos, en las plegarias de nuestras liturgias y en los sermones que escuchamos en la iglesia cada domingo. Todas estas acciones asumen un marco de referencia pre-moderno que los hombres y las mujeres bien informados de hoy día simplemente no pueden ya compartir. Así que tengo que abordar esta tarea poco a poco, semana a semana, a fin de poner las bases para un enfoque radicalmente diferente. No existe un toque mágico, una solución sencilla y eficaz que nos permita crear, de repente, este nuevo punto de vista. Por eso empiezo hoy una sección dentro de esta serie que se fijará en los milagros que se relatan en los evangelios. ¿Ocurrieron realmente estos milagros? Si así fue, ¿siguen ocurriendo hoy? Si los hubo una vez pero luego ya no, ¿por qué dejaron de producirse? Como alguien trató de explicar, “Quizá la época de los milagros ya pasó”; a lo que debo responder: quizá nunca hubo una “época de los milagros” y las cosas que una vez llamamos “milagros” se puedan interpretar ahora de un modo muy distinto. Estas son las posibilidades.

Comienzo esta sección con un sondeo entre mis lectores, sobre el grado de realidad que otorgan a los milagros consignados en el Nuevo Testamento. Os pido que os hagáis un test a vosotros mismos, a fin de descubrir si realmente creéis o no que los milagros ocurrieron o pudieron ocurrir. Éstas son las preguntas:

1. ¿Puede realmente una estrella moverse en el cielo tan despacio que unos sabios puedan seguirla?
2. ¿Puede esa estrella detenerse, primero sobre el palacio del rey Herodes para que los sabios obtengan más indicaciones y luego sobre la casa de Belén en la que está Jesús recién nacido, con su madre?
3. ¿Puede una virgen concebir?
4. ¿Hay realmente ángeles que pueden aparecer en el cielo nocturno para cantar (probablemente en arameo, la única lengua que los pastores entendían) acerca del nacimiento de Jesús? ¿Realmente pudieron estos ángeles enviar a los pastores en busca de este niño, dándoles sólo dos pistas: que estaría envuelto en pañales y acostado en un pesebre?
5. ¿Crees que, literalmente, alguien puede caminar sobre el agua?
6. ¿Crees que alguien puede alimentar a una multitud de 5000 hombres, más mujeres y niños, con cinco panes y dos peces?

7. ¿Puede alguien maldecir una higuera y hacer que se marchite desde la raíz y que se muera?
8. ¿Puede alguien calmar una tempestad hablándole y ordenándole que detenga su furia?
9. ¿Puede alguien resucitar de la muerte a un hombre llamado Lázaro que lleva cuatro días muerto y enterrado?
10. ¿Puede conseguirse que un ciego vea imponiéndole las manos y untándole barro en los ojos? ¿Por qué, en un episodio del evangelio, este procedimiento no funciona hasta la segunda aplicación? ¿Es más difícil devolverle la vista a un ciego si su ceguera es de nacimiento?
11. ¿Pueden curarse los enfermos mentales, o los que tienen epilepsia, expulsando a los demonios que les hacen ser distintos de la gente “normal”?
12. ¿Puede un mudo volver a poder oír y hablar si lo único que hace el sanador es conseguir que Satán deje de tenerle sujeta la lengua?
13. ¿Puede una mano atrofiada recobrar la plena operatividad o un hombre lisiado durante treinta y ocho años volver a andar sólo por la orden que otro le da?
14. ¿Puede el agua convertirse en vino para que en una boda no pare la fiesta? ¿Por qué, en aquella ocasión, fue necesario crear casi seiscientos litros de vino, tal como afirma el evangelio de Juan?

Todas estas preguntas surgen a partir de relatos que están recogidos en los evangelios y que todos ellos se atribuyen a Jesús. ¿Alguno de estos hechos ocurrió realmente? Si estás convencido de que todos ellos ocurrieron realmente, ¿puedes explicar cómo se realizaron tales hazañas? Si no ocurrieron así, literalmente, ¿cómo afecta esto a nuestra comprensión de Jesús? La idea de Dios como una fuerza sobrenatural e invasiva, ¿es necesaria para que el relato cristiano perviva y sea cierto?

El Cristianismo, ¿realmente nace o muere, como muchos afirman, en el acontecimiento único, supremo y sobrenatural que todos los evangelios recogen como el clímax de sus respectivos relatos, a saber, que un hombre muerto desde el viernes por la tarde vuelve a la vida física el domingo por la mañana de un modo tal que podía salir caminando de su sepulcro e invitar a sus seguidores a tocar su carne e incluso meter los dedos en su heridas?

Muchos no pueden imaginar la supervivencia del Cristianismo si estas cosas no son literalmente verdaderas. Muchos otros no pueden imaginar que ninguna de estas cosas haya podido ser, alguna vez, literalmente verdadera. Éste es el dilema al que hoy se enfrenta el Cristianismo. Hay creyentes que se vuelven cada vez más literalistas y fundamentalistas mientras que otros no pueden creer y de hecho no creen ninguna de estas cosas. Estos últimos no pueden encontrar su lugar en la vida de la iglesia, y no tienen deseo alguno de seguir formando parte de una comunidad celebrante que pretende que estas cosas sucedieron realmente. Por tanto, ¿cómo podemos entender los milagros?, ¿cómo podemos entender el papel que jugaban en el relato original de la historia cristiana? Responder a estas preguntas será nuestra tarea durante las próximas semanas.

Pero antes, algunas consideraciones bíblicas. El Nuevo Testamento no es unánime en la información relativa a la mayoría de estos milagros. Por ejemplo: sólo hay dos hechos milagrosos que se recojan en todos los evangelios: la resurrección de Jesús y la multiplicación de los panes y los peces para alimentar a la multitud. Pero cuando uno se fija en los textos de cada uno de los evangelios sobre ambos hechos, los detalles varían considerablemente.

En lo que respecta a la resurrección, Marcos, el primer evangelio que se escribió, habla de un mensajero que da indicaciones a las mujeres junto al sepulcro para que digan a los discípulos que encontrarán a Cristo resucitado en Galilea. Ninguna de las mujeres ve a Jesús, y no se informa luego sobre ningún encuentro con los discípulos en Galilea. Así que, en Marcos, nadie ve a Jesucristo resucitado. En Mateo se dice que las mujeres vieron a Cristo resucitado en el huerto, en la mañana de Pascua, y que los discípulos, o al menos once de ellos, lo vieron en la cima de un monte, en Galilea. En Lucas, las mujeres no lo ven junto al sepulcro la mañana de la Pascua, ni nunca ningún discípulo lo ve en Galilea. Lucas dice que dos discípulos, que no son de los doce, lo ven en el camino de Emaús, pero luego desaparece de delante de ellos. Más tarde, los doce lo ven, pero sólo en Jerusalén. Y, cuando pasamos a Juan, leemos que sólo María Magdalena ve a Jesús resucitado en la mañana del día de Pascua; después, los discípulos, excepto Judas y Tomás, lo ven en el cenáculo donde se escondían en Jerusalén, a la hora de la cena. En ambos casos, el evangelio de Juan nos dice que los discípulos conversan con Jesús. Una semana después –escribe Juan después– los discípulos lo ven otra vez y Tomás está con ellos. Por último, meses más tarde, dice Juan que siete de los discípulos lo ven en Galilea, pero no en lo alto de un monte, como afirma Mateo, sino junto al mar. Por consiguiente, los relatos de las apariciones no son consistentes en sus detalles.

En cuanto a los relatos de la multiplicación milagrosa de la comida para la multitud, Marcos y Mateo nos ofrecen dos versiones cada uno. En la primera hay cinco mil personas que comen con cinco panes y dos peces, y en la segunda hay cuatro mil que comen con siete panes y unos pocos peces. Cada una de estas dos comidas milagrosas tiene lugar en una orilla distinta del lago Tiberíades. En Lucas y en Juan hay tan sólo una comida. Así que tampoco hay unanimidad en los evangelios sobre este episodio. Pero, para complicar las cosas aún más, añadamos que Lucas es el único evangelio en el que Jesús resucita al hijo único de una viuda. Y Juan es el único que presenta a Jesús convirtiendo el agua en vino. Por tanto, el testimonio de los evangelios sobre la realidad de los milagros es mucho más confuso y ambivalente de lo que la mayoría de los cristianos piensan. Literalmente leídos, los testimonios evangélicos afirman más de lo que la mayoría de los cristianos puede creer una vez que se les ofrece una explicación detallada.

Añadamos a este análisis el hecho de que, a tenor de lo que podemos saber con certeza, ningún milagro se asoció a Jesús antes de los años 70 del siglo I, cuando, al comienzo de esta década, se escribió el evangelio de Marcos. Pablo, que escribió entre el año 51 y el 64, no relaciona a Jesús con ningún milagro y la resurrección fue una acción de Dios hacia él. El documento Q y el Evangelio de Tomás, que algunos expertos –aunque no todos– creen que podrían ser las fuentes previas para Marcos, no mencionan ningún milagro que tenga que ver con Jesús. El nacimiento virginal no se incorpora a la

tradición cristiana hasta los años 80 del siglo I, unos 50 o 60 años después de la muerte de Jesús. La interpretación de la resurrección como hecho físico, con presencia del cuerpo de Jesús, no entra en la tradición hasta los años 90-100, unos 60 o 70 años después de la crucifixión. Estos son los datos objetivos sobre los milagros del Nuevo Testamento. No es, en absoluto, el cuadro estable que los creyentes afirman y que los escépticos rechazan. Tampoco es una cuestión fácil de estudiar. Pero lo dicho es suficiente para que nos concienciamos y nos planteemos la cuestión, para hacer que esté viva en nuestra mente y en nuestra imaginación, y para estimular nuestro interés. También espero que sea suficiente para que volváis a esta columna en próximas semanas, cuando empecemos a poner orden en este material. Así que, permaneced atentos. Nos vemos en el mismo sitio y a la misma hora!

- John Shelby Spong

¿MILAGROS O SEÑALES?

La semana pasada empezábamos a analizar los milagros atribuidos a Jesús en los evangelios. La mayoría de estos relatos son familiares para quienes hemos crecido inmersos en la fe cristiana. Cuando yo era un niño y crecía en Carolina del Norte, me enseñaron que los milagros eran la manifestación y la prueba de la divinidad de Jesús. Me dijeron que Jesús podía hacer aquellas cosas sobrenaturales porque él y Dios eran lo mismo. Esta concepción de los milagros era una conclusión reconfortante pero premoderna, mal informada y destinada a no resistir el paso del tiempo; era, en suma una muestra del nivel que entonces tenían nuestros conocimientos sobre la Biblia y sobre el funcionamiento del mundo.

La primera grieta en esta armadura religiosa se abrió cuando descubrí que había otras historias de milagros en la Biblia, relacionadas con otras personas aparte de Jesús. Si uno tenía que ser Dios para hacer milagros, me parecía que sólo Jesús tenía que poder hacerlos. Pero descubrí que hay milagros en tres ciclos distintos de narraciones bíblicas, y sólo uno de ellos se relaciona con Jesús. Primero, están los milagros asociados a Moisés, el fundador de la religión judía. Y el poder de Moisés había sido tal que los milagros parecían seguir obrándose en torno a su sucesor, alguien llamado Josué. En segundo lugar, había milagros asociados a Elías, a quien se consideraba el fundador de la tradición profética. El poder de Elías, como el de Moisés, fue tan grande que su sucesor, un hombre llamado Eliseo, siguió obrando milagros. Sólo en tercer lugar venían los milagros vinculados a Jesús en los evangelios. Sin embargo, también el poder de Jesús fue tan grande que hubo milagros en torno a aquellos a los que se les consideró sucesores suyos, es decir, los apóstoles. Los milagros de los apóstoles se narraban en el libro de los Hechos. Así pues, el patrón de los tres ciclos era bastante parecido y ello fue mi primera sorpresa.

Una vez que hube detectado esta semejanza entre los relatos de milagros en la Biblia, examiné cada uno de los ciclos, ávido de comprobar si podía descubrir más semejanzas. Lo primero que advertí fue que, antes de Jesús, la capacidad de obrar milagros no era la consecuencia de afirmar la divinidad del personaje. La idea común era que los hacedores de milagros estaban tan cerca de Dios que el poder divino podía actuar a través de ellos como si de unos recipientes privilegiados suyos se tratase. Sin embargo, nadie considera divino al recipiente.

En el primer ciclo de relatos, el de Moisés-Josué, encontré que los milagros que se decía que habían obrado eran de dos tipos. Había un tipo de milagros que estaban rodeados de un halo de magia. Son historias de milagros rara vez citadas, mencionadas o predicadas en las iglesias, ni siquiera por los fundamentalistas. Hay casi una incomodidad asociada al hecho de encontrarlos en la Biblia. Estos signos mágicos consistían en poderes especiales que Dios supuestamente había dado a Moisés, a fin de utilizarlos en la negociación de la liberación del pueblo hebreo, esclavo en Egipto. Uno de esos poderes era la capacidad de arrojar su vara al suelo y que ésta se convirtiese en una serpiente. Si las negociaciones con el Faraón no iban bien, Moisés debía recurrir a este milagro. Era un truco bastante espectacular, pero al Faraón no le impresionó. Llamó a los magos de la corte y éstos hicieron la misma magia. Arrojaron sus bastones

al suelo y también se convirtieron en serpientes. Un milagro que puede obrar tu oponente no es muy efectivo en una negociación. El relato –y el poder de Dios– quedaba a salvo cuando léiamos después que la serpiente de Moisés se comía a las serpientes de los magos egipcios. No es de extrañar que semejante cuento no se mencione e incluso se olvide que está en la Biblia. Pero el hecho es que está ahí, lo podéis leer en el capítulo 4 del Éxodo.

El segundo de los signos milagrosos al que supuestamente podía recurrir Moisés en sus negociaciones consistía en meter la mano en su pecho, como Napoleón, y sacarla después y mostrarla llena de lepra. Cuando aquellos a los que había que impresionar estuviesen ya suficientemente horrorizados, Moisés podía volver a meter la mano en su pecho y quedar ésta limpia y sana de nuevo. Por si estos dos trucos no bastaban para convencer al Faraón de la autoridad de Dios y, por tanto, de la necesidad de liberar a los esclavos hebreos, a Moisés se le dio el poder de producir un tercer signo milagroso: tomar un poco de agua del Nilo, derramarla sobre el suelo y mostrar cómo se convertía en sangre ante los ojos de los anfitriones. Y aún nos cuenta la Biblia que, si todos estos milagros no conseguían asegurar la liberación del pueblo elegido de la opresión del Faraón, entonces, Moisés y Yahvé pasarían a los milagros naturales de gran escala.

La historia de las plagas que cayeron sobre Egipto y que recoge el libro del Éxodo son los grandes acontecimientos milagrosos que digo. Descubrimos entonces que las aguas del Nilo se convirtieron en sangre, de modo que no se podían beber. Como esto no consiguiera la libertad del pueblo elegido, una enorme cantidad de ranas invadieron el país y lo cubrieron todo, desde las alcobas de los egipcios hasta sus cocinas. Como esto tampoco funcionó, enjambres de mosquitos y de moscas después cubrieron el país. Después, una enfermedad parecida a la de las “vacas locas” atacó a todo el ganado y, a continuación, a todos los egipcios les salieron pústulas. A esto le siguió una tormenta de granizo y, después, el cielo se llenó de langostas. Luego, una extraña oscuridad cubrió toda la tierra pero, como ninguna de estas plagas hizo cambiar de opinión al Faraón, la plaga definitiva a esta nación fue la muerte del primer hijo varón de cada una de las casas y familias egipcias. La matanza fue en la noche de la Pascua.

Seguramente, la gente de la Biblia creyó que Moisés había tenido el poder milagroso de alterar las circunstancias del mundo físico. Dicho poder se confirmó cuando, poco después, separó las aguas del Mar Rojo y luego hizo caer pan del cielo, o “maná”, para alimentar a los israelitas en el desierto. Cuando Moisés murió, corrió la voz de que su poder se había transferido a Josué, quien, entonces, a la manera de Moisés, separó las aguas del río Jordán, hizo caer los muros que rodeaban la ciudad de Jericó, e incluso detuvo el sol en el cielo, a fin de disponer de más horas de luz para masacrar a sus enemigos, los amonitas. Los milagros atribuidos a Moisés y Josué entran en la categoría de poder manipular las fuerzas de la naturaleza y son, pues, “milagros naturales”.

Aproximadamente cuatrocientos años después, aparecen de nuevo, en la historia judía, algunos relatos de milagros. Esta vez se relacionan con Elías y Eliseo. La mayoría de sus acciones sobrenaturales también parecen ser “milagros naturales”. Elías podía hacer descender fuego del cielo, así como manipular las variables atmosféricas para formar rachas de viento o de lluvia. De ambos profetas se dice asimismo que podían hacer aumentar la cantidad de comida disponible. No se trataba de maná del cielo sino de cantidades de aceite y de harina que nunca disminuían por mucho que se recurriese

a ellas. Sin embargo, hubo un nuevo poder milagroso que, por primera vez, se dio en este ciclo de Elías y Eliseo. Elías resucitó de la muerte al hijo único de una viuda y Eliseo resucitó al hijo de un funcionario y curó luego de la lepra a un sirio llamado Naamán. La tradición de los milagros se desarrolló así, de esta manera.

Había, además, otro lugar de las Escrituras en el que, antes de llegar a la historia de Jesús, se describía y preveía la capacidad de obrar milagros aunque ésta no se hizo efectiva en el momento. En el capítulo 38 de Isaías, alguien debió de preguntar al profeta cómo podría saberse que el Reino de Dios estaba llegando o cuándo se podría prever el “fin del mundo”. Isaías respondió y describió las señales que acompañarían la llegada del fin de los tiempos. Dijo que manaría el agua en el desierto, y que otras señales aparecerían para que todos las contemplasen. Sobre todo, la señal sería que la vida humana se tornaría más plena: “los ciegos ven, los sordos oyen, los cojos saltan y los mudos cantan”. Así, en la expectativa judía de la era mesiánica, se introdujo la idea de que la llegada del Reino de Dios la anticiparía la plenitud de la vida, que sustituiría al quebranto. De esta suerte, si nos fijamos bien en estas fuentes, es decir en las historias de milagros de las Escrituras hebreas, muchas conexiones con los milagros atribuidos a Jesús resultan visibles.

Descubrimos, entonces, que las tres categorías y ciclos del Antiguo Testamento están también presentes en el Nuevo. Primero, están los milagros naturales: Jesús camina sobre el agua, calma la tormenta, multiplica cinco panes y dos peces para dar de comer a miles de personas y maldice una higuera, haciendo que se seque desde la raíz. Todos son “milagros naturales”.

En segundo lugar, Jesús, como Elías y Eliseo, puede resucitar a otros de la muerte. En Mateo, Marcos y Lucas, levanta de entre los muertos al hijo de un funcionario. En Lucas (sólo en él), resucita al hijo único de una viuda. Y la resurrección de Lázaro se narra sólo en Juan, donde el pasaje culmina el “libro de los signos o señales”.

Por último, los tres primeros evangelios coinciden en presentar a Jesús interviniendo en múltiples curaciones milagrosas. Jesús parece realizar así las señales de la venida del Reino, tal como las enumeró el profeta Isaías. Jesús da la vista a los ciegos, hace oír a los sordos, otorga la plenitud de movimiento a los lisiados y a los mudos les da la capacidad de hablar.

¿Podemos reconocer el patrón que en estos relatos de los evangelios se esconde? ¿No son acaso las conocidas historias de la Biblia hebrea sobre Moisés, Josué, Elías y Eliseo, las que se desempolvan, se amplían y se narran de nuevo, referidas a Jesús? ¿Los relatos de ojos a los que se les hace ver, oídos a los que se les hace oír, cojeras sanadas y mudos que hablan son acontecimientos históricos o son señales que hay que interpretar, pensadas para transmitir la convicción de que Jesús es el Mesías esperado, el que inaugura el Reino de Dios?

Este análisis plantea múltiples cuestiones y nos ofrece una forma nueva de ver los milagros. Continuaremos con ello cuando reanudemus esta serie.

– John Shelby Spong

LOS MILAGROS COMO SIGNOS A INTERPRETAR

Dentro de esta serie titulada “Piensa diferente, acepta la incertidumbre”, empezamos, hace dos entregas, una sección sobre los relatos de milagros en los evangelios. Hoy, quiero continuarla y empezarla a llevar hacia su conclusión. Mi preocupación es mostrar a los lectores que las historias de milagros que se encuentran en los evangelios son siempre historias simbólicas e interpretaciones, y no informes objetivos sobre milagros, expuestos a la lectura literal propia de una visión del mundo llena de miedo y de superstición. Lo primero que señalamos fue que los milagros atribuidos a Jesús en el Nuevo Testamento podían incluirse dentro de tres categorías diferentes: milagros naturales, milagros de resucitación de muertos y sanaciones.

A la segunda conclusión llegamos tras fijarnos en las historias de milagros propias de las antiguas tradiciones de la Escritura hebrea. Señalábamos que los milagros de la Biblia estaban concentrados, en su mayor parte, en tres ciclos de relatos. Primero estaba el ciclo de Moisés-Josué, en el que todas las historias de milagros parecían implicar un poder sobre las fuerzas de la naturaleza. Ahí encontrábamos las plagas que cayeron sobre Egipto, la separación de las aguas del Mar Rojo para permitir el paso seguro a los esclavos que huían, y el pan que cayó del cielo, llamado “maná”. Estos “milagros naturales” son los que predominan en los relatos del ciclo de Moisés. Al llegar al ciclo de Josué, vimos que había más hazañas relacionadas también con poderes naturales: separación de las aguas del Jordán, derrumbe de los muros de Jericó y detención del sol en el cielo para proporcionar más horas de luz a las tropas de Josué y poder masacrar así mejor a más soldados enemigos, durante la batalla. Después, al fijarnos en los milagros naturales atribuidos a Jesús en los evangelios, vimos en ellos los ecos de las historias de Moisés y Josué. De Jesús también se decía que tuvo poder sobre las aguas. No separó los mares y ríos pero sí pudo calmar la tormenta y caminar sobre el lago Tiberiades. Como Moisés, también Jesús alimentó a la multitud contando sólo con cantidades muy limitadas de comida. Jesús las multiplicó lo necesario y el suministro nunca se agotó, igual que lo que pasó con el maná en el desierto. Así, los evangelios muestran que el poder de la naturaleza está subordinado al poder de Jesús. Jesús, como Moisés, podía ordenar a las fuerzas de la naturaleza para que hiciesen su voluntad.

El segundo ciclo bíblico de historias de milagros, lo encontramos aglutinado en torno a las figuras de Elías y Eliseo, los iniciadores del movimiento profético de Israel. La mayor parte de los milagros son, de nuevo, milagros naturales. Tanto Elías como Eliseo podían separar las aguas del río Jordán y multiplicar la cantidad de comida disponible para que no se agotase. También podían controlar la atmósfera e incluso hacer bajar fuego del cielo conforme a sus propósitos. Sin embargo, en el ciclo de Elías y Eliseo aparecen dos tipos completamente nuevos de poderes milagrosos. Se dice en la Biblia que ambos podían resucitar de la muerte. Elías resucitó así al hijo único de una viuda y Eliseo resucitó así a la hija de doce años de una mujer rica, que era amiga suya. Eliseo fue también la primera persona de la que se dice, en la Biblia, que hizo una curación milagrosa. Sanó la lepra de un extranjero llamado Naamán el sirio.

En esta serie ya nos fijamos antes en la relación entre las historias de Elías y de Eliseo y los relatos evangélicos sobre Jesús, y también empezamos a señalar las conexiones entre ambos ciclos. Jesús, como Eliseo, torna la vida a un niño tanto en Marcos como en

Mateo y en Lucas. Y también podríamos añadir que Lucas es el único que cuenta la curación de diez leprosos dándole un giro al relato: uno de los leprosos, justo el que es extranjero, es el único que, como Naamán el sirio, reconoce la fuente del poder que lo ha curado. Las historias de Elías y Eliseo parecen haber influido pues profundamente en algunas narraciones evangélicas.

No obstante, los milagros de Jesús más conocidos tienen que ver, en su mayoría, con curaciones. Con frecuencia Jesús puede dar la vista al ciego, el oído al sordo o hacer andar y saltar a personas cojas o con miembros atrofiados, o bien hacer hablar o cantar a alguien que era mudo. ¿Qué pasa con estas historias? Bueno, la verdad es que también se desarrollan a partir de las Escrituras hebreas, y se presentan en los evangelios como señales indicadoras de que Jesús es el Mesías anunciado.

Para desarrollar este análisis, debemos acudir a los primeros 39 capítulos del libro de *Isaías*, denominado también Isaías I o Proto-Isaías. Alguien debió de preguntar, a este profeta del siglo VIII aC., cómo podría reconocerse y cómo podría saberse cuándo estaba viniendo el Reino de Dios a la tierra. En la mitología judía, inaugurar el Reino era la principal tarea de la figura del “Mesías”. Isaías I dio su respuesta a esta pregunta en el capítulo 35, y lo hizo con un lenguaje muy bello y poético. Sabréis que el Reino de Dios está cerca y que la era mesiánica está empezando –dijo– cuando ocurran estas cosas: primero, empezará a manar agua en el desierto de forma que florezcan en él las flores y, además, el don de la vida se celebrará desde el monte Carmelo hasta el Sarón; pero la segunda señal no será menos llamativa: la plenitud empezará a reemplazar al quebranto: los ojos del ciego y los oídos del sordo se abrirán, el cojo saltará como un ciervo y la lengua del mudo cantará con alegría (Is. 35:5-6).

Quienes fueron descubriendo el sentido de la figura de Jesús recurrieron deliberadamente a esta tradición específicamente mesiánica del Proto-Isaías y su elaboración se incluyó en la tradición evangélica por los autores del evangelio de Mateo y de Lucas cuando éstos introdujeron a Juan Bautista por segunda vez en sus narraciones. Según el relato, Herodes hizo detener a Juan por predicar y denunciar el matrimonio ilegítimo del rey. Entonces, mientras estaba en prisión, empezó a flaquear la confianza de Juan acerca de si Jesús era o no, realmente, “el que tenía que venir”, es decir, el Mesías esperado. Sus seguidores y él, Juan, ¿debían empezar a buscar a otro o no? Movidado por sus dudas, Juan Bautista envió unos mensajeros a Jesús, para pedirle que les clarificase acerca de su condición, es de ir, si era el Mesías o no.

Jesús, entonces, no respondió directamente a la pregunta sino que, en vez de eso, dijo a los enviados que volviesen a Juan y que le dijiesen lo que habían visto y oído, y que él sacase sus propias conclusiones. Y les remitió específicamente al texto de Isaías: los ciegos que entraban en contacto con Jesús, veían; los sordos oían; los cojos andaban y saltaban, y los mudos podían hablar y cantar. En verdad, las señales del tiempo mesiánico se estaban dando en torno a Jesús. En su relato, Mateo y Lucas hacían afirmaciones específicas sobre Jesús como Mesías y citaban el pasaje de Isaías para demostrar que Jesús, realmente, era el esperado, “el que tenía que venir”. Si las sanaciones tenían que acompañar la inauguración del Reino de Dios, y si ellos creían que Jesús era aquél cuya venida había sido prometida a Israel, entonces Jesús había sido un sanador y algunas historias de milagros debían incorporarse a su recuerdo. Y así es como se hizo, según las tres categorías detectadas en el Antiguo Testamento:

según las historias de Moisés, según las historias de Elías y de Eliseo, y según las profecías acerca de la espera del Mesías. La proclamación de los evangelios era que Jesús era el Mesías, y, para apoyar con datos dicha afirmación, los evangelistas citaron historias que mostraban su poder sobre las fuerzas de la naturaleza y de la muerte, y que también podía llevar la plenitud allí donde el quebranto de la vida parecía prevalecer.

Esto es lo que tratan de comunicar las historias de milagros, y por eso deben leerse como símbolos que interpretar, como signos y como señales, y no como hechos literalmente mágicos. Ésta es también la razón de que los milagros no se hubiesen asociado al recuerdo de Jesús antes de los 70 del siglo I. El proceso de interpretación llevó un tiempo y por eso Pablo no parece saber nada de Jesús como hacedor de milagros. Los milagros fueron una adición de los años 70 a los relatos sobre Jesús. Primero los introdujo Marcos. Después, Mateo los copió sin apenas añadir nada. Y, aproximadamente una década después, cuando Lucas escribió su evangelio a finales de los 80 o a comienzos de los 90, se añadieron, al recuerdo de Jesús, más historias, esta vez del estilo de las de Elías y Eliseo. Lucas es el único evangelio en el que Jesús, como Eliseo, sana no a uno sino a diez leprosos. Y sólo en Lucas Jesús resucita al hijo único de una viuda, tal como hiciera Elías.

Cuando Lucas llega al punto final y culminante de su relato, vuelve a adaptar una historia de Elías y la magnifica y la cuenta de nuevo, como algo acaecido a Jesús: sólo en Lucas Jesús asciende al cielo; y lo hace como Elías; pero sin la ayuda que tuvo Elías: un carro de fuego mágico, tirado por caballos e impulsado por un torbellino divino. Jesús asciende sin ayuda alguna porque es el nuevo Elías y es más que él. Pero aún hay más. Después de ascender Elías, parte de su espíritu (poderoso, pero todavía humano) permaneció en la tierra porque él se lo había transmitido a su discípulo, Eliseo. En el pasaje culminante del relato de Lucas, Jesús, como un nuevo Elías y aún más que él, derrama asimismo el don del Espíritu Santo de Dios sobre sus discípulos, y en cantidad suficiente además como para transformar a toda la comunidad y perdurar siempre. La Ascensión y Pentecostés son, pues, dos escenas de Lucas inspiradas en la fuente de Elías. Incluso el torbellino que impulsó el carro de Elías hacia el cielo se transforma en Lucas en el viento fuerte que llenó el Cenáculo donde estaban los apóstoles el día de Pentecostés. Y no sólo el viento sino el fuego del carro mágico y los caballos que por mano de Lucas pasaron a ser las lenguas de fuego de las que se dice que se pusieron sobre las cabezas de los discípulos, como una señal de la presencia del Espíritu.

Un examen detenido de las historias de milagros del Nuevo Testamento revela, pues, que no se escribieron como un recuerdo literal de determinados acontecimientos. Se crearon, más bien, como narraciones que interpretaban la figura de Jesús y la presentaban como el nuevo Moisés, o como el nuevo Elías o como el Mesías esperado. Por eso estos relatos deben leerse no como cuentos sobrenaturales sino como símbolos que interpretan o como señales que indican. De repente, los milagros empiezan así a parecer algo muy distinto de lo habitual, y podemos leer los evangelios de una forma realmente nueva. Para ver esto, sin embargo, debemos “pensar diferente” y “aceptar la incertidumbre”. Continuaremos con ello la próxima semana.

- John Shelby Spong

ANÁLISIS DE LOS MILAGROS ATRIBUIDOS A JESÚS

Normalmente, cuando la gente piensa en los milagros que se narran en los evangelios, piensa en una serie de hechos extraordinarios y sobrenaturales. Sin embargo, no suele estar familiarizada con los detalles de la narración. Cuando éstos se conocen, surgen inevitablemente algunas preguntas: ¿qué propósito tuvo en mente el autor del evangelio cuando escribía aquello? ¿Es posible que nunca pretendiese que se leyesen literalmente aquellas historias? Permittedme ilustrar estas cuestiones con algunos datos fáciles de apreciar. Empiezo con las narraciones más milagrosas. ¿Hubo personas a las que, literalmente, Jesús resucitó de entre los muertos?

Un examen de los evangelios pone sobre la mesa los siguientes hechos. Según los evangelios, Jesús llamó de la muerte a la vida a tres personas. Sin embargo, sólo uno de esos relatos está en más de un evangelio. Se trata de la resurrección de la hija de Jairo, que aparece por primera vez en Marcos (5:21-24, 35-43), libro compuesto a comienzos de la década de los 70 del siglo I. En el relato original, los detalles nos dicen que Jairo era un “jefe de la sinagoga” que acudió a Jesús para rogarle que curase a su hija “que está a punto de morir”. Jesús se dirige entonces a casa de Jairo pero, mientras va de camino, se da otra curación milagrosa: la de la mujer con flujos de sangre. Marcos inserta esta curación para ocupar a Jesús durante el recorrido hasta la casa de Jairo. Concluido el episodio, continúan el camino pero enseguida se encuentran con los sirvientes de Jairo, que llegan para informar que la niña ha muerto y que por tanto ya no es necesario molestar al “maestro”. Jesús, aparentemente, no hace caso de la información y le dice a Jairo que no tema sino que crea y continúan el camino. Al llegar a la casa, los reciben unos anfitriones ya de luto, que lloran desconsoladamente. Jesús les pregunta por qué lloran, y les dice de que la niña “no está muerta, sino dormida”, por lo que los dolientes se burlan de él. Jesús los echa fuera y se dirige a la habitación de la niña con los padres y sus discípulos. Toma la mano de la niña y le ordena que se levante y ella así lo hace. Marcos nos dice entonces que tiene doce años. Jesús manda que se le dé de comer a la niña y se va mientras todos quedan admirados.

La misma historia se cuenta, con ligeras variantes, en Mateo (9:18-26), escrito a mediados de los 80 del siglo I, y también en Lucas (8:40-56), que es de finales de la misma década o de comienzos de la siguiente. Ambos autores incorporaron partes sustanciales del relato de Marcos, por lo que no sorprende encontrar la historia, no sólo repetida sino presentada exactamente en igual contexto: un aviso sobre la enfermedad de la niña, el inicio de la marcha, otra curación en el camino y las palabras sobre la muerte de la niña. Es obvio que tenemos una única y misma historia con tres versiones ligeramente diferentes.

Para entender mejor la historia, acudamos a un episodio que tiene un notable parecido: el que se dice que ocurrió en vida del profeta Eliseo, recogido en el Segundo Libro de los Reyes (4:-36). Eliseo, en ese caso, despierta del sueño de la muerte a un niño de unos doce años. La diferencia es que se trata de un chico, no de una chica. Por lo demás, en ambas historias se envía un mensaje al “sanador” cuando está aún lejos; en ambas, el sanador se dirige a la casa del niño y va a la habitación en la que éste yace.

De Eliseo se precisa que hizo una reanimación tipo boca a boca, tendido sobre el cuerpo del niño. Jesús en cambio toma la mano de la niña y dice la palabra sanadora. En las dos historias, la criatura recobra la salud. ¿Puede ser que la historia de Jesús fuese, originalmente, tan sólo una reelaboración de la de Eliseo, a fin de relacionar a Jesús con la tradición de la Escritura Hebrea y reclamar para él el estatus de un nuevo Eliseo? Creo que esto es muy posible.

En los evangelios sinópticos sólo hay otra historia sobre una resucitación y está en Lucas (7:11-17). En ella Jesús devuelve a la vida al hijo único de una viuda, en un pueblo llamado Naím. Hay pocas dudas de que el chico está muerto pues su cuerpo va sobre unas andas fúnebres, ya en procesión hacia el lugar del entierro. Una vez más, al fijarnos en la historia más antigua a la que la escena recuerda (esta vez se trata de una de Elías, en I Reyes 17:24), hallamos notables similitudes. Elías también alzó de entre los muertos al hijo único de una viuda y también sabemos que Lucas tomó, en más de una ocasión, elementos de las historias sobre Elías para dar su interpretación acerca de Jesús. ¿Es ésta fuente de una historia de Elías la clave del relato de esta resucitación que sólo Lucas recoge? Creo que sí.

Sólo hay una resucitación más en los evangelios: el relato de la resurrección de Lázaro, recogido únicamente en el cuarto evangelio, una obra que generalmente se fecha al final del siglo I, en torno a los años 95-100, es decir, 65 o 70 años después de la crucifixión. Éstos son los detalles. Es un hecho público y no ocurre en privado: los discípulos de Jesús, sus amigos, e incluso sus enemigos están presentes. La persona no sólo está muerta sino que lleva cuatro días enterrada. Incluso se advierte a Jesús del hedor que saldrá del sepulcro si éste se abre. Jesús, sin embargo, ordena que se quite la piedra que cubre la entrada al sepulcro y, literalmente, ordena a Lázaro que salga fuera. Lázaro sale como una auténtica momia andante, sujeto por las vendas del ropaje funerario, en el que se le había envuelto y del que tienen que liberarlo. Si un episodio como éste, que tanto hubiera tenido que haber hecho crecer la credibilidad de Jesús, hubiese ocurrido realmente, preguntáos cómo es posible que ningún testigo lo hubiese mencionado antes, durante más de tres generaciones, hasta que Juan lo puso por escrito, a finales del siglo I. Volveré sobre este relato la próxima semana pero, de momento, baste decir ahora que ningún estudioso de la Biblia considera hoy que la resurrección de Lázaro sea un hecho histórico.

Así que este breve análisis que hemos hecho revela que las tres historias evangélicas en las que Jesús resucita a alguien de entre los muertos podrían significar algo totalmente diferente de aquello que se concluye al leerlas literalmente. Esta idea se confirma, una y otra vez, cuando examinamos más detenidamente los otros milagros de Jesús.

La siguiente categoría de milagros atribuidos a Jesús es la que hemos llamado “milagros naturales”: Jesús camina sobre el agua, calma la tempestad y alimenta a la multitud con unos pocos panes y peces. Una mirada atenta a estas narraciones descubre la posibilidad de una interpretación no literal como la más idónea. La gente, por ejemplo, no suele reparar en que, en los cuatro evangelios, hay hasta seis versiones distintas de la multiplicación de la comida y de su reparto posterior a la multitud. Hay dos versiones en Marcos, dos en Mateo, una en Lucas y otra en Juan. Como Marcos y Mateo son anteriores a Lucas y Juan, parece ser propio de las tradiciones más antiguas

duplicar los relatos de las multiplicaciones. Así que empezaremos primero por Marcos y Mateo.

De pronto, empiezan a aparecer los símbolos presentes en estos relatos. En Marcos, Jesús alimenta a 5000 hombres (más mujeres y niños) en el lado judío del lago, con cinco panes y dos peces, y luego llenan doce cestos con lo que sobra, para que así “nada se pierda”. Entonces, Jesús marcha al lado no judío del lago y repite la experiencia, pero esta vez alimenta a 4000 personas con siete panes y unos pocos peces. Esta vez se recogen sólo siete cestos de trozos sobrantes. Por tanto, cinco panes, 5000 personas y doce cestos de sobras, en la parte judía del lago; y siete panes, 4000 personas y siete cestos de sobras, en la parte gentil del lago. Los números empleados están pidiendo a gritos que se lean estos relatos como comidas simbólicas, quizá como las primeras eucaristías, y no como relatos literales. En la época de la redacción del evangelio de Juan, las conexiones eucarísticas eran ya muy claras. Juan hace que Jesús compare su carne al maná caído del cielo para alimentar a los israelitas que estaban hambrientos en el desierto. Con ello, Juan deja claro que las historias de multiplicaciones guardan relación con las de historias de Moisés y del Éxodo, cuando Dios alimentó a los hijos de Israel con pan del cielo. De esta forma, resulta evidente que los relatos de comidas milagrosas no deben entenderse como algo que, literalmente, ocurrió sino como relatos que interpretan lo que pasó con Jesús. Narrar las multiplicaciones milagrosas significa presentar a Jesús como el “nuevo Moisés”. Me pregunto a cuánta gente, de la que se sienta en los bancos de las iglesias, alguno de sus pastores les habrá invitado alguna vez a leer los milagros de los evangelios desde este punto de vista no literal pero profundamente espiritual.

Si pasamos a las curaciones milagrosas, dejadme ilustrar este mismo enfoque no literal prestando atención a sólo un relato: el de devolución de la vista al hombre ciego en Betsaida (Marcos 8:22-26). Este relato es único porque recoge el detalle de que la primera aplicación de las manos por parte de Jesús, sobre los ojos del ciego, no funcionó o, al menos, no funcionó completamente. Después de que Jesús untase los ojos del hombre con barro y saliva, el ciego no veía más que “árboles que andan”. Sólo con la segunda aplicación se reestableció plenamente la visión. Si esta fue realmente la historia del milagro, entonces, ¿por qué el poder de Jesús fue insuficiente la primera vez? La mentalidad literalista zozobra ante estas preguntas, pero una mirada atenta al contexto del relato en Marcos proporciona una pista importante. Marcos sitúa esta historia justo antes del relato de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo. Las palabras exactas de dicha confesión son: “tú eres el Cristo”, pero sin duda Pedro no sabe bien lo que estas palabras significan. Cuando Jesús empieza a decirle a Pedro lo que le espera al Cristo, de sufrimiento, de rechazo y de muerte, entonces, Pedro no lo acepta y esto provoca una severa reprimenda por parte de Jesús: “¡Quítate de mi vista, Satanás, porque no estás de parte de Dios sino de los hombres”. Sin duda, Pedro queda retratado aquí como un hombre ciego que empieza a ver, pero que no ve aún claramente, y que necesita de una segunda experiencia antes de terminar por ver y por entrar en la fe. Además, la relación entre el ciego y Pedro no debería sorprendernos desde el momento en que caemos en la cuenta de que Pedro era de Betsaida.

¿Estamos, pues, ante la historia de un milagro real, ante la curación sobrenatural de un hombre ciego? No lo creo ni tampoco creo que fuese contar algo así lo que Marcos

pretendió que entendiéramos cuando leyésemos su evangelio. Marcos nos cuenta, más bien, una parábola sobre la conversión de Pedro, un ciego que fue conducido por etapas a la visión y a la fe.

Hay muchas más cosas que podría decir sobre los milagros de los evangelios. con todo, tan sólo les dedicaré una columna más. En ella me ocuparé de la historia fascinante de la resurrección de Lázaro. Pero permitidme decir francamente, como conclusión, que ya no creo que los milagros de los evangelios tengan nada que ver con lo que solemos llamar “milagroso”.

- John Shelby Spong

LÁZARO, ¿RESUCITÓ REALMENTE?

Antes de concluir mi breve análisis de los relatos de milagros en el Nuevo Testamento, quiero fijarme en el que, probablemente, es el hecho milagroso más conocido de cuantos se atribuyen a Jesús en toda la tradición de los evangelios. Me refiero a la resurrección de Lázaro. Sólo el Cuarto evangelio cuenta esta historia (Jn. 11). Lo cual significa que no aparece en la tradición cristiana hasta el final del siglo I, entre los años 95 y 100. Dado que sólo está en Juan, hemos de ser conscientes del papel que juega este relato justo en dicho evangelio. Entre los capítulos 2 y el 12, Juan expone lo que los estudiosos llaman ahora el «Libro de las Señales» o Signos. En dicha sección, Juan recoge siete “signos” en torno a los que organiza su relato sobre Jesús. El primer signo es la conversión del agua en vino en Caná de Galilea, y el último, la resurrección de Lázaro. Creo que, al llamar “signos” o “señales” a estos actos aparentemente sobrenaturales, Juan nos estaba indicando indirectamente que éstos no debían leerse como milagros literales sino como narraciones que apuntan, más allá de ellas mismas, hacia algo muy importante y significativo.

Al adentrarnos en la narración de Lázaro, vemos que hay muchas otras cosas que también parecen querer avisarnos de que dicha narración no debe interpretarse literalmente. Primero, un detalle biográfico: la narración presenta a Lázaro como hermano de Marta y María, que viven en la aldea de Betania. Es un detalle extraño porque Marta y María son figuras bien conocidas en la tradición de los evangelios pero, en ningún lugar antes de este episodio, se dice nada sobre un hermano suyo que se llamase Lázaro.

El segundo detalle de la narración que hace que nos planteemos preguntas es que a Jesús le informan de la enfermedad de Lázaro y, según el texto, él rehúsa ir a verlo hasta que llega, al fin, la noticia de la muerte. Jesús dice entonces que esta muerte de Lázaro ha sido para “gloria de Dios” y “para que el hijo de Dios sea glorificado por ella”. Este lenguaje es un lenguaje que *interpreta*, pues es un intento de dar sentido, retrospectivamente, a lo que supone la experiencia global de Jesús para quien la haga. No es el lenguaje de un informador que describe un hecho sobrenatural particular que se considera que ha tenido lugar en un momento dado de la historia.

La tercera cosa digna de mención en este relato es que, si bien ninguna persona llamada Lázaro se ha mencionado antes en ningún lugar de la tradición cristiana, cuando ahora aparece este nombre, se nos dice que es el de alguien especialmente cercano a Jesús. La narración enfatiza intensamente cuánto quería Jesús a Lázaro. Las palabras de los que informan a Jesús sobre la enfermedad de Lázaro son: “Señor, aquél al que tú amas está enfermo”. Cuando la gente que se ha congregado observa a Jesús llorando con gran dolor, y el texto cita las palabras de los presentes: “mirad cómo lo quería”. Una y otra vez, en este relato, se nos dice que la relación entre Jesús y Lázaro era muy estrecha. Y, sin embargo, ninguno de los evangelios anteriores parece saber nada de él.

Para añadir más misterio, dos capítulos después, este evangelio mismo introduce una figura enigmática pero crucial, en torno a la cual teje el relato de la crucifixión y de la resurrección. Juan lo llama “el discípulo al que Jesús amaba”, que, en los círculos

bíblicos, se conoce como “el discípulo amado”. En el evangelio de Juan, el discípulo amado está junto a Jesús en la Última Cena. Cuando Pedro quiere hacer una pregunta a Jesús, decide hacerla a través de él. Él es el que está junto a la cruz con Jesús, y al que éste encomienda a su madre. Es la primera persona que entra al sepulcro vacío y el primero en creer que el hecho de que Jesús no estuviese en el sepulcro es una señal de triunfo y de resurrección. Él es el primero en reconocer a Jesús junto al mar de Galilea, en el epílogo del evangelio (capítulo 21). Así que, en el pensamiento del autor de este evangelio, tanto el “discípulo amado” como el “Lázaro” que resucita de entre los muertos parecen estar unidos a Jesús por unos sentimientos muy profundos. Por tanto, hay que ver a ambos como figuras importantes, centrales incluso, en el intento de Juan de anunciar una nueva concepción de Dios a través de la vida de Jesús.

Esto nos conduce a la conclusión de que, con toda probabilidad, ninguna de estas dos figuras fue un personaje histórico. Una lectura atenta del Cuarto evangelio plantea la posibilidad de que su autor crease toda una serie de personajes literarios a través de los cuales lo que pretendía era contar la historia de Jesús. Como Lázaro y “el discípulo amado”, muchos de los personajes de Juan son gente de la que nadie había oído hablar antes de que Juan mismo escribiese sobre ellos. Pienso en figuras como Natanael, Nicodemo, la mujer samaritana junto al pozo, el funcionario real cuyo hijo se cura, el hombre que llevaba 38 años paralítico y el ciego de nacimiento. Sólo una lectura literal del evangelio de Juan, a lo largo de los siglos, nos ha hecho creer que estas figuras eran históricas. Sin embargo, no lo son más –ahora estoy convencido de ello– que Jane Eyre, Sherlock Holmes o Harry Potter. Para entender el evangelio de Juan, debemos empezar por apreciar esta capacidad suya para crear personajes memorables. Es un rasgo propio de su genio literario.

Una vez afirmada la naturaleza no histórica de Lázaro, tornemos al relato de Juan y leámoslo como el gran drama que es. Estos son los detalles del relato: Jesús llega a Betania cuando el funeral de Lázaro está ya más que concluido. De hecho, Lázaro lleva ya cuatro días enterrado. Juan nos informa de que los familiares y amigos aún están allí. Este nutrido grupo de gente incluye a seguidores de Jesús, a algunos que simplemente son críticos con él y a otros que son incluso enemigos declarados suyos. De modo que esta “señal” se va a hacer en público, ante testigos entre los hay algunos que son hostiles.

Al principio, cuando Jesús llega, Marta y María lo reprenden por no haberlo hecho más rápido, enseguida de recibir el aviso urgente. “Señor, si hubieses estado aquí, nuestro hermano no habría muerto”, le dicen. Entonces, Juan hace que Jesús entable una larga conversación con Marta sobre la vida después de la muerte. En esa conversación aparece uno de los “YO SOY” que Juan pone en boca de Jesús. “YO SOY” es el nombre que Dios reveló a Moisés junto a la zarza ardiente, en el libro del Éxodo. Juan pone este nombre sagrado en los labios de Jesús una y otra vez. Sólo en el evangelio de Juan dice Jesús cosas como “YO SOY el pan de vida”, “YO SOY el agua viva”, “YO SOY el buen pastor”, “YO SOY la puerta”, “YO SOY la vida”, “YO SOY el camino”... Y, en este episodio, Juan hace decir a Jesús: “YO SOY la Resurrección”. De una forma incluso más enigmática, hay otros pasajes de este evangelio que retratan a Jesús diciendo cosas como: “antes de que Abraham fuese, YO SOY”, o “cuando veáis al

hijo del hombre levantado, sabréis que YO SOY". Así que, hagamos lo que hagamos con este pasaje, debemos leerlo en el conjunto del contexto joánico.

Un último dato en el que hay que reparar es el carácter especialmente milagroso de este relato. Lázaro no sólo está muerto sino que lleva cuatro días enterrado. Marta advierte a Jesús sobre el hedor que saldrá si se abre el sepulcro. Sin embargo, Jesús se dirige a la tumba, seguido por la multitud; hace que quiten la piedra que tapaba la entrada y llama al muerto: "¡Lázaro, sal fuera!". Para asombro de los presentes, aparece una figura semejante a una momia que, atada con vendas y envuelta en el sudario, intenta liberarse. Jesús dice: "Desatadle y dejadle ir".

¿Cuál fue la reacción ante todo esto? Dice Juan que algunos creyeron pero que muchos más fueron los que, a partir de entonces, empezaron a conspirar para dar muerte a Jesús. De hecho, en el evangelio de Juan, éste, y no otro, es el acontecimiento que desencadena la crucifixión. Juan menciona incluso a Caifás, el Sumo Sacerdote, en este episodio, que es donde dice: "conviene que muera un solo hombre por el pueblo". Según el evangelio de Juan, la muerte de Jesús es inevitable a partir del momento de la resurrección de Lázaro.

Si no hay que leer literalmente esta historia, entonces, ¿qué es lo que significa y de dónde tomó Juan los detalles de la misma? Antes, en esta misma serie, ya hemos señalados los paralelos que hay entre la historia de Eliseo que resucita a un niño y la de Jesús que resucita a la hija del jefe de la sinagoga llamado Jairo. También hemos apuntado que la historia de Elías resucitando al hijo único de una viuda tiene un reflejo en el relato de Lucas en el que Jesús resucita al hijo único de una viuda en Naím. Sin embargo, en las Escrituras Hebreas, no hay paralelos para la resurrección de Lázaro. Así que en no encontramos nada en las Escrituras que nos ayude a interpretar este episodio.

Hay, sin embargo, en la tradición sinóptica, una parábola, narrada por Lucas, que incluye a un personaje llamado Lázaro. Es un mendigo que muere y que va al "seno de Abraham" (una forma judía de referirse al cielo). El co-protagonista de esta historia es un hombre rico, cuyo nombre, a veces, es Epulón, y que también muere pero que, a diferencia de Lázaro, va a un lugar de tormento. Una vez allí, Epulón suplica a Abraham que le envíe a Lázaro con una gota de agua al menos para él. Pero Abraham le responde que Lázaro no puede llegar a él desde donde está porque un abismo se abre entre ellos. Entonces, Epulón le ruega a Abraham que, por lo menos, envíe a Lázaro de vuelta a la tierra para que les avise a sus cinco hermanos, de modo que ellos no acaben también en aquel lugar de tormento. A lo que Abraham le responde que ya "tienen a Moisés y a los profetas, que los escuchen". Pero Epulón aún insiste en que sólo si alguien regresara de la muerte, entonces, ellos se arrepentirían. Por fin entonces Abraham pronuncia la afirmación clave para desbloquear nuestra comprensión del relato de Juan y de su papel de cara a la crucifixión: "si no escuchan a Moisés y a los profetas, tampoco se convencerán aunque un muerto resucite". Lo que ha hecho Juan es tomar esta parábola de Lucas y hacer que su significado se plasme a través de un relato: Lázaro resucita pero muchos no se convierten sino que, en lugar de ello, resulta que el acontecimiento pasa a ser el desencadenante de la crucifixión. Juan, por tanto, al presentar el relato de Lázaro, no pretendió que todo él se comprendiese como algo sucedido realmente, históricamente. El relato es un ejercicio de interpretación; a través

de una historia surgida y contada en el contexto de la tensión entre los cristianos y las autoridades de la sinagoga, se nos dice sobre cómo hay que entender a Jesús. Una vez más, queda claro: debemos aprender a leer la Biblia sin imponerle nuestro literalismo. Este aprendizaje no es sólo una tarea importante sino muy provechosa. La historia de Lázaro no es por tanto un milagro sino una «señal».

– John Shelby Spong

EL RELATO DE LA CRUCIFIXIÓN (I)

Un treinta o un cuarenta por ciento de cada uno de los evangelios está dedicado a la última semana de la vida de Jesús de Nazaret. Sin duda éste fue el foco de las narraciones de los evangelios. El énfasis de los evangelios estaba en esa parte del mensaje. El evangelio de Marcos se ha dicho que era, en definitiva, “un relato de la pasión más un prólogo”. Juan dedica 9 de sus 21 capítulos (del 13 al 21) a la última semana en la vida de Jesús, y la historia de la despedida aparece ya en el capítulo 13. Aunque se escribiesen pasado ya bastante tiempo tras la crucifixión (entre cuarenta y setenta años), no cabe duda de que la cruz era aún el centro del mensaje cristiano.

Durante la mayor parte de la historia cristiana, los seguidores de Jesús han leído estas historias de la pasión como crónicas escritas por testigos presenciales, por lo que eran históricamente bastante fiables. Los detalles contenidos en estos relatos de los hechos finales de la vida de Jesús se grabaron con fuego en nuestra memoria gracias a la liturgia, y la narración de la crucifixión ha llegado a ser, junto con el nacimiento de Jesús, la parte más conocida del relato cristiano común. La mayoría de nosotros conoce las líneas generales e incluso los detalles de este relato que comienza con la entrada triunfal en Jerusalén, que se celebra el Domingo de Ramos. Tras él, se pasa a la escena de Jesús expulsando del templo a los cambistas. Luego, la cuidadosa preparación de una comida (que pronto se identificó como “la última Cena”), celebrada en un sitio prestado que pasó a conocerse como “el Cenáculo”. Posteriormente, seguían la ida al huerto de Getsemaní; la traición de Judas con un beso, seguida del arresto; el juicio ante las autoridades judías; la triple negación de Simón Pedro, indicada por el canto de un gallo; el juicio ante Pilato; la liberación de Barrabás; las burlas a Jesús con el manto púrpura y la corona de espinas; los azotes por orden de Poncio Pilato; el camino al Calvario; la ayuda de Simón de Cirene para llevar la cruz; la crucifixión; la oscuridad en pleno mediodía; el grito de abandono: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”; la muerte de Jesús y, finalmente, el entierro, facilitado por alguien llamado José de Arimatea. Durante siglos, se han compuesto himnos que hicieron aún más vivas estas imágenes y escenas. Uno piensa en cantos como “Ve al oscuro Getsemaní” o “¿Estabas tú allí, cuando lo llevaban a la cruz?” o muchos otros. El arte cristiano, desde las obras maestras de la pintura, reunidas en los grandes museos de todo el mundo, hasta los vía crucis de las iglesias rurales más humildes, todo ello ha hecho que estemos familiarizados con los elementos más importantes y con la inolvidable calidad global de esta narración.

Sin embargo, sigue siendo necesario plantear una pregunta: ¿cuánto de este relato es historia? ¿Cuánto en él fue un intento posterior de presentar a Jesús como el cumplimiento literal de la expectativa contenida en las Escrituras? ¿Cuánto de este material se creó como fruto del esfuerzo de hacer que la historia se ciñese a unas líneas de interpretación previamente establecidas? A fin de cuentas, estos relatos se escribieron entre dos y cuatro generaciones después de los acontecimientos que parece que describen. Durante unos mil ochocientos años aproximadamente, la exactitud de estas narraciones se cuestionó muy poco en el cristianismo. Sin embargo, en los últimos doscientos o trescientos años, nuevas fuentes de información, unidas a un enfoque crítico en el estudio de la Biblia, similar al aplicado a otros textos, nos han abierto una comprensión de los mismos muy novedosa. A partir de este nuevo conocimiento, se han

introducido en nuestro pensamiento conclusiones radicalmente nuevas. Este nuevo estudio comenzó principalmente en Alemania pero se extendió posteriormente. Los resultados han sido saludables pues han hecho más profunda la fe de unos y han hecho tambalearse el literalismo de otros.

El primer logro de estos nuevos estudios fue el establecimiento de las fechas de los principales escritos del Nuevo Testamento, con lo que pudimos empezar a leer los libros que lo forman en el orden en que se escribieron y en el que el relato común fue creciendo. Pablo fue el primero en escribir: todas las epístolas realmente suyas se escribieron entre el año 51 y el 64. Si leemos a Pablo prescindiendo de las ideas e intuiciones de los evangelios, que son posteriores, descubrimos que él no menciona la historia de que uno de los doce que fue un traidor. Tampoco sitúa la crucifixión en la Pascua. Parece no saber nada de la escena del huerto de Getsemaní y tampoco parece saber nada del papel de Pilato, Barrabás o Pedro en los sucesos de la pasión. Pablo parece no saber de ninguna “palabra” dicha por Jesús en la cruz, ni tampoco de la oscuridad al mediodía o de la tumba propiedad de José de Arimatea, donde se enterró a Jesús. Lo que sí hace Pablo es interpretar la cruz como parte de un plan de salvación: “murió *por* nuestros pecados”, escribe. También sugiere que la crucifixión fue “según las Escrituras”, lo que para él significa según el Antiguo Testamento pues, obviamente el “Nuevo” no existía y no existió hasta bastante después de la muerte de Pablo. La frase “según las Escrituras” indica claramente, por tanto, que lo sucedido con Jesús se interpretó como el cumplimiento de las expectativas judías y que esta forma de interpretar fue parte del modo como los cristianos, desde antiguo y de forma generalizada, pensaron la experiencia del Maestro.

Cuando Marcos, a comienzos de los años 70, escribió su evangelio, que es el más antiguo, empezó a debilitar la tesis literalista al contarnos que, cuando arrestaron a Jesús, “todos los discípulos lo abandonaron y huyeron”, por lo que, si hemos de ser literales, parece que no hubo testigos presenciales de los hechos. Marcos fue el primero en hablar de Judas Iscariote, de las negaciones de Pedro y de la historia de Barrabás y sabemos que fue el primero en escribir un relato de la crucifixión (Mc. 14:17-15-47), ahora bien, cuando leemos su narración, sabemos que no es en absoluto una crónica hecha por un testigo presencial sino que es una interpretación de la muerte de Jesús basada en la Biblia Hebrea, y, sobre todo, en dos pasajes de la misma. El primero es Isaías 53, escrito en el siglo VI aC., y el segundo es el Salmo 22, escrito probablemente en el siglo V aC. Marcos extrajo de estas dos fuentes la mayor parte de los detalles de su historia. Del Salmo 22 tomó el grito de abandono (“Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”), la burla de los presentes y el reparto de las vestiduras, incluido el detalle de que los soldados que se sortearan la túnica. De Isaías 53 tomó el silencio de Jesús ante sus acusadores, los dos ladrones crucificados con él, uno a cada lado, y el dato de la tumba con los ricos, cuyo desarrollo es la referencia a José de Arimatea. Así pues, si durante siglos se nos enseñó que este primer relato era la crónica de un testigo presencial, ahora sabemos que Marcos nunca pretendió que fuera tal cosa.

Más o menos una década después, Mateo copió la mayor parte del relato de Marcos, introduciendo unos pocos añadidos tan sólo. Para Mateo, Judas es un personaje más oscuro, y, además, añade algunos detalles: sólo Mateo menciona el precio de la traición en treinta monedas de plata; sólo en Mateo Judas se arrepiente y trata de devolver el

dinero arrojándolo en el Templo aunque los sumos sacerdotes y los ancianos no se lo acepten, y sólo en Mateo Judas se ahorca tras ello. Sin embargo, ni siquiera estos detalles parecen ser un recuerdo real sino, más bien, nuevos detalles tomados prestados de otras historias de traiciones consignadas en las Escrituras y que deliberadamente se recrean en la historia de Judas. En Zacarías, por ejemplo, el rey pastor de Israel recibe treinta piezas de plata de aquellos que compran y venden animales en el Templo, y después las arroja de nuevo al lugar del que procedían. Y en las historias que se cuentan del rey David, un hombre llamado Ajitofel, que se sentaba a la mesa del rey, lo traiciona, y cuando su treta fracasa, se va fuera y se ahorca.

Lucas, que escribe más o menos una década más tarde, y también tiene en cuenta a Marcos, se fija en que, en Isaías 53 se dice que el “siervo” (una creación mítico-literaria del autor anónimo de los escritos que llamamos Segundo Isaías -Is. 40-55-) ha intercedido por quienes lo atormentaban, e incluye este detalle en su relato cuando dice que Jesús intercedió por los que lo habían crucificado: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”. Lucas también toma de Isaías algún detalle de la historia de los malhechores, a quienes Marcos introdujo sin más comentarios y que, según Mateo, sufren el mismo tormento que Jesús, cuando hace que uno de ellos se arrepienta: a él dirige Jesús palabras de consuelo: “Hoy estarás conmigo en el Paraíso”. Lucas omite además el grito de abandono (“Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”) y lo sustituye por unas palabras de fe y confianza: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu”.

Cuando llegamos a Juan, cuyo evangelio se escribió cerca del final del siglo I, es decir, unos 65 o 70 años después de la crucifixión, nos encontramos con un relato de la pasión muy diferente. No hay angustia de Jesús en Getsemaní ni hay dudas sobre si beber o no el cáliz. El Jesús de Juan dice: “yo para esto he nacido”. Por primera vez aparece en Juan la madre de Jesús al pie de la cruz, y Jesús se la encomienda al “discípulo amado”, una figura ignorada por los otros evangelios. El relato de las autoridades que llegan para acelerar la muerte de los condenados quebrándoles las piernas también aparece por primera vez en Juan, quien señala que a Jesús se le evitó este último ultraje porque ya estaba muerto. Lo cual dio cumplimiento –según Juan– a una profecía como la de “no se le quebrará hueso alguno”, referida a los corderos que se utilizaban en el culto judío tanto en Pascua como en el Yom Kippur. Según Juan, las autoridades, contrariadas al verlo ya muerto, clavan una lanza en el cuerpo de Jesús, de cuya herida mana sangre y agua, con lo que se cumple, según Juan, la palabra de Zacarías: “mirarán al que traspasaron”.

Así pues, al seguir el hilo de la puesta por escrito del relato común de la pasión empezando por Pablo (años 51-64) y siguiendo por Marcos (72), Mateo (82-85), Lucas (88-93) y Juan (95-100), vemos cómo dicha historia va creciendo y enriqueciéndose en detalles, y empezamos a entender cómo y con qué propósito se añadieron, a la historia de la pasión, todos y cada uno de ellos.

Lo que hemos hecho ha sido, pues, un primer caer en la cuenta de lo escasos que son los elementos del relato de la crucifixión que pueden considerarse como históricos. Hay más cosas que merece la pena señalar, sin embargo. Los evangelios de Lucas y de Juan, que son más tardíos, llegan a exonerar a Judas al sugerir que estaba dominado por Satán y que no era responsable de su actuación. También el retrato de Pilato va

siendo más comprensivo con él con el tiempo, pues llega a no encontrar falta en Jesús y a buscar la forma de liberarlo. ¿Hasta qué punto es verdaderamente histórico este relato? ¿Cuáles son las implicaciones si no lo es? Tales serán las cuestiones que abordaré en las próximas entregas.

– John Shelby Spong

EL RELATO DE LA CRUCIFIXIÓN (II)

Ciertamente es un hecho histórico los romanos crucificaron a un hombre llamado Jesús de Nazaret en algún momento en torno al año 30 aC. Esta crucifixión sucedió siendo Procurador un funcionario llamado Poncio Pilato, cuyo destino en Judea, según los registros romanos, fue del año 26 al 36. Cuál fue el papel de las autoridades religiosas judías en esta crucifixión es un asunto muy poco claro. Sabemos que, como nación ocupada, los judíos no tenían poder político para ejecutar con crucifixión. La crucifixión era una costumbre romana que se ejecutaba a la manera romana. Ellos, y no los judíos, fueron los responsables de la crucifixión de Jesús. Sin embargo, el delito por el que se le condenó a muerte fue a la vez religioso (blasfemia) y político (sedición).

La pregunta que hay que hacerse es: de todos los detalles de la crucifixión que nos son tan familiares, ¿cuántos son acontecimientos ocurridos realmente y registrados por testigos presenciales? La respuesta es, probablemente, que son muy pocos. Los únicos textos relevantes para este tema están en el Nuevo Testamento, en libros escritos entre cuarenta y setenta años después de los hechos. Además, están escritos en griego, una lengua que Jesús y sus discípulos no hablaron ni leyeron ni escribieron. Y, además, los evangelios se escribieron con el fin de mover a la fe y de interpretar la experiencia de Jesús, no con el de hacer la crónica de lo ocurrido realmente. No obstante, los evangelios se han tratado, erróneamente, como si fuesen textos con intención histórica a lo largo de los siglos e incluso ahora que sabemos que su género no es el de ser una crónica. Por eso trataré de contemplar el relato de la crucifixión de un modo muy diferente en esta columna.

En primer lugar, debemos ser muy conscientes de que el relato de un traidor llamado Judas Iscariote es altamente sospechoso de no ser histórico. El nombre de Judas no apareció en ningún escrito cristiano hasta la década de los 70 del siglo I, y, cuando lo hizo, fue con el añadido del sobrenombre de "Iscariote", que significa "asesino político". Pablo (que escribió entre el 51 y el 64) nunca oyó hablar de un traidor que formase parte del grupo de los doce. La prueba es que, cuando dice que *los doce* vieron a Cristo resucitado el tercer día tras la crucifixión, está claro que Judas aún está entre ellos. Y, cuando analizamos los detalles de la "biografía bíblica" de Judas, descubrimos que todos proceden de historias de traiciones del Antiguo Testamento. Así que Judas parece ser una construcción literaria hecha a partir de los traidores conocidos en la historia judía. Desde luego, él no es histórico.

Cuando pasamos al primer relato de la crucifixión, que está en Marcos, descubrimos que está compuesto de materiales organizados de cara a un uso litúrgico en una vigilia de 24 horas que conmemorase el aniversario de la muerte de Jesús. Es decir, el relato de la pasión de Marcos está pensado para usarlo en un "viernes santo". Este esquema litúrgico se desarrolló muy pronto pues ya se puede reconocer en Marcos que, como venimos diciendo, se escribió al cabo de dos generaciones. En el texto podemos distinguir una vigilia dividida en ocho partes, de tres horas cada una, hasta llegar a veinticuatro. La primera empieza con las palabras "Al atardecer..." (Marcos 14:17), lo que significa que la vigilia empezaba con la puesta del sol, alrededor de las seis de la tarde. Jesús se reúne con sus discípulos para la cena de Pascua, cuyo rito incluía, además de la comida, juegos y un ambiente informal, lo que ofrecía al cabeza de

familia la ocasión de contar a los demás la historia de la huida de Egipto hacia la libertad. También sabemos que duraba unas tres horas normalmente, y que terminaba con el canto de un himno. En el relato de Marcos, cuando termina la comida, los discípulos cantan un himno y salen a la calle de noche. Son las 9.

Entonces van a un lugar conocido como Getsemaní, donde, según nos dice Marcos, Pedro, Santiago y Juan no pueden velar con Jesús ni tres ni dos ni siquiera una hora sin caer dormidos ⁽¹⁾. A media noche, los participantes de la vigilia debían de tener el mismo problema.

Marcos hace que el beso del traidor tenga lugar al filo de la medianoche, con lo que sugiere que el acto más oscuro de la historia se realiza a la hora más oscura de la noche. Pero el acto de la traición también es cosa de las autoridades judías: los sumos sacerdotes y los jefes del Sanedrín. Marcos interpretaba que el rechazo de Jesús fue un acto colectivo, de la nación entera. Esto se manifiesta en el nombre que Marcos pone al traidor, ya que «Judas» (Ιουδας) es simplemente la transcripción griega de «Judá». Así pues, el relato de la traición ocupa tres horas de la vigilia y ya son las tres de la madrugada.

Esta parte nocturna de la vigilia, que empezaba a las tres y duraba hasta las seis, se conocía como «el canto del gallo». Marcos escribe para ella la historia de la triple negación de Pedro, una negación por cada hora, hasta que el gallo canta y anuncia la llegada de la mañana.

Justo en ese momento, «al amanecer» o en torno a las seis –dice Marcos–, es cuando llevan a Jesús ante Pilato. Ante el representante del Imperio Romano, tenemos el interrogatorio que lo aboca a la condena. Se incluyen los azotes, las burlas, el manto púrpura, la corona de espinas y la referencia a alguien llamado Barrabás; todo descrito con mucho detalle. Han pasado otras tres horas y son, pues, las nueve de la mañana.

Marcos lo hace notar diciendo que lo crucifican a la hora tercia (es decir, a las nueve). Describe la escena con detalles tomados del Salmo 22 y de Isaías 53, tal como dijimos en una columna anterior. Detalles tomados del Salmo 22 son la gente hostil que pasa por allí y le dice que baje de la cruz si es quien dice ser; el reparto de las vestiduras y el echar a suertes a ver quién se queda con la túnica; y los detalles procedentes de Isaías 53 son la presencia de los dos ladrones, uno a cada lado, y el silencio de Jesús ante sus acusadores, cosas ambas de las que se dice que dan cumplimiento a las palabras de Isaías 53, donde está escrito que el siervo «se contará entre los malhechores» y «no abrirá la boca» ante sus enemigos. Entonces, llegada la hora sexta o del mediodía, tras tres horas en la cruz, Marcos dice que «hubo oscuridad sobre toda la tierra» para anunciar el siguiente tramo de la vigilia.

A las doce del mediodía, no se habla de oscuridad en sentido literal. Sin embargo, si uno creía (como en efecto creían Marcos y todos los que celebraban esta vigilia) que Jesús es «la luz del mundo», y que su muerte sumergiría a este mundo en la oscuridad total. Marcos nos dice que la oscuridad dura mientras la vida de Jesús se agotaba, es

¹ N. del T. En el pasaje que cita Spong, Jesús interrumpe tres veces su oración para encontrar a los discípulos vencidos por el sueño. Sólo la primera vez indica Marcos el tiempo que Jesús ha estado orando: una hora.

decir, desde la hora sexta a la hora nona, o desde las 12 del mediodía hasta las 3 de la tarde, hora en la que, siempre según Marcos, Jesús profiere el grito de su abandono: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?”, que es el primer versículo del Salmo 22. Entonces, Marcos dice que Jesús, dando un fuerte grito, expira y son las 3 de la tarde.

Para completar la vigilia desde las tres hasta las seis, Marcos introduce el entierro de Jesús en un sepulcro proporcionado por José de Arimatea, líder judío y rico por tanto. Con ello desarrolla lo que Isaías 53 dice acerca de que el “siervo”, en su muerte, estaría junto a un hombre rico. Además, un importante patriarca para las gentes del Reino del Norte fue José, el hijo de Jacob, así que Marcos aprovecha este dato de José para presentar a Jesús como quien reúne, en su muerte, a toda la nación, dividida aún en dos reinos ⁽²⁾. Nada de todo esto es, pues, historia, crónica de unos hechos ocurridos tal cual el texto dice. Todo forma parte de una liturgia en la que se *interpreta* a Jesús y de un texto escrito para celebrar el recuerdo de su muerte.

En este relato, Marcos nos cuenta también la historia de Barrabás. Este nombre significa literalmente, *hijo de Dios* (bar-Abba), así que, en el relato de la pasión, Barrabás es un segundo hijo de Dios. Al hijo de Dios de nombre Barrabás, se le libera mientras que a Jesús se le crucifica. Al no estar familiarizados con los esquemas de la liturgia judía, no sabemos que, en la fiesta del Yom Kippur, se llevan al sumo sacerdote dos animales: uno (que suele ser un cordero) se sacrifica como ofrenda por los pecados del pueblo, y el otro (normalmente una cabra o un carnero) se deja suelto para que se vaya portando sobre sí los pecados del pueblo. El primero es el “Cordero de Dios” y representa el deseo del pueblo de sentirse uno con Dios; el segundo es el “chivo expiatorio”, sobre quien se cargan simbólicamente los pecados del pueblo que así queda purificado para unirse a Dios. Al introducir a Barrabás en el relato de la pasión, Marcos está interpretando la crucifixión dentro del contexto del Yom Kippur. De no conocer la liturgia judía no se entiende este pasaje de Marcos ni verán que él nunca pretendió que dicho pasaje se leyese como una crónica literal de los sucesos históricos.

Mucha gente está tan encerrada en la idea de que los evangelios deben leerse literalmente y de que sus informaciones sobre Jesús son biográficas que sienten que no puede haber otra forma de leerlos. Por eso, cuando algo desafía su interpretación literal, creen y temen que, de fallar dicha interpretación, ya no quedará nada en firme. Por contraste, es seguro que los escritores de los evangelios fueron conscientes de usar palabras e imágenes judías tan familiares para sus lectores de entonces que no les hubiera cabido en la cabeza imaginar que éstos hubieran podido malinterpretar sus intenciones y leer sus narraciones en sentido literal y de pura crónica histórica. Los escritores de las historias de los evangelios las escribieron con el fin de comunicar su interpretación de la profunda y emocionante experiencia de Dios que creían haber hecho al encontrar la persona de Jesús. El encuentro de Jesús fue una experiencia transformadora, que les abrió los ojos, les hizo más conscientes y enriqueció sus vidas. Esta experiencia es lo que real, lo que verdaderamente fue más real que cualquier otra cosa que hubiesen conocido antes; pero era además algo que estaba más allá de lo que

² N. del T. Recuérdese que, tras la muerte de Salomón, en el último tercio del siglo X aC, el país quedó dividido en dos: el llamado Reino del sur (Judá) y el Reino del norte (Israel).

las palabras humanas, atadas como están al tiempo, pueden expresar. Hoy, al identificar las capas de la interpretación, descubrimos no que la historia ha quedado destruida sino que la realidad es más grande que lo que nunca habríamos imaginado. Permanece lo realmente importante y todo apunta, más allá de las explicaciones de la antigüedad, a la maravillosa e indescriptible presencia de Dios.

Cuando el movimiento cristiano llegó al final del primer siglo, al tiempo en el que se escribió el Cuarto evangelio (años 95 a 100), esta perspectiva estaba tan profundamente asumida en la mentalidad cristiana común que dicho evangelio se nos presenta como el menos literal e histórico y, al mismo tiempo, como el más profundo y auténtico retrato de Jesús, de todo el Nuevo Testamento.

Que no nos dé miedo la muerte del literalismo. La muerte del literalismo nos abre la puerta que nos conduce a lo que Jesús significa: una puerta que bloquean e impiden traspasar las palabras literalmente leídas. “Piensa diferente, acepta la incertidumbre”, tal es la puerta de acceso a un nuevo cristianismo en un nuevo mundo.

– John Shelby Spong

LA RESURRECCIÓN DE JESÚS

Conocemos los detalles del relato: al tercer día, la tumba vacía y el encuentro con Jesús resucitado. Están en el corazón del relato cristiano que todos sabemos; son, si queréis, el punto culminante, el final radiante de dicho relato que se conmemora anualmente en la liturgia de la pascua de resurrección, en la que las comunidades se reúnen en las iglesias, más llenas que de costumbre. La parte profana de la fiesta incluye desfiles, huevos y monas de Pascua y otras tradiciones. En el hemisferio norte, en el que nació el cristianismo, la conmemoración de la resurrección coincide con la primavera, cuando el letargo del invierno da paso a los brotes de las flores nuevas que alegran la campiña. La celebración nos atrapa pues se dirige a la inquietud humana más profunda: la que nace de la experiencia de la mortalidad y de la finitud. La muerte es real en todo ser vivo, pero los humanos somos los únicos conscientes de este destino que nos espera a todos pero que no sustenta ningún instinto. Sólo los humanos anticipamos la muerte, hacemos planes teniéndola presente, la tememos y procuramos evitarla. El relato de la resurrección de Jesús, ¿puede ser expresión de los deseos humanos? En el relato de la resurrección, ¿hay algo real, fidedigno y observable en medio del fluir de la historia? Todo el cristianismo parece depender de que la respuesta a estas preguntas sea “sí”.

Empezaremos nuestro examen de la resurrección de Jesús analizando los textos bíblicos que nos digan algo al respecto. Casi cada versículo del Nuevo Testamento presupone la realidad de la resurrección pero los textos que pretenden describirla son confusos e incluso realmente contradictorios en muchos casos. Hay cinco fuentes y sólo seis capítulos, en el Nuevo Testamento que nos hablan de lo que pasó en el momento de la resurrección.

La primera y más antigua fuente es de Pablo y es el relato contenido en el capítulo 15 de la Primera Carta a los Corintios y escribió a mitad de los años cincuenta del siglo I, es decir, unos veinticinco años después de la crucifixión y unos veinte antes de que apareciese el primer evangelio, el de Marcos. Pablo es muy escaso en los detalles de la resurrección, igual que en los de la crucifixión. Sin embargo, nos da la primera referencia temporal específica. Ocurriese lo que ocurriese, Pablo afirma que fue “al tercer día”... después de la crucifixión, debemos suponer. Al hablar de la resurrección de Jesús, Pablo siempre emplea, además, una forma verbal pasiva o transitiva. Ello significa que no fue Jesús quien resucitó o quien se resucitó a sí mismo sino que fue Dios quien lo resucitó. Además, Pablo nos informa de un tercer elemento: que la resurrección fue “según las Escrituras”, es decir, no según el Nuevo Testamento, que no existía entonces, sino según las Escrituras judías que él, como rabino, conocía muy bien. No obstante, Pablo no especifica a qué textos bíblicos concretos se refiere, por lo que sólo nos deja el recurso de especular al respecto.

La principal referencia veterotestamentaria a la que Pablo parece aludir, según la mayoría de los expertos, es el Déutero Isaías (caps. 40-55). Aunque, en esta parte segunda de Isaías, nada parece indicar lo que ahora llamamos “resurrección”, sí que se afirma en ella la indestructibilidad del “siervo” que entrega su vida. En segundo lugar, Pablo nos da una lista de aquellos a quienes Jesús se apareció una vez resucitado, es decir, de aquellos que pudieron “ver” y ser por ello “testigos” del acontecimiento. Sin embargo, ni un solo detalle narrativo acompaña a esta lista.

Esa lista incluye tres personas (Pedro, Santiago y el propio Pablo) y tres grupos ("los doce", "500 hermanos a la vez" y "los apóstoles"). Notemos que "los doce" y "los apóstoles" parecen ser dos grupos distintos, lo cual sorprende a muchos. Los "500 hermanos a la vez" es una referencia que no corrobora ningún otro dato de la tradición escrita posterior. Sin embargo, el más fascinante de los testigos es el propio Pablo. Siguiendo a Adolf Harnack (famoso historiador alemán de los orígenes del cristianismo, de principios del siglo XX él mismo), la mayoría de los estudiosos actuales fecha la conversión de Pablo en algún momento entre uno y seis años después de la crucifixión de Jesús. Esto significa que lo que fuera que Pablo viera en un momento de esos años, entre uno y seis, de después de la crucifixión, fue, como él mismo afirma, lo mismo que los otros testigos vieron, y difícilmente pudo ser, eso que todos vieron, un cuerpo resucitado, salido del sepulcro tres días después de ser crucificado, y devuelto sin más a la vida mortal. Los literalistas se sienten confusos ante este dato de Pablo. Pablo, el primero en escribir sobre lo que luego se llamó la "resurrección", al igualar su experiencia con la de los primeros testigos, no podía referirse a un cuerpo físico como el que solemos imaginar que pudo resucitar no más tarde que tres días después de haber muerto. Y, sin embargo, fuera lo que fuese la experiencia de Jesús de Pablo, éste creía que dicha experiencia había sido real y que ciertamente le había transformado la vida. De modo que, en nuestra primera y más temprana fuente neotestamentaria, tenemos ya los elementos esenciales de lo que constituye el misterio último de la resurrección: Dios resucita a Jesús una vez muerto y unos testigos tienen experiencia de ello; fuera lo que fuese la resurrección de Jesús, ésta fue algo real pero no una resucitación "física".

Más tarde, Pablo mismo nos proporcionará una pista para entender a qué se estaba refiriendo cuando escriba, en su carta a los Romanos, que "Cristo, resucitado de entre los muertos, ya no vuelve a morir. La muerte ya no tiene poder sobre él" (Rom. 6:9). Si Pablo hubiese hablado de un cuerpo físicamente resucitado que hubiese vuelto a la vida de la carne, entonces, presumiblemente, Jesús, en algún momento, hubiera tenido que morir de nuevo. Así que, fuera lo que fuese lo que esta epístola trata de comunicar, ello no tiene nada que ver con un cuerpo resucitado y devuelto al reino físico de la historia. Además, el texto de Romanos continúa diciendo que "su muerte fue un morir al pecado de una vez para siempre, pero que su vida es un vivir para Dios". Lo que claramente implican estas palabras es que el concepto que Pablo tuvo de la resurrección de Jesús es que Jesús fue elevado a la vida de Dios, desde la que "se apareció a ciertos testigos escogidos" entre los que Pablo estuvo. Sus palabras significan que, fuera lo que fuese la experiencia de la resurrección de Jesús que tuvo, ésta ocurrió en algún momento entre uno y seis años después de la muerte de Jesús; y todo ello indica que el estudio de los relatos bíblicos de la resurrección no es algo tan simple como pretenden los cristianos literalistas.

La tarea de interpretación se complicó cuando se escribió el primer evangelio. En Marcos, nadie ve a Jesús resucitado. Todo lo que Marcos nos proporciona, en su relato de la mañana de Pascua, es un anuncio a las mujeres, junto a la tumba, en el que se les dice: "No está aquí, ha resucitado". El mensajero del anuncio es "un joven vestido de blanco" que Marcos no considera como un ángel ni lo presenta como tal. ¿Qué significan sus palabras? Jesús, que "no está aquí", ¿ha resucitado por ello a la vida física de este mundo o a la vida de Dios? Marcos no responde a esta pregunta. Después, el

mensajero continúa y encarga a las mujeres que vayan a decir «a Pedro y a los discípulos» que Cristo resucitado los precederá en Galilea y allí lo verán. Ahora bien, si los discípulos, cuando el anuncio, están aún en Jerusalén tal como sugiere este texto, hay que contar con que el viaje a Galilea a pie lleva entre siete y diez días; de modo que la “aparición” de Jesús resucitado a los discípulos, prometida en Galilea, forzosamente debía ser fuera del término de tres días. Por tanto, en este evangelio, que es el más antiguo, se promete una futura aparición pero sin embargo, de hecho, Cristo resucitado no se aparece a nadie inmediatamente después de la crucifixión. Para muchos, esto es un dato preocupante aunque lo cierto es que es un dato cierto.

Mateo, cuando escribe el segundo Evangelio casi una década más tarde, tiene presente a Marcos y lo incorpora en su propio escrito. Sin embargo, cambia algunas cosas, realza otras y, de vez en cuando, añade otras más. Así procede en el relato de la primera Pascua. En él, lo primero que hace Mateo es convertir el mensajero de Marcos en un ángel inequívocamente descrito como un ser sobrenatural. En segundo lugar, Mateo hace que Cristo resucitado se aparezca a las mujeres en el huerto y de un modo lo bastante físico como para que ellas se abracen a sus pies. Después, Mateo añade una segunda aparición pensada para dar cumplimiento a la promesa del mensajero de Marcos de que los discípulos verían a Jesús resucitado en Galilea. Según Mateo, esto ocurre en la cima de un monte, donde los discípulos suben con esfuerzo mientras Jesús resucitado llega allí misteriosamente, apareciendo entre las nubes. ¿Implica esta forma de aparecer que venía del Cielo, es decir, de Dios? De hecho, viene transformado y vistiendo las vestiduras del Hijo del Hombre que, en la mitología judía, había de venir al final de los tiempos. Por primera vez en toda la Biblia, alguien resucitado tiene el don de la palabra. Lo que pronuncia es una misión y una promesa: “Id por todo el mundo, proclamad el evangelio”, y “yo estaré siempre con vosotros, hasta el fin del mundo”. Sin duda, el relato de la resurrección crece conforme pasan los años.

Cuando Lucas, escribe el tercer evangelio (unos diez años después de Mateo) y nos da su versión de la primera Pascua, el mensajero de Marcos, que en Mateo se había convertido en un ángel, pasa a ser dos ángeles, y la materialidad física del resucitado se acentúa hasta el punto de que Jesús camina, conversa, come, ofrece su cuerpo para que lo toquen e interpreta las Escrituras. Según Lucas, todas las apariciones sucedieron en torno a Jerusalén, sin referencia alguna a Galilea. Además, Lucas introduce la Ascensión de Jesús. Lucas, al haber hecho de la resurrección una “resucitación” física de un cuerpo muerto, tiene que indicar el modo en que el cuerpo físico de Jesús pudo salir fuera del mundo sin morir de nuevo: la Ascensión fue la respuesta.

Cuando se escribe el Cuarto evangelio al final del siglo I (entre los años 95 y 100), el autor proporciona otros elementos nuevos, a veces, contradictorios con los anteriores. Hay cuatro escenas previas nuevas, entrelazadas no sin cierta torpeza. La figura principal de la primera escena es María Magdalena, sola junto al sepulcro. Lo central de esta aparición es la imposibilidad de adherirse a Jesús como a un cuerpo físico antes de que haya ido junto al Padre. La segunda escena se centra en Pedro y en el “discípulo amado” que llegan al sepulcro vacío y el “discípulo amado” cree sin ver. La tercera escena se centra en los discípulos, escondidos en el cenáculo. Según el Cuarto evangelio, éste es el momento en el que los discípulos reciben el Espíritu Santo: Pascua y Pentecostés son una única y misma

experiencia transformadora. La cuarta escena se centra en Tomás y su mensaje es: “dichosos los que no ven (un cuerpo resucitado) y aun así creen”.

Hasta aquí hemos hecho un breve repaso de todo el material específicamente referido a la resurrección en el Nuevo Testamento. Ahora nos resta tejer todo este material de forma coherente. Es lo que haremos en la próxima entrega, con la que concluiremos esta serie titulada “Piensa diferente, acepta la incertidumbre”.

– John Shelby Spong

LOS ALBORES DE LA RESURRECCIÓN

Detrás los relatos de la Resurrección que tenemos en los evangelios hay una experiencia de los seguidores de Jesús, que es innegable, vigorosa y verdadera. La eclosión de esta experiencia dejó en ellos una marca indeleble, imposible de contener en palabras. Esta experiencia, con independencia de en qué consistiese, cambió sus vidas. Los discípulos pasaron de tener miedo y de esconderse, a ser hombres valientes, dispuestos a morir por la verdad y realidad de su nueva visión. Aquella experiencia transformó de forma radical su concepción de Dios que, en adelante, fue, para ellos, inseparable de la persona de Jesús. Y aquella experiencia, con el tiempo, los llevó a celebrar un nuevo día sagrado, el primer día de la semana, para recordar y celebrar la experiencia transformadora por la que habían pasado.

Con independencia de en qué consistiera dicha experiencia, la tuvieron en torno al año 30. Los evangelios no se escribieron hasta dos o tres generaciones después, entre el año 70 y el 100 aproximadamente. Cuando esto ocurrió, la experiencia se había explicado, se había contado y vuelto a contar infinidad de veces, de modo que el relato había evolucionado hasta formar una especie de fórmula común que contenía diversos elementos, correspondientes a las inevitables preguntas de: ¿quién?, ¿dónde?, ¿cuándo? y ¿cómo? En este sentido, por ejemplo, sospecho que la expresión “al tercer día” se convirtió en parte de dicha fórmula litúrgica no porque los discípulos tuviesen la experiencia de la resurrección al cabo de tres días de la crucifixión, sino porque los cristianos se reunían el primer día de la semana para celebrar el significado de Jesús, y el primer día de la semana era el tercero después del viernes, que era el día que se recordaba que había muerto. Así que los tres días se convirtieron en un símbolo pero no eran una medida del tiempo transcurrido entre el primer "viernes santo" y el primer "domingo de pascua".

Por consiguiente, debemos explorar los relatos evangélicos que recordé la semana pasada, de cara a responder a las cuatro preguntas mencionadas antes de ¿quién, dónde, cuándo y cómo?

¿Quién estuvo en el centro de lo que fue la experiencia de la Resurrección? ¿Quién abrió los ojos a los demás para que viesen lo que él había visto? Sin duda fue aquel al que los evangelios presentan como Simón, y de sobrenombre Pedro, al que todos sitúan en el centro de esta historia. Por eso lo nombran siempre el primero de los discípulos y el primero en confesar, en Cesarea de Filipo, que Jesús era el Cristo. A él se dirigió Jesús en otra ocasión y le dijo: “Cuando te hayas convertido, confirma a tus hermanos”. Y a él se dirigió Jesús en un pasaje del Cuarto evangelio y le dijo: “¿Tú también te vas a marchar?”, a lo que él le respondió: “Señor, ¿a quién iré? Tú tienes palabras de vida eterna”.

Según Pablo, Jesús resucitado “se apareció primero a Cefas”, es decir, a Pedro. Según Marcos, el mensajero vestido de blanco dijo a las mujeres, junto al sepulcro, que fuesen a decir “a los discípulos y a Pedro” que Jesús había resucitado. Lucas, relega a un lado la aparición a Cleofás, en el camino de Emaús, e interrumpió el relato para hacerles observar a los dos discípulos observar que sabían que se decía que el Señor se había aparecido a Pedro. Y en el segundo epílogo del evangelio de Juan, Pedro es el

protagonista tanto en la pesca como cuando Jesús lo reintegra en su lugar en el grupo tras recordar que lo había negado, él confesarle que lo quiere y Jesús encomendarle por tres veces que apaciente a sus ovejas. Todo ello parece dar a entender que Pedro fue la primera persona –y la principal– en empezar a tener la experiencia de la resurrección, es decir, en percibir el alcance y el significado de lo sucedido a Jesús.

¿Dónde estaban los discípulos cuando tuvo lugar esa experiencia, ya fuese individual o de todos ellos? Es decir, ¿dónde estaban cuando sus vidas se vieron transformadas? La tradición evangélica más antigua afirma que dicha experiencia sucedió en Galilea. Era su hogar y allí es donde dijo el mensajero de Marcos que lo verían. Pablo también sugiere que lo más original de la experiencia de la resurrección se localizó en Galilea. Mateo dice que la única vez que los discípulos vieron al Jesús resucitado y glorificado fue en Galilea, en lo alto de un monte. Y el segundo final del Cuarto Evangelio recoge una tradición muy antigua de la resurrección, ocurrida también en Galilea, a donde los discípulos, tras la crucifixión de Jesús, habían regresado para dedicarse de nuevo a pescar en el lago. Sin embargo, tanto Lucas como Juan sostienen que el escenario principal de la experiencia de la resurrección fue Jerusalén, y niegan la ubicación de ésta en Galilea. No obstante, todo parece muy elaborado en las apariciones de Jerusalén, mientras que las de Galilea parecen más frescas y originales. Sólo en las apariciones de Jerusalén se dan detalles y símbolos más físicos, mientras que las de Galilea son más vagas y menos definidas, más misteriosas incluso. De modo que podemos decir que hay consenso, primero, en cuanto a que fue Pedro quien estuvo en el centro de lo que fue la experiencia de la resurrección, pues fue él quien abrió los ojos de los otros para que viesan lo que él había visto, y también lo hay en cuanto a que esto debió de ocurrir cuando regresaron a Galilea, después de la crucifixión.

Estos son los detalles que nos llevan a responder a la pregunta por el «cuándo» proponiendo que la expresión de "a los tres días" se tome como un símbolo y no como una medida de tiempo. Los discípulos debieron de tardar entre siete y diez días en volver a Galilea desde Jerusalén, así que nada pudo haber sucedido a los tres días, o menos, entre la crucifixión y la resurrección. Es más, Lucas sugiere que las apariciones continuaron durante 40 días, mientras el evangelio de Juan, con independencia de su cap. 21, concreta la experiencia de la resurrección en dos días, separados sin embargo por una semana. El cap. 21 de Juan, llamado también su epílogo, parece indicar, más bien, que hubieran podido transcurrir algunas semanas e incluso algunos meses antes de que los discípulos se encontrasen con el resucitado, junto al Mar de Galilea. Si descartamos una interpretación literal de los «tres días», nos abrimos a la posibilidad de que lo que fue la experiencia de la resurrección pudo haber ocurrido unos meses –quizás hasta un año– después de la crucifixión de Jesús.

Así pues, Pedro es la persona clave, Galilea es el lugar principal y el tiempo es de unos meses después de la crucifixión y antes de que la resurrección despuntase como experiencia transformadora de la vida. Pero, ¿cómo fue el amanecer de la experiencia de la resurrección?, ¿cuál fue su contexto? Estoy convencido de que no tuvo nada que ver con un cuerpo reanimado que saliese caminando de un sepulcro. Pienso que tuvo que ver, más bien, con una nueva visión de la vida de Jesús, con una nueva consciencia y una nueva comprensión de la realidad de lo sucedido en él. Tuvo que ver con la interpretación de la muerte de Jesús como la puerta de una nueva libertad; de una

nueva vida ya no condicionada por el instinto primario de la supervivencia; de una vida libre para entregarse a sí misma y para amar, incluso, a aquellos que la destruyeron. Fue algo nuevo y transformador, que ninguno había conocido ni previsto antes. La vida libre del impulso de sobrevivir es una vida que vence a la muerte. La vida libre para entregarse a sí misma y ser libre para amar y no vengarse de sus asesinos representaba una nueva dimensión para lo que la humanidad podía llegar a ser.

En el desarrollo del Universo, el origen estuvo en una explosión de energía, el “Big Bang” de hace unos 13.700 millones de años. Luego no existió sino materia inerte durante unos nueve mil millones de años, hasta el surgimiento de la vida, que se dio en forma de primitivas células independientes, capaces de reproducirse a sí mismas como la materia nunca pudo hacer. Después de cientos de millones de años, la «vida» empezó a agruparse y a dar lugar a formas más complejas. Luego, la vida siguió dos líneas distintas: la vegetal y la animal. Después, tras un fluir de tiempo que nos podría parecer infinito, en la parte animada de la vida surgieron formas primitivas de conciencia y, de nuevo, a lo largo de cientos de millones de años, este nuevo don de la conciencia creció y se extendió. Por último, hace quizá no más de 250.000 años, de la conciencia desarrollada surgió la autoconciencia, y con ella la capacidad de decir “yo”, de recordar el pasado y de anticipar el futuro; la conciencia de que estamos a la vez impulsados y limitados por nuestro propio deseo de sobrevivir, lo cual nos impone el esquema del egocentrismo que algunos llamaron “naturaleza humana” y otros “pecado original” entendiéndolo que dicho egocentrismo era una cuestión de elección.

La vida de Jesús superó esta idea de la “naturaleza humana”. Jesús fue más allá del impulso de supervivencia y reveló un orden nuevo de vida propiamente humana. Pasó de la autoconciencia a una conciencia universal y desbordó las limitaciones que caracterizaban a la humanidad. Él se había convertido en parte de lo que coincidimos en llamar Dios aunque lo definamos de muchas formas, mientras buscamos abrazar la realidad infinita que está más allá de los límites de la humanidad. La muerte no tiene poder sobre esta dimensión de lo humano. Cuando uno no está atado al impulso de sobrevivir, se adentra en una nueva comprensión de lo que significa ser humano, libre para vivir, amar y ser. Lo que algunos descubrieron cuando tuvieron la experiencia que terminaron por llamar «resurrección» tiene que ver con esto. Su descubrimiento fue tras la crucifixión, al partir el pan, al que identificaban con el cuerpo roto de Jesús, y al beber el vino, al que identificaban con su sangre derramada. Así, recordarían la muerte del Señor hasta que volviese. Sin embargo, la “segunda venida” no iba a ser un regreso de Jesús al mundo, al final de los tiempos sino el regalo liberador de su Espíritu, que llama e invita a dar un paso más allá de los límites de la vida, hacia la nueva conciencia. Así, el testimonio del evangelio es que: a Jesús resucitado, “lo conocemos al partir el pan”.

Dicho lo anterior, hay que afirmar que el lenguaje humano no puede apresar la verdad de la resurrección. Lo único que puede hacer es apuntar hacia ella. Por eso mismo fue inevitable que el relato de la resurrección de Jesús terminase plasmándose literariamente, hace más de diecinueve siglos, en la tumba vacía, en las apariciones tal como se nos cuentan y en un cuerpo reanimado. Tras esas imágenes hay alguien sobre quien la muerte no tiene poder. El cristianismo se apoya en esa verdad tras las

imágenes y se mantiene vivo y sobrevivirá en el futuro. Pero, para entrever esa verdad, siempre debemos “pensar diferente” y “aceptar la incertidumbre”.

– John Shelby Spong