

POR QUÉ EL CRISTIANISMO TIENE QUE CAMBIAR O MORIR

La nueva Reforma
de la fe y de la práctica de la Iglesia

JOHN SHELBY SPONG

Por qué el cristianismo tiene que cambiar o morir

*La nueva Reforma
de la fe y de la práctica de la Iglesia*

John Shelby SPONG

POR QUÉ EL CRISTIANISMO TIENE QUE CAMBIAR O MORIR
Una nueva Reforma de la fe y la práctica de la Iglesia
John Shelby SPONG

Título original: *Why Christianity Must Change or Die. A new Reformation of the Church's faith and practice*, HaperCollins Publishers, New York, 2003

Primera edición: febrero de 2014

© **Editorial Abya Yala**

Casilla 17-12-719

Quito, Ecuador.

Telef.: (593-2) 2506-251 / 2506-247

Fax: (593-2) 2506-255 / 2506-267

editorial@abyayala.org

<http://www.abyayala.org>

y

Agenda Latinoamericana

punto de contacto en:

<http://latinoamericana.org>

Impreso en Quito, Ecuador, febrero 2014

ISBN:

Diagramación y cubierta: Agenda Latinoamericana

Colección «Tiempo axial», n° 17

<http://tiempoaxial.org>

Traducción de:

María Ángeles Aísa Comps.

Natividad Monforte Macipe

Francesca Toffano

Ariela Brealey

y José María Vigil.(Panamá)

Haga su pedido de este libro en papel a:

Editorial Abya Yala, Quito, Ecuador

editorial@abyayala.org

ventas@abyayala.org

o adquiéralo en línea en: www.abyayala.org

Descuento especial para la adquisición de la colección completa.

Vea toda la colección en: <http://tiempoaxial.org>

ÍNDICE

Prólogo.....	7
1. Rezando el credo con honestidad	19
2. El significado del exilio y cómo nos encontramos en él	36
3. Buscando a Dios: ¿es el ateísmo la única alternativa al teísmo?	54
4. Del teísmo a las nuevas imágenes de Dios.....	66
5. Redescubriendo al Jesús del Nuevo Testamento.....	81
6. Jesús como Redentor: una imagen que debe desaparecer....	93
7. El Cristo como persona de espíritu	109
8. ¿Qué piensas de Cristo? Donde lo humano entra en lo divino.	126
9. La oración en un mundo sin una deidad externa	141
10. Nueva base para la ética en una era nueva.....	155
11. La Iglesia emergente. Leyendo las señales actuales	172
12. La Iglesia futura: un sueño tentativo.....	187
13. Vida eterna sin cielo ni infierno.....	202
Epílogo. Una palabra final	220
Bibliografía.....	228

*Para Brian Yancy Barney y Rachel Elizabeth Barney,
cuya madre trajo una nueva alegría a mi vida
y que hizo que ser su padrastro fuera
un privilegio y una delicia.*

PRÓLOGO

He estado escribiendo este libro por más de veinte años. Ha sido un trabajo de fe y de convicción. Es mi testimonio, como de alguien que desea practicar su fe como un ciudadano del mundo moderno y poder pensar en voz alta, mientras soy creyente. Lo escribo como una persona a la cual la Iglesia Cristiana le ha otorgado honor, rango y el privilegio del liderazgo en el ministerio episcopal. Forma parte entonces de la vida de un obispo, cuyos votos en el momento de mi consagración incluyeron la promesa de defender la fe y de proteger la unidad de la Iglesia. La vocación de hacer eso en un mundo que cambia rápidamente ha sido un privilegio para mí, por casi un cuarto de siglo.

Como autor de estas páginas, estoy al tanto de que no puedo ser mencionado en la prensa sin el adjetivo *controvertido* pegado a mi nombre. Esa palabra casi se ha convertido parte de mi identidad. La primera ocasión para percibir esta reputación adquirida fue en 1974, cuando como pastor en Richmond Virginia, tuve el placer de conducir un dialogo público y extenso con el Dr. Jack Daniel Spiro, rabino del Templo Reformado Beth Ahabah de Richmond.

Este diálogo tuvo lugar a causa de un libro que publiqué en 1974, titulado *Este Señor hebreo*.¹ Intrigado por este título, el rabino leyó el libro y me invitó para debatir su contenido en la sinagoga en tres cultos de Sabbath sucesivos. Mientras hablábamos juntos para planificar la actividad, el esquema se amplió para incluir tres domingos por la mañana en la Iglesia Episcopal de San Pablo, la parroquia en la que yo servía, localizada en el centro de Richmond. Este dialogo interesó al público, y tanto la sinagoga como la iglesia estuvieron abarrotadas en cada sesión.

¹ *This Hebrew Lord: A Bishop's Search for the Authentic Jesus* (Este Señor hebreo. Un obispo busca al Jesús auténtico) San Francisco: Harper&Row, 1974. Este libro fue reimpresso por Harper San Francisco en 1988 y de nuevo en 1993, y sigue distribuyéndose hoy en día.

También llamó la atención de periódicos, la radio y televisión en el área de Richmond y tuvo una extensa cobertura.

En un viernes por la tarde, durante este diálogo, el rabino me pidió que explicara a su audiencia judía cómo Dios, el “Otro Santo”, se podía decir que se había hecho particular y concreto en la persona Jesús de Nazaret, que es lo que él entendía ser lo que los cristianos proclaman sobre Jesús.

En mi respuesta, tratando de evadir algunas ideas de la teología cristiana popular que se acercan a la herejía del monofisismo², intenté presentar la figura de Cristo en los términos judíos familiares de “palabra” y “voluntad”, derivadas de las Escrituras hebreas. Los judíos creen que la palabra de Dios se ha dicho y que la voluntad de Dios se ha vivido en momentos y épocas particulares de la historia humana. Entonces si yo pudiera presentar la persona Jesús en estas categorías bíblicas, tal vez mi audiencia judía podría estar receptiva para escuchar algunas cosas de manera diferente a lo que ellos tradicionalmente piensan que los cristianos decimos sobre Jesús. A través de las fuentes judías sagradas, particularmente en las Escrituras post-exílicas, aparecía el concepto de Mesías. La palabra para *mesías* en hebreo es *maschiach*, la cual se tradujo a griego con la palabra *christos* y al español con la palabra Cristo. “Tu eres el Cristo” fue la afirmación cristiana proclamada por Pedro en Cesarea de Filipo (Mc 8,29). Pero *mashiach* no significaba una creencia abstracta de la esencia de Jesús, si no la creencia de que Jesús era la vida humana a través de la cual la palabra de Dios fue dicha y la voluntad de Dios fue vivida, en una vida en la que se experimentó la realidad de Dios como presente en la historia. Curiosamente, los judíos ampliaron el concepto de mesías de manera que hasta Ciro el persa fue llamado un *mashiach* en el libro de Isaías (45,1),³ porque el pueblo judío discernió que la voluntad de Dios estaba siendo lograda en la historia a través de la vida de aquel hombre, quien no conocía ni la Torá ni el nombre de Yahveh.

Como respuesta a la pregunta del rabino en esa tarde de Sabbat, dije: “La Biblia nunca dice de manera simple que Jesús es Dios. En los Evangelios, Jesús le reza a Dios. No está hablando consigo mismo.

² El monofisismo afirmaba que en el Cristo encarnado había sólo una naturaleza, la divina. En el cristianismo popular la suposición es que Jesús fue divino, y no fue humano. La teología clásica trató de abarcar las dos naturalezas, la divina y la humana, en una tensión que no siempre ha sido exitosa.

³ El texto se traduce como “el ungido”, que fue, por supuesto, el significado de *mashiach*.

Jesús muere en la cruz. No tiene sentido decir que el Dios bendito murió. La Biblia sólo dice que como Dios es, así es Jesús; que Dios se encuentra en Jesús; que ver a Jesús es de alguna forma ver a Dios". Quedé complacido tanto con mi respuesta como con la reacción de nuestra audiencia judía. Sin embargo, fue una distinción demasiado sutil para que la prensa laica entendiera.

"Jesús no es Dios, afirma el rector", fue el titular que saludaba a los lectores del *Richmond Times Dispatch* el día siguiente, y el debate continuó. La sección de "Cartas al director" defendiendo la divinidad de Jesús contra este sacerdote hereje llenó el periódico durante unas seis semanas. La Iglesia de San Pablo fue piqueteada por miembros de la Iglesia Bautista de Janke Road con pancartas, protestando por esta minusvaloración hecha a Jesús. La prensa conservadora de la Iglesia, liderada por el redactor jefe de *The Living Church*, el temible Carrol Simcox, y Perry Laukhuff el director de un boletín informativo de derecha ahora suspendido, titulado *The Certain Trumpet*, tomó el reto.

Esto ocurrió en un momento de gran conmoción en la Iglesia Episcopal, Anglicana, cuando las mujeres estaban demandando el acceso a la ordenación. En protesta contra la lentitud del proceso de decisión de una Iglesia burocrática, las mujeres habían sido ordenadas "irregularmente" en Filadelfia en 1974 y en Washington en 1975. Estos cambios suscitaron un enorme enojo en los defensores conservadores, quienes deseaban purificar la iglesia de aquellos que rompieron la disciplina de su "fe y la práctica histórica" de un sacerdocio cristiano de sólo hombres. El obispo de la Diócesis de Virginia, Robert B. Hall, era conocido por su comprensión hacia las mujeres ordenadas. Cuando una de las mujeres irregularmente ordenadas celebraba la Eucaristía en una iglesia de esa diócesis con el obispo Hall en la congregación, el respondió a sus críticos que sus ojos estaban cerrados en oración para no ver la presencia ofensiva de la mujer. Los conservadores no estaban felices. Por eso, la combinación de este obispo liberal, que no obedecía la prohibición de la Iglesia contra las mujeres, con este sacerdote liberal, en diálogo con judíos, hizo que la prensa religiosa derechista se refiriera a la Virginia conservadora como "un área de desastre". La diócesis de Virginia nunca antes había sido honrada tan significativamente.

El debate había comenzado a tranquilizarse cuando fui elegido obispo de Newark el 6 de marzo de 1976. Ahora el rector que "negaba que Jesús era Dios" sería uno de los obispos gobernantes de la Iglesia.

Fue más de lo que Simcox y Laukhuff podían soportar. Como respuesta, iniciaron una campaña nacional para prevenir que mi elección fuera confirmada. Citas de *Este señor hebreo* fueron sacadas de sus páginas y enviadas profusamente a los obispos y miembros de todos los comités diocesanos de Estados Unidos. Asistido por el Reverendo Dr. Philip Cato, escribí una respuesta cuidadosa y razonable a estas acusaciones imprudentes. No sirvió. “Un nuevo obispo Pike está naciendo”, afirmó la prensa. Una diócesis, West Virginia, para la cual yo había rechazado uno año antes la candidatura a ser nombrado obispo, decidió que yo no era apto para ser obispo en ninguna parte. Sin embargo, cuando se votó, fui confirmado por una mayoría arrolladora, con sólo siete comités votando no. El efecto de esa campaña fue, primero, que las ventas de *Este Señor hebreo* subieron y, segundo, que entré a cuerpo episcopal siendo más reconocido que los obispos que lo eran por décadas. La reputación de *controvertido*, hereje y hasta de no creyente nunca ha abandonado las mentes de mis críticos.

Un libro que publiqué en 1983, titulado *Dentro del torbellino: el futuro de la Iglesia*,⁴ contenía todas las semillas de mi futuro trabajo. Llamé a la Iglesia Cristiana a entrar a la revolución del conocimiento, la revolución sexual y la revolución contra la identidad tribal y los prejuicios en un mundo moderno radicalmente interdependiente. Sin embargo, el hecho de que este volumen todavía estaba en el reino de lo teórico y especulativo no logró avivar los rescoldos de la controversia latente.

Todo eso cambió a finales de los ochenta, cuando el tema de la discriminación de la Iglesia hacia las personas gay y lesbianas se agravó. En 1987 la diócesis de Newark se convirtió en la primera diócesis de la Comunión Anglicana en hacer un llamado oficial a la Iglesia para que termine sus prácticas homofóbicas y sea honesta en ordenar a candidatos gay o candidatas lesbianas calificados para el sacerdocio. Esta diócesis también pidió a la Iglesia tomar cualquier acción necesaria para permitir a su clero bendecir públicamente el compromiso sagrado de parejas gay y lesbianas. En 1988 publiqué un libro diseñado para llamar a la Iglesia a una nueva conciencia acerca de estos temas

⁴ Este libro ya no se imprime hoy en día excepto en Australia y Nueva Zelanda, donde ha sido reimpresso en una versión actualizada por Desbooks, Thornberry, Australia (1992), con un preámbulo del antiguo Primado de la Iglesia Anglicana en Nueva Zelanda, el Muy Reverendo Sir Paul Reeves. Hay copias disponibles en EEUU en Cristianismo para el Tercer Milenio, Inc., P.O. Box 69, Morristown, NJ 07963-0069.

sexuales. Se titulaba *¿Viviendo en pecado? Un obispo repiensa la sexualidad humana*. El 16 de diciembre de 1989, respondiendo a mi propio estudio y a la recomendación de los cuerpos de decisión de la diócesis de Newark, procedí a ordenar al sacerdocio a un hombre que durante cinco años había vivido en una relación públicamente conocida con su compañero. Él era un graduado de seminario que también poseía el apoyo entusiasta de su facultad teológica. El asunto ya no era teórico.

Una vez más la furia de la derecha religiosa se desató. Por supuesto, el catalizador fue esta ordenación gay pero, en el intento de desacreditarme de cualquier manera posible, los viejos temas teológicos surgieron una y otra vez. El argumento fue que este tipo de acción sólo se puede esperar de alguien que es teológicamente sospechoso. Desde ese día hasta hoy, el tamborileo de hostilidad de los círculos conservadores, fundamentalistas y evangelistas ha sido mi pan de cada día. Llegó a su clímax cuando el obispo asistente de la diócesis de Newark y, por ende, mi compañero en la oficina episcopal, el Muy Reverendo Walter Righter, fue oficialmente acusado de herejía en 1996. Su crimen fue que en 1990, actuando en mi nombre y con mi autoridad, ordenó al diaconado al Reverendo Barry Stopfel, un hombre abiertamente gay que vivía en vida de pareja con el Reverendo Will Leckie. Yo ordené a este hombre al sacerdocio el año anterior, después de su ordenación de diácono en una ceremonia muy pública. Pero cuando se le formuló la acusación de herejía, fue mi asociado y no yo quien fue escogido para recibirlo. Tal vez sintieron que él sería un blanco más fácil o simplemente no quisieron proporcionarme la oportunidad de un foro público tan grande.

Durante los años que separaron esa primera ordenación gay y el juicio de herejía del obispo Righter, yo continué mi carrera de escritor y hice presión sobre las barreras teológicas de la comprensión tradicional del cristianismo. En 1990 publiqué lo que sigue siendo mi libro de más ventas, *Rescatando a la biblia del fundamentalismo*, el cual, entre muchas otros puntos significantes, sugerí que tal vez el “espina en la carne” que atormentaba a san Pablo, ese poder al cual su cuerpo decía que sí aun cuando su mente decía no, era que él mismo era un hombre gay profundamente reprimido y con auto-rechazo. En 1992 publiqué *Nacido de mujer*, en el cual planteé la posibilidad de que los relatos del nacimiento de Jesús encontrados en Mateo y Lucas fueron creados para cubrir el cargo, seguramente planteado por críticos del cristianismo en el primer siglo, de que Jesús era hijo ilegítimo. Hay

pistas de esta acusación esparcidas a lo largo de los evangelios, como minas por excavar, si uno sabe cómo leer esos textos. También especulé la posibilidad de que Jesús pudo haber estado casado con María Magdalena; una cantidad significativa de datos del Nuevo Testamento apuntan a la posibilidad de esa teoría. Descubrí que la resistencia más profunda a esa sugerencia viene de aquellos que tienen una imagen de la mujer muy negativa, que no pueden imaginarse que un Cristo divino se asociara íntimamente con una mujer contaminante. Por eso, mi especulación fue un ejercicio de concienciación.

En 1994 cuando salió *Resurrección: ¿mito o realidad?*, afronté el hecho de que ver la resurrección de Jesús como una resurrección física era una tradición que se desarrolló en el cristianismo temprano. Traté de demostrar que el cristianismo primitivo representado por Pablo, Marco y –yo también diría– Mateo,⁵ no hizo ninguna de esas afirmaciones, y que el destello original de luz que acompañó el nacimiento del cristianismo no dependía de esta teoría “ortodoxa”.

En 1996, en *Liberando los Evangelios*,⁶ argüí que los autores de los evangelios sinópticos, Mateo, Marco y Lucas, no fueron testigos presenciales, ni tampoco los evangelios se basaron principalmente en las memorias de testigos oculares de la vida de Jesús. Si no que estos evangelios fueron trabajos litúrgicos organizados con los antecedentes del año litúrgico judío. Por lo tanto, no deben de ser tomados literalmente, pero su significado sí debe ser investigado desde ese contexto judío.

La publicación de cada libro resucitó de nuevo los debates teológicos. Los periodistas volvieron a la fuente de información común y reescribieron los artículos de controversias previas con un giro. Mi sugerencia de que Pablo pudo haber sido un hombre gay reprimido se convirtió en una afirmación dogmática. Mi cuestionamiento sobre por qué los relatos del nacimiento fueron escritos originalmente se convirtió en una aserción de que María había sido violada.

⁵ Mateo insinuó un cuerpo físico resucitado solamente en su relato del Cristo resucitado apareciéndose a las mujeres en el jardín. Sin embargo, eso es un cambio deliberado en el significado de Marco que Mateo estaba copiando. Lucas también copió el relato de Marcos, pero las mujeres no vieron a Jesús en el informe de Lucas. El otro relato de Mateo del Jesús resucitado reuniéndose con los discípulos en la montaña de Galilea se refería no a un Jesús físico, si no un Jesús que se apareció en el cielo, transformado.

⁶ Estos cinco libros todavía están siendo impresos y están listados en la bibliografía.

Mi intento de probar el origen de las narraciones sobre la resurrección, fue cambiado por la acusación de que yo negaba la veracidad de la resurrección. Mi análisis del principio de organización que está detrás de la tradición sinóptica, lo volvieron una acusación de que yo no creía para nada en la Biblia. La culminación de este tipo de periodismo llegó en 1997, cuando el *Edinburgh Evening Newspaper* (Escocia), en un largo artículo que publicó, me llamó “el obispo más radical del mundo”.

Sin embargo, cada uno de estos libros encontró una audiencia entusiasta de personas laicas, que estaban dispuestas a ser llevadas mucho más allá de las distorsiones de estos titulares. Me llegaron invitaciones para hablar de estos temas de todo Estados Unidos y de todo el mundo. El recibimiento que me dieron me dio la fama de ser uno de los autores religiosos más conocidos en el mundo angloparlante. Pero también encontré una hostilidad creciente e incansable entre ciertos grupos de personas ordenadas y entre sus amigos laicos, en círculos conservadores, evangélicos y fundamentalistas.

Tengo una “escuadrón de la verdad” establecido en una universidad evangelista teológica en Sidney, que me siguió a través de toda Australia dondequiera que daba conferencias, y distribuían sus folletos y propagandas, diseñadas para callar mi testimonio. He dado conferencias con guardias de seguridad que me protegían en Calgary, Alberta. He caminado a través de vallas de gente gritando en San Diego, California, para poder dar una conferencia. He soportado una amenaza de bomba en la universidad católica de Brisbane, Queensland. He recibido dieciséis amenazas de muerte, provocadas todas por, citando a la Biblia, “verdaderos creyentes”. Finalmente, he sido atacado en libros de la derecha religiosa por personas como Alistair MacGath, N.T. (Tom) Wright, y Luke Timothy Johnson, y en una monografía de ensayos titulada *¿Puede estar equivocado un obispo?*, editada por Peter Moore de la Escuela Trinity para el Ministerio, un seminario evangelista en el oeste de Pennsylvania.

Todos estos esfuerzos tuvieron su efecto. Cuando se publicaron los libros que me atacaban, que eran abiertamente hostiles y sin ningún mérito académico, mi reputación *controvertida* se solidificó. Ya ni siquiera trato de negarlo.

De hecho, estoy agradecido a cada uno de mis críticos. Lo que hicieron, involuntariamente, fue identificarme como una ayuda para las personas religiosas insatisfechas de nuestro mundo, que desean creer

en Dios, pero sienten rechazo hacia el fundamentalismo que tan frecuentemente se disfraza de cristianismo. Los correos que he recibido de estas personas son increíbles. He tratado de contestar cada carta, y en el proceso he construido una audiencia que ha viajado conmigo en mi búsqueda de una forma de ser un creyente honrado y profundamente comprometido en nuestros días. Escribo este libro para esa audiencia. Como yo, ellos son creyentes en el exilio.

Hago una pausa para reconocer a aquellos con los que estoy en deuda por este libro. Recuerdo especialmente la influencia que tuvieron tres de mis maestros y guías. El primero fue John Elbridge Hines, obispo de la Iglesia Episcopal (Anglicana) en Estados Unidos, de 1964 a 1973, que tuvo valor suficiente para que sus convicciones llevaran al cristianismo a lugares a los que nunca antes había llegado, y que tuvo la gracia y la integridad de ser sometido a insultos sin contestar negativamente. John Hines fue un hombre institucional, y, aunque poseía una mente brillante, no tuvo el tiempo para estudiar temas bíblicos y teológicos con mayor profundidad. Sin embargo, más que cualquier otra figura eclesiástica que yo conozca, empujó a su Iglesia a un verdadero diálogo con el mundo real.

El segundo fue John A. T. Robinson, un obispo inglés entre los '60 y los '70, que fue el autor del best-seller *Honest to God* (*Sincero para con Dios* en español, véase la bibliografía) Este hombre labró un difícil camino –que también yo he querido recorrer– tratando de combinar su carrera de obispo con su carrera de investigador y escritor. Fue también a través de nuestra relación personal como me inspiró a asumir la tarea que estaba proponiendo. Agradezco mucho que mi esposa Christine yo hayamos podido seguir en contacto con la viuda de John Robinson, Ruth, y con su hermano, Edward, a lo largo de los años. De hecho, me senté en el escritorio de John Robinson en Arncliffe en North Yorkshire en junio de 1997 para trabajar el capítulo sobre la oración de este libro, siendo Chris y yo huéspedes de Ruth en la casa de los Robinson, esa experiencia me hizo sentir lo profunda que es mi deuda con John Robinson, mientras continuó su honesto intento de reconciliar la auténtica fe cristiana con el conocimiento y la consciencia.

El último maestro que tengo que mencionar es Michael D. Goulder, un profesor retirado de la Universidad de Birmingham en el Reino Unido. También es el único estudioso que conozco del Nuevo Testamento que ahora reconoce ser ateo, y que renunció tanto a su sacerdocio como a ser miembro de la Iglesia cuando sintió que ya no

podía ser parte de la fe de una comunidad cuyo dios era demasiado pequeño para ser Dios para él y su mundo. Michael es un símbolo de aquellas personas para las cuales la Iglesia parece ser que no puede extender suficientemente sus límites para incluirlos. Pero más de lo que él ha podido pensar, para mí ha abierto las ventanas a una nueva visión de Dios.

También he pasado un tiempo precioso con Don Cupitt de la Universidad Emmanuel de Cambridge; Keith Ward, de Christ Church en Oxford; con algunos miembros del *Jesus Seminar*; con el físico australiano Paul Davis; con la mundialmente conocida autora Karen Armstrong; con el profesor “hereje” Lloyd Geering de la Iglesia Presbiterana de Nueva Zelanda; así como muchos otros cuyos pensamientos y trabajos me han movido para explorar las áreas que planteo en este libro. Sorprendentemente, para algunos de mis maestros, como Cupitt y Goulder, soy un incorregible conservador por permanecer comprometido con la Iglesia y la fe cristiana. Para los otros, Robinson, Armstrong y Ward, soy un compañero de peregrinaje. Sin embargo, ninguno de ellos se sorprenderá al ver que me autodefino “un creyente en el exilio.”

Cuando todo está dicho y hecho, escribo desde mi compromiso con la fe como cristiano y no en un intento de crear controversia. Pero cuando esta fe ha sido corrompida por unas afirmaciones que provienen del fundamentalismo, yo me he vuelto su denunciante y su crítico. He llegado a ver la controversia que provoca no como negativa, ni siquiera como destructora de la Iglesia; más bien la veo como un signo positivo de vitalidad; representa la fe tradicional en fermentación, simultáneamente muriendo y resucitando. Revela el deseo de explorar la verdad de Dios, sin tratar de proteger a Dios de la molestia de nuevas ideas. Nace de la sensación de que Dios tiene que ser adorado con la mente, tanto como con el corazón. También revela que cualquier dios que está amenazado por una nueva verdad de cualquier fuente, ya está definitivamente muerto. Un dios muerto necesita ser arrebatado a los creyentes amenazados, para que la ansiedad del “vacío de dios” que está en el centro de la vida de algunas personas, las lleve a la honestidad y la integridad, ya sea como creyentes o como no creyentes. No hay esperanza de revivir el culto cuando un ídolo está ahí sin ser molestado en el lugar reservado para un Dios vivo.

Clifford L. Stanley, uno de mis profesores de teología durante casi cuarenta y cinco años, orgullosamente decía: “Cualquier Dios que se pueda matar, debería de ser asesinado”. El seminario teológico en

el que había estudiado también tenía su lema: “Busca la verdad, venga de donde venga, cueste lo que cueste”.⁷ He tratado de seguir tanto las palabras de mi maestro como el lema del seminario muy de cerca. Así que hoy hablo a mi audiencia de los que buscan y a los investigadores, a los miembros de la asociación de antiguos alumnos de la Iglesia, o a los que todavía se aferran con los dientes a su identidad cristiana. También hablo para los laicos que han llegado a creer que su propio sentido de honradez les exige que cierren su mente a la mayoría de lo que escuchan en la iglesia los domingos.

Hablo para aquellos a los que se les han enseñado que para involucrarse en el culto es necesario que nunca hagan preguntas. Estos son mis compañeros de viaje, aquellos con los que quiero dialogar. Para ellos, lanzo una invitación bíblica: “Ahora vengan, vamos a razonar juntos, dice el Señor” (Is 1,18). Ellos son los que parece que comprenden que el cristianismo tiene que cambiar o morir.

Estoy agradecido a muchas personas que me han asistido en la preparación de este manuscrito. Primero, expreso mi gratitud al clero y al pueblo de la diócesis de Newark, que me han apoyado, impulsado y respaldado en mi vocación de escritor dentro del contexto de mi carrera episcopal. El contenido de este libro primero apareció públicamente en una serie de conferencias diocesanas impartidas en la iglesia de Cristo de Ridgewood, Nueva Jersey, donde la Reverenda Margaret Gunness es rectora y el Reverendo David Ware estaba adjunto en la primera ocasión y actualmente lo es el Reverendo John Thompson-Quarterly; a la Grace Church de Madison, Nueva Jersey, donde la Reverenda Lauren Ackland es rectora y el reverendo Wesley Wubbenhorst fue asistente; y a la iglesia de San Luke en Montclair, Nueva Jersey, donde el reverendo Robert Schiesler es el rector y el Reverendo Jill McMish es el asistente. También se hizo público en Edmond y Calgary en una serie de conferencias patrocinadas por la Iglesia Unida de Canadá, una comunidad de fe que admiro mucho.

La mayor parte del formato final de este libro fue escrito en un descanso sabático, que fue un gran regalo que me dio mi maravillosa diócesis. Pasé parte de ese año sabático en la biblioteca de la Universidad de Edimburgo en Escocia; en ese trabajo recibí mucha ayuda de parte del personal de la biblioteca, así como del primado

⁷ El Seminario Teológico Episcopal Protestante en Alexandria, Virginia. El Dr. Stanley enseñó teología ahí por más de veinte años.

de la Iglesia Episcopal de Escocia, el Reverendo Richard Holloway, su asistente, el Sr. Pat McBryde y uno de sus sacerdotes, el reverendo James Wynn-Evans.

La otra parte del año sabático la pasé como investigador huésped en la Universidad de Oxford, donde tuve acceso a la Biblioteca Bodleian, y una vez más aprecié mucho la amabilidad de los empleados. Esa estancia en Oxford fue posible gracias a Keith y Marian Ward de la Iglesia de Cristo en Oxford. Keith es Profesor Egregio de teología en Oxford y fue especialmente útil para mí para acceder a las fuentes originales. Hablar con Keith Ward es como encontrar una enciclopedia del saber. Los títulos académicos de Marian también son impresionantes.

Estoy en deuda con otras dos personas: primero con Christine Mary Spong, que para mí es mucho más que una esposa muy especial. También es una secretaria sobresaliente. Viaja conmigo a todos lados que voy. En las conferencias que tengo el privilegio de impartir por todo el mundo, ella escucha mis pensamientos cuando nacen y es testigo de su maduración cuando se vuelven una parte permanente de lo que soy. Ella escucha las reacciones de los distintos auditorios y me ayuda a clarificar mis conceptos. Ella cuida mi columna mensual en el periódico. Cuando las conferencias han sido videograbadas para uso público como apoyo educativo, ella ha sido la responsable principal y la productora de esos videos.⁸ Mejor que cualquier otra persona, ella sabe cuándo el material “suena” y cuándo no. También tiene un don especial para las palabras y la sensibilidad para saber cómo una frase se puede transformar de pedestre a inspiradora. Christine trata de hacer que las palabras escritas tengan una correspondencia semejante con la palabra oral, para que el interés presente en el lenguaje oral también se pueda plasmar en la página. La amo sin medida, y también admiro su enorme generosidad como coautora y compañera de ministerio. Ella es una rara y maravillosa combinación. La saludo con gratitud.

La segunda persona es Lyn Conrad, mi secretaria ejecutiva, cuyo procesador de palabras logró milagros mientras este libro se transformaba de conferencias a capítulos. Este es el segundo libro en el cual Lyn ha trabajado conmigo, y su paciencia con las infinitas revisiones, su habilidad para detectar los detalles, y su estímulo, mientras se desarrollaba cada capítulo, me dieron la capacidad de seguir adelante. También estoy agradecido con su esposo, David, que en la noche la recibe en su casa exhausta y agotada.

Los miembros del equipo de nuestra diócesis también tuvieron más trabajo por mi segunda carrera como escritor. Estoy contento porque parece que piensan que las ventajas de esto han sobrepasado las desventajas. Este pequeño y maravilloso grupo de colegas, cada uno de los cuales también es un buen amigo, incluye a mi compañero en la oficina episcopal, nuestro obispo adjunto, el Reverendo Jack Marston McKelvey; nuestro Director Financiero, el Sr. John Georges Zinn; nuestro Director Administrativo, el Sr. Michael Francaviglia; nuestro oficial de personal, de desarrollo de la congregación y director de Relaciones Públicas, el Sr. Dale Gruner, y nuestro decano, el Reverendo Petero Saburne.

Entre los otros miembros del equipo que comparten nuestro edificio en Mulberry Street, en el centro de Newark están el reverendo Richard Bardusch, Cecil Broner, Sandonna Bryant, Rupert Cole, Gail Deckenbach, el reverendo Larry Falkowski, David Farrand, Charles Hayes, Barbara Haynesworth, el reverendo Elizabeth Kaeton, Mary Knight, Carla Lerman, Barbara Lescota, Dennis Morterud, William Quinlan, Joyce Riley, Tim Russo, Lucy Sprague, Elizabeth Stone, Peter VanBrunt y Johanna Young.

Finalmente, estoy muy agradecido a mi familia. Además de mi esposa, Christine, están nuestros hijos casados: Ellen Spong y su esposo, Gus Epps; Katharine Spong y su esposo, Jack Catlett; Jaqueline Spong y su esposo, Todd Hylton; así como los cuatro maravillosos nietos que nos han dado: Shelby Catlett y John (Jay) Catlett, John Lanier Hylton, y Lydia Ann Hylton. Luego están nuestros hijos solteros, Brian y Rachel Barney, a quien dedico este libro. Brian se está preparando para entrar a la escuela de medicina, y Rachel es oficial y piloto del Cuerpo de Marina de Estados Unidos. Todos estos miembros de la familia contribuyen a hacer nuestras vidas dichosas y felices. Por último, saludo a nuestras madres, Doolie Boyce Griffith Spong, quien tiene noventa y dos años de vida, y a Ina Chase Bridger, que tiene miedo de que alguien pueda sugerir que está llegando a los noventa. ¡No lo está! Apenas tiene setenta y tantos y es un encanto. Algunas veces me asombro de cuánto amor rodea mi vida. Está centrada en esta increíble familia.

⁸ Estos videos están disponibles a través de Cristianismo para el Tercer Milenio, Inc.

Rezando el credo con honestidad

“Creo en Dios...”

Con estas primeras palabras, la Iglesia cristiana expresa la fe colectiva en las frases de aquello que llama el Credo de los Apóstoles. El “nosotros” que “cree en Dios” representa a muchas personas. Yo soy una de ellas.

Por encima de todas las cosas, me defino a mí mismo como creyente. Soy verdaderamente un creyente apasionado. La suprema realidad en mi vida es Dios. Vivo en constante y casi mística consciencia de la presencia divina. A veces creo ser alguien que respira el aire de Dios o, tomando una imagen del Oriente, alguien que nada en las profundidades infinitas del mar de Dios. Como el salmista de la antigüedad, tengo la sensación de que Dios me es ineludible.¹ Soy lo que yo llamaría un ser humano intoxicado de Dios.

Y sin embargo, cuando intento transmitir en palabras humanas mi comprensión de este Dios, toda mi seguridad desaparece prácticamente. Las palabras humanas siempre contraen y disminuyen mi consciencia de Dios, nunca la hacen crecer.

El Dios que yo conozco no es concreto ni específico, sino que está envuelto en misterio, en sobrecogimiento, en asombro. Cuanto más profundamente me muevo en esta presencia divina, menos significado encuentro en las frases literarias, incluyendo las frases del Credo cristiano. Al Dios que yo conozco solamente se lo puede insinuar; nunca puede ser encerrado en afirmaciones.

¹ Salmo 139, especialmente los versos 7-12

Las palabras del Credo de los Apóstoles, y su posterior desarrollo conocido como el Credo de Nicea, se construyeron dentro de una visión del mundo que ya no existe, y que resulta bastante extraña en el mundo en el que vivo. El modo en que la realidad era percibida cuando los credos cristianos fueron formulados ha desaparecido con la expansión del conocimiento. Ese hecho es tan obvio que apenas necesita que se hable de ello. Si el Dios que yo venero debe ser identificado con estas antiguas palabras de fe en un sentido literal, para mí, Dios se volvería no sólo increíble sino indigno de ser el sujeto de mi devoción.. No sólo yo pienso esto; en realidad, soy uno más de la innumerable multitud de hombres y mujeres modernos para los cuales las interpretaciones religiosas tradicionales han perdido la mayor parte de su antiguo poder. Somos esa mayoría silenciosa de creyentes que les parece cada vez más difícil continuar siendo miembros de la Iglesia y seguir siendo personas pensantes. La Iglesia no nos anima en esta tarea. Esa institución parece cada vez más frágil y por eso no tiene muchas ganas de examinar sus creencias como un conjunto de símbolos que deben ser replanteados para que el concepto de Dios pueda ser visto desde nuevas perspectivas.

El cristianismo institucional parece tener miedo a hacerse preguntas, miedo a la libertad, miedo al conocimiento... en realidad, miedo a cualquier cosa que no sea la cantinela que viene repitiendo desde siempre, que tiene sus orígenes en un mundo que ninguno de nosotros habita ya.

Históricamente, la Iglesia ha estado dispuesta a criticar, marginar o incluso expulsar a sus pensadores más creativos. La lista se extiende desde Orígenes, pasando por Erasmo, hasta Hans Küng. Esta institución parece estar mucho más interesada en gastar sus energías defendiendo su verdad limitada, más que en ver sus palabras santas como lo que son: simples flechas apuntando hacia una realidad que, como palabra limitada, siempre distorsiona, y al final nunca captura. Esta sencilla conclusión se vuelve ineludible en cuanto los credos empiezan a explicar sus afirmaciones y nuestras preguntas gritan para que se les oiga.

La frase inicial del Credo de los Apóstoles comienza hablando de Dios como “Padre Todopoderoso”. Estas dos palabras me ofenden profundamente. El misterio que tanto valoro en Dios comienza a ser llenado con definiciones culturales limitadoras. La palabra Padre es

² Es necesario decir que en aquellos días la imagen de Dios Padre en la biblia contenía atributos positivos de cuidado, amor incondicional y confianza. Sin embargo estas cualidades no son suficientes para ignorar su significado patriarcal.

una palabra tan humana, tan masculina, tan rancia², que evoca las imágenes tradicionales de Dios como un hombre anciano que vive en el cielo. Asimismo, proclama a gritos la masculinidad de la deidad, concepto que ha sido usado durante miles de años por las instituciones religiosas para justificar la opresión de las mujeres. Hoy esta historia y esta práctica me repelen. La Iglesia cristiana a veces ha ido tan lejos que hasta ha debatido si las mujeres en realidad tenían alma y si las niñas deberían ser bautizadas. Esa Iglesia relegó universalmente a las mujeres a papeles secundarios claramente definidos hasta finales del Siglo XX, cuando este prejuicio sexista empezó a desvanecerse. Incluso el reciente gran avance eclesial en algunas comunidades de fe, que ha permitido que algunas mujeres sean pastoras, sacerdotisas y obispas, es aceptado únicamente por una pequeña minoría de cristianos en el mundo. La Iglesia, dedicada a la adoración de un Dios al que llamaba “Padre”, ha justificado consistentemente su discriminación desenfrenada contra las mujeres como la voluntad de esta deidad patriarcal o, por lo menos, como algo idólatra conocido como la “inmutable tradición sagrada de la Iglesia”. Yo no deseo adorar a un Dios definido por su masculinidad. Tampoco tolero las reuniones en las que todos los participantes son hombres, sentados en solemne asamblea, vestidos con sus ropajes eclesiásticos, y actuando como si pudieran determinar lo que una mujer puede hacer moralmente con su propio cuerpo. No tengo interés alguno en formar parte de una institución tan parcial contra las mujeres, y que pretende continuar así.

La palabra “Todopoderoso” es igualmente alarmante. “Todopoderoso” ha sido traducido teológicamente por la Iglesia en conceptos tales como omnipotente (todo-poderoso) y omnisciente (todo-sapiente). Estos dos conceptos constituyen una afirmación provocativa e inquietante. Al atribuir omnipotencia a Dios, también se atribuye a la divinidad el poder de remediar cualquier mal o de evitar cualquier catástrofe. Sin embargo, el mal y las catástrofes forman parte de la vida, por lo que los pensadores religiosos han estado dando vueltas y vueltas a estas dificultades desde los albores de los tiempos. Los argumentos tradicionales sobre el libre albedrío y las virtudes que se desarrollan a través del sufrimiento son muy débiles y no convencen hoy día. Atribuir a Dios un poder omnipotente en nuestro mundo conduce lógicamente a afirmar que el Dios que posee ese poder ha decidido no usarlo. Las únicas alternativas posibles a esta conclusión se basan en afirmar que Dios es limitado, indiferente y malvado o que Dios no existe. Ninguna de estas alternativas es muy satisfactoria. Fue el dramaturgo Archibald

MacLeish el que dijo: “¡Si Dios es Dios, no es bueno. Si Dios es bueno, no es Dios!”.³ Sencillamente el problema del mal no puede ser resuelto a través de esas afirmaciones piadosas de la antigüedad. Y sin embargo la gente todavía continúa usando este lenguaje del credo y sigue llamando a Dios “Todopoderoso”. Quizás simplemente no quieren hacerse estas preguntas tan reales pero tan difíciles.

Cuando definimos la naturaleza de Dios como todopoderosa desde el punto de vista de ser omnisciente o de saberlo todo, se presentan otros problemas igualmente difíciles. La Biblia, el libro sagrado de la Iglesia, retrata al Dios de la antigüedad actuando de un modo que hoy viola tanto nuestra forma de pensar como nuestra sensibilidad. Si un Dios omnisciente hubiese realizado muchas de las cosas que la Biblia le atribuye, entonces ese Dios se revelaría como irremediablemente ignorante, ya que hoy en día muchas de estas cosas que la biblia da por supuestas se consideran sencillamente equivocadas. La enfermedad, por ejemplo, no es el resultado del castigo por el pecado, ni la curación es el resultado de nuestras oraciones a Dios para que intervenga, o de que ya hemos sido castigados lo suficiente como para que nuestra enfermedad pueda cesar. En las diversas especialidades de la medicina, hoy tratamos con virus, bacterias, leucemia⁴ y tumores; Dios, al que se califica en los credos como “todopoderoso”, parece tener poco o nada que ver tanto con nuestras enfermedades como con nuestras curaciones. En nuestra generación, atacamos los virus, los gérmenes, la leucemia y los tumores con medicinas, quimioterapia y cirugía, y no con llamadas a un Dios Todopoderoso. Apelar solamente al poder todopoderoso de nuestro Dios ante la realidad de las crisis de la experiencia humana se consideraría, en el mundo en que vivimos, una ingenuidad. Este es solamente uno de los grandes cambios en la percepción que tenemos de la realidad y que separa nuestro mundo del mundo en el que se escribieron los credos.

Tampoco creemos que la epilepsia y las enfermedades mentales sean el resultado de la posesión demoníaca, a pesar de que la Biblia retrató a Jesús como si creyera que lo eran (Mc 5,8 y 9,25). Una vez más, la sinceridad nos exige que confrontemos la comprensión limitada que la Biblia tenía sobre la verdad. Ningún médico trataría a un

³ De la obra teatral “J.B.”, de Archibald MacLeish. Ver bibliografía.

⁴ Aunque técnicamente la leucemia se considera un tumor, en general es distinta de una masa maligna o benigna, a ello me refiero.

bebé epiléptico dándole órdenes al demonio para que saliera de él o de ella en nombre de Dios. Hay gente creyente que defiende estos principios de ortodoxia de la fe diciendo que Dios espera que usemos nuestros cerebros y los nuevos conocimientos que hoy tenemos a nuestro alcance. Pero precisamente es a la novedad de ese conocimiento a lo que la Iglesia se ha resistido, contra lo que ha luchado y condenado durante siglos. Casi todos los descubrimientos médicos han sido rechazados por los líderes cristianos porque dichos avances disminuían el poder de Dios o porque eran un ataque contra la capacidad divina de controlar la vida a través de su poder de castigar el pecado con la enfermedad.

Timothy Dwight, presbiteriano experto en teología y presidente de la Universidad de Yale de 1795 a 1817, y considerado en su tiempo uno de los líderes religiosos e intelectuales de Estados Unidos, predicó apasionadamente contra la invención médica que se estaba desarrollando en aquel momento, denominada vacunación. “Si Dios, desde toda la eternidad, había ordenado – afirmaba Timothy Dwight de la Universidad de Yale – que una persona muriese de viruela, sería un pecado terrible evitar y revocar esa orden usando la triquiñuela de la vacunación”.⁵ Hoy nos asombran semejantes palabras, pero nacieron de la misma mentalidad que formuló los credos. Cuando la cura de las enfermedades se basó en la medicación y la cirugía, inmediatamente el poder de la Iglesia y el prestigio de los clérigos desapareció. Los líderes eclesiales y los clérigos ya no podían defender que solo ellos poseían la capacidad divina de interpretar cada acontecimiento de la vida como bendición o maldición merecidas. Mirando retrospectivamente, la cualidad de Dios como todopoderoso, entendida como la capacidad de Dios de ser omnisciente, afortunadamente ha sido puesta en entredicho. Por tanto ¿qué significa la palabra todopoderoso desde el punto de vista de la fe? ¿Es un concepto que todavía puede aplicarse a Dios?

Lo que es verdad en el campo de las enfermedades de la humanidad lo es también respecto a aquellos sucesos que llamábamos “actos de Dios” pero que ahora denominamos “catástrofes de la naturaleza” (excepto en las pólizas de seguro, claro). Me refiero a fenómenos tales como huracanes, tornados, terremotos, volcanes, inundaciones y sequías. Hoy día estos fenómenos se predicen y se registran grá-

⁵ Cita de *Selected Lectures of Robert G. Ingersoll*. Ver detalles en la bibliografía.

ficamente con sorprendente eficacia y sin referencia alguna a Dios. El poder omnipotente que antes atribuíamos a Dios ya no parece ser responsable de estos desastres, ni tampoco esta generación invoca ya a ese poder divino para que intervenga y ponga fin a la desgracia. Tanto los huracanes como los terremotos, las inundaciones y las sequías siguen su curso natural hasta que su furia se ha extinguido. Si el mundo moderno no considera que el Todopoderoso sea capaz de parar esos fenómenos de la naturaleza, entonces necesitamos preguntarnos de nuevo por el sentido de la palabra “todopoderoso” cuando se aplica a Dios. ¿Contiene esa palabra algún sentido poético que ya no entendemos? Es verdad que un popular evangelista de televisión aseguró una vez que sus oraciones consiguieron que un huracán, que habría amenazado su imperio televisivo, modificase su camino. Aparte de la naturaleza egoísta de una afirmación tan increíble, uno se pregunta qué pensarían aquellas gentes hacia las que el evangelista supuestamente dirigió el huracán, sobre la eficacia de las oraciones de ese hombre y sobre el supuesto aprecio que Dios les concedió. A mí me habría impresionado más si el propósito de aquellas oraciones hubiera sido el pedir que cesaran aquellos vientos tan violentos. Parece ser que esta opción no se le ocurrió a ese evangelista del mundo del espectáculo. En realidad muchas de las cosas que se atribuían antes al poder divino, ahora las explicamos sin referencia alguna a Dios, y cualquier modo de pensar que relacionaba estos fenómenos de la naturaleza con la conducta humana, y por lo tanto con que fuera merecimiento humano, ha desaparecido totalmente.

Otros aspectos del poderío de Dios que se encuentran en la Biblia no aparecen en absoluto entre las expectativas de la gente que vive en el mundo moderno de hoy. La Biblia sugiere que este Dios Todopoderoso tenía la capacidad de hacer llover del cielo un pan llamado “maná” sobre su pueblo favorito para que no se muriera de hambre en el desierto (Ex 16). Sin embargo parece que en el presente no se da ese divino rescate de gente muriéndose de hambre, ya que no cae sobre ellos ese pan celestial. Los pueblos que sufren hambruna en Somalia, Ruanda o la región del mundo que llamamos subsahariana sencillamente mueren, a no ser que se organicen operaciones de salvamento humano.

Además, en el texto sagrado, esta deidad “todopoderosa” parecía no tener una agenda política y moral demasiado noble. El Dios bíblico es descrito como aquel que tenía el poder de dividir en dos el Mar

Rojo para permitir que sus elegidos cruzaran por tierra seca (Ex 14,1-22) y parar el sol en el cielo para dar más tiempo al pueblo de Israel para que ganara la batalla de los Amorreos (Jos 10,12). Pero también en el mismo texto, el Mar Rojo fue cerrado por este Dios para que se ahogaran los odiados egipcios (Ex 14,23-31); además, permitió por fin ponerse al sol en cuanto terminó la matanza de los malditos Amorreos (Jos 10,13). ¿Qué clase de poder todopoderoso es éste? ¿Es tan siquiera ético? ¿Hay alguien capaz de adorar a una deidad tan caprichosa que parece encarnar lo peor de los odios tribales y políticos de los seres humanos?

Entonces ¿qué queremos decir cuando llamamos a Dios “todopoderoso” en el Credo cristiano? ¿Hay alguien entre nosotros que crea realmente esto? Sin embargo ¿puede un Dios, que no es capaz de actuar en este mundo en cualquiera de estos ejemplos tradicionales, ser algo más que una pálida sombra del Dios tal como se concebía antes? ¿Podría alguien adorar a un Dios descartado por impotente?

A pesar de ser tan impresionantes estas cuestiones, no paran aquí nuestros problemas con el Credo. Continúa con esta afirmación de fe que llama a Dios “creador del cielo y la tierra”. ¿Qué es el cielo? ¿Dónde está? Está claro que en este mundo antiguo el cielo que Dios creó se consideraba la casa de Dios, y estaba localizado más allá del firmamento. Pero los de nuestra generación sabemos que el firmamento no es el tejado del mundo ni el suelo del cielo. Entonces ¿a qué nos referimos cuando afirmamos que este Dios todopoderoso creó el cielo? ¿estamos hablando de ese casi infinito universo sobre el que ningún viviente sabía nada cuando se escribió la Biblia?

Conceder a Dios el poder de haber creado la tierra también presenta dificultades al hombre y a la mujer modernos. Ahora, con bastante exactitud, podemos fijar el nacimiento de este planeta, a través de las partículas radioactivas, hace unos cuatro mil quinientos millones de años. La interpretación bíblica de la creación colocó el nacimiento de este mundo hace unos seis mil años; este fue el cálculo al que llegó el Obispo Jaime Ussher de Irlanda basado en los datos bíblicos. Ahora sabemos que esta estimación bíblica representa solamente una 0,00000012 parte de nuestra edad geológica conocida. Si la historia de este planeta se plasmara en un reloj de 24 horas desde su principio hasta el presente, la vida humana aparecería solamente en los últimos milisegundos o nanosegundos antes de la medianoche. Hoy en

día tampoco hay ninguna evidencia científica de que la vida humana sea ni el propósito ni el fin del proceso creativo. Los seres humanos se sienten frágiles e insignificantes en tanto en cuanto todos estos conocimientos se extienden sobre nosotros. Un mundo que nació a la vida hace casi cinco mil millones de años, y en el que la vida humana no apareció casi hasta ayer, da la impresión de un creador distante e inalcanzable, tal vez irreal. Por lo menos, cualquier conocimiento que podamos tener hoy sobre la creación, seguro que es diferente al de quienes escribieron el libro que los cristianos siguen llamando “palabra de Dios”. Así que inevitablemente, cuando las personas que pertenecen a esta generación recapacitan sobre los orígenes de nuestro universo, no dan ningún contenido bíblico, por lo menos en sentido literal, a nuestra interpretación de ese universo. Entonces, ¿en qué sentido Dios es el creador del cielo o de la tierra? ¿Es sencillamente una metáfora? Y sin embargo, esas palabras todavía aparecen en el Credo. Entonces ¿qué sentido les damos nosotros? ¿podemos seguir usándolas con honestidad?

“Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor”

Una sensación de alivio desciende sobre nuestras inquisitivas almas cuando llegamos a esta parte del Credo. Jesús, por lo menos, es más específico históricamente que Dios. Nos lo podemos imaginar, abrazarlo, y describirlo en palabras de nuestro mundo de hoy. Es real; vivió históricamente en un lugar y tiempo específicos. Personas históricas, como Herodes y Poncio Pilatos, que pueden ser documentadas a través de otras fuentes, aparecen en la historia de Jesús. Su nombre fue Jesús de Nazaret. Hoy podemos visitar su pueblo. Sin embargo este alivio ante la especificidad de Jesús se frena pronto cuando se empiezan a escuchar otras afirmaciones doctrinales sobre él. Primero se le llama “Hijo único” de Dios. ¿Quiere esto decir que ningún otro ser humano es o puede ser hijo o hija de Dios? La iglesia cristiana ha proclamado a través de los tiempos con gran fuerza esa clase de derecho exclusivo; forma parte de nuestra mentalidad religiosa, por mucho que aparezca muy limitado y poco divino. También esta frase parece sugerir que ninguno de los otros sistemas religiosos del mundo puede ofrecer a su gente un punto de conexión con lo divino. Muchos cristianos se han apropiado de ese derecho exclusivo, potenciando a través de los siglos una actitud de imperialismo religioso muy poco santa. Esta exclusividad arrogante también niega nuestra propia experiencia moderna.

Desde luego yo he encontrado santidad en judíos, musulmanes, hindúes y budistas, y no pienso negar ni menospreciar esa experiencia. Por lo tanto ¿qué significa la frase “Hijo único de Dios” para aquellos que no estamos dirigidos por los prejuicios religiosos del pasado?

“Fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo y nació de María Virgen”. En realidad, si esa frase debe entenderse literalmente, viola todo lo que conocemos sobre biología. ¿Todavía no reconocemos que todos los cuentos sobre nacimientos virginales –y ha habido muchos en la historia humana – son leyendas? Son expresiones humanas que sugieren que la humanidad por sí sola no tenía la capacidad de dar a luz una vida como la que se está describiendo. Todas las narraciones de nacimientos virginales, incluyendo las de Jesús, quedaron totalmente desacreditadas como verdades biológicas cuando en 1724 se descubrió la existencia del óvulo. Este descubrimiento significó que a la mujer no se le podía considerar simplemente como el receptáculo pasivo de la semilla del hombre, que es lo que se da por supuesto en estas narraciones. Ya no se podía decir que la Divinidad entregaba el vástago como regalo divino sin que estuviera también comprometida la humanidad de ella. A partir de entonces, la mujer tenía que ser reconocida como co-creadora, como participante genética en la procreación de cada vida. El primer supuesto en la historia bíblica del nacimiento virginal – esto es, que la naturaleza divina de Jesús le llegó directamente de Dios a través de la acción/fecundación del Espíritu Santo sobre su madre– es una idea irremediabilmente sexista, nacida en un mundo enteramente patriarcal que negaba la contribución de la mujer en cada vida nueva. La historia del nacimiento de Jesús, al entenderse de forma literal, se muestra ahora llena de material legendario, que ha penetrado en la creencia cristiana básica ya que durante casi toda la vida de la Iglesia se han considerado estas frases como literalmente verídicas. Hoy día, los avances en nuestro conocimiento han vaciado esas frases de sentido alguno cuando se pretende mantener que describen una verdad objetiva. Así que ¿cómo continuar pronunciando esas palabras con autenticidad? ¿De verdad lo hacemos?

No sólo la entrada de Jesús a este mundo fue considerada anormal por los escritores bíblicos sino que el credo continúa sugiriendo que su salida también lo fue. Ascendió al cielo, decimos, completando el ciclo del viaje divino de ida y vuelta desde la casa original de Jesús en los cielos. Al igual que las narraciones de su nacimiento virginal, las de la ascensión literal de Jesús a los cielos también se han visto

desacreditadas por el desarrollo del conocimiento. El relato bíblico de la vuelta de Jesús al cielo se basaba en la antigua idea de que el cielo era la morada de Dios y de que esa morada estaba “arriba”. Una ascensión literal no tiene sentido alguno para los que vivimos tras Copérnico, Galileo y la era espacial. Es más, la misma palabra “arriba” es un concepto sin sentido en nuestra época. Cuando ciudadanos de China y Estados Unidos señalan arriba, están señalando en direcciones diametralmente opuestas. “Arriba” es una imagen espacial que refleja la creencia de que el centro del universo es la tierra plana y, como tal, es incomprensible para la mente moderna. Hoy, si alguien pudiera elevarse de esta tierra en una trayectoria vertical y alejarse lo suficiente, no llegaría al cielo sino que entraría en órbita o, si resistía el tirón gravitacional de la tierra, se adentraría en las profundidades infinitas del espacio. Esas imágenes de arriba y abajo son irrelevantes en nuestro mundo espacial. Ese Jesús, que vino de arriba del cielo y bajó a la tierra a través de un nacimiento virginal y que volvió a viajar hasta la presencia de Dios por una ascensión cósmica, no está hecho de la misma materia de la que tú y yo estamos hechos. ¿Cómo podría tal vida ser la de una “persona tentada como lo hemos sido nosotros, pero sin pecado”, como dice la Epístola a los Hebreos” (Hb 4,15)? ¿Qué tipo de tentación sería? De este modo, la humanidad de Jesús, tan esencial en la teología tradicional cristiana, quedaría inmediatamente comprometida. Si entendemos estos textos en sentido literal, Jesús no llegaría a ser el Encarnado, “perfecto hombre y perfecto Dios”, sino una especie de visitante celestial de otro planeta, no muy diferente de Superman o del Capitán Trueno!

Entonces, si ya no podemos hablar de él en este lenguaje teológico arcaico, ¿qué otras palabras podemos usar que reflejen fielmente la experiencia de Cristo o la del Dios que los cristianos reivindicamos que Cristo representó, reveló o manifestó? Cuando estos episodios de venida y salida de Jesús van acompañados, como indican los textos bíblicos entendidos literalmente, por otros actos maravillosos como la estrella que apareció en el cielo, supuestamente colocada ahí por Dios para señalar el lugar de nacimiento de este Jesús (Mt 2, 1-12) o los ángeles parlanchines que nos informan que Jesús volverá del mismo modo que le han visto irse los discípulos (Hch 1,10-11), me resulta imposible creer en ello. Sospecho que esto es también aplicable a otros ciudadanos de este siglo.

Entre esas dos frases, que describen la entrada milagrosa y legendaria de Jesús y su salida igualmente milagrosa y legendaria

de este mundo, la historia, no obstante, hace acto de presencia en el credo, ya que decimos “Padeció bajo el poder de Poncio Pilatos, fue crucificado, muerto y sepultado”. Esa es una información objetiva, mensurable y literal.

Poncio Pilatos es un personaje histórico. Fue gobernador romano en Judea del año 26 d.C. hasta el 36 d.C. La crucifixión era la forma en la que el antiguo Imperio romano llevaba a cabo la sentencia de la pena capital. La historia, en realidad una historia bastante cruel, está presente claramente en este momento del credo.

Sin embargo, cuando uno lee en los evangelios los relatos dramáticos que acompañan la narración de la crucifixión de Jesús, de ningún modo parecen ser históricos. Estos cuentos bíblicos tan apreciados describen unos acontecimientos impresionantes que supuestamente acompañaron la muerte real de Jesús, como fue la oscuridad que cubrió la tierra (Mc 15, 33; Mt 27, 45; Lc 23, 44). Hoy, nuestra capacidad de recrear en el cielo, mediante los ordenadores, las posiciones exactas de los cuerpos celestes en cualquier día del pasado o del futuro, descarta la posibilidad de un eclipse en Palestina en cualquier fecha alrededor de aquel tiempo. Así que esta oscuridad ¿qué pudo ser? El relato bíblico también dice que la muerte de Jesús estuvo acompañada por terremotos (Mt 27, 51). Por si esto no fuera suficientemente increíble, los evangelios continúan afirmando que en ese momento crítico de la historia de la salvación, el velo del templo se rasgó de arriba abajo (Mc 15, 38; Mt 27, 51; Lc 23, 45), los sepulcros se abrieron, y aquellos cuerpos muertos hacía tiempo salieron de sus tumbas y caminaron por Jerusalén (Mt. 27, 52-53). También leemos que Jesús fue sepultado en una tumba nueva proporcionada por un jefe de los judíos llamado José de Arimatea (Mc 15, 42-47; Mt. 27, 57-61; Lc. 23, 50-56; Jn. 19, 38-42). En la Judea conquistada del siglo I no es de esperar que fuese tratado así el cuerpo de un delincuente ejecutado⁶. Está claro que la historia ha sido interpretada en estas narraciones de un modo más bien dra-

⁶ El libro de los “Hechos” sugiere que Jesús fue enterrado por los que le crucificaron (Hch 13,29). Si esto es así, su cuerpo pudo ser arrojado al Valle de Hinnom y pudo ser quemado o pudo descomponerse. Si esto es cierto, pudo ser la base de la verdad a que se refiere la frase “y descendió a los infiernos”. El valle de Hinnom (llamado Gehenna) era la analogía que se usaba para referirse al Sheol como el lugar de los espíritus difuntos o, más adelante, al infierno y su fuego eterno. Es también posible que estas definiciones se entrecruzasen entre sí. La idea de que Jesús predicó a los muertos en Sheol caló hondo en la tradición cristiana en la Primera Carta de Pedro (1Pe 4,6). Es curioso que la mayoría de las referencias del Nuevo Testamento al fuego del infierno se encuentran en el evangelio de Mateo.

mático e imaginativo, y resulta difícil decidir dónde termina la historia y dónde comienzan los relatos interpretativos.

Cuando llegamos a las narraciones bíblicas de la resurrección de Jesús, descubrimos otros problemas presentes en las contradicciones que encontramos en los textos evangélicos. Casi todos los detalles que aparecen en uno de los evangelios sobre la resurrección de Jesús, se contradicen en otro evangelio.⁷ Sin embargo, el cristianismo nació de la experiencia de aquel momento pascual, fuera cual fuera, y si en esa experiencia no existe una realidad primordial, entonces, en palabras de Pablo, “vana es nuestra fe” (1 Cor. 15, 14). Probablemente una fe así también está destinada a no ser eterna.

Pero ¿en qué consistió aquella experiencia que se llama resurrección? ¿Fue esa realidad diferente a la descripción que las narraciones evangélicas dan de ella? ¿Podemos ir más allá de esas palabras bíblicas hasta donde podamos tocar la esencia de la Pascua todavía sin interpretar? ¿Está la verdad de la Resurrección delimitada por el tiempo o está más allá del tiempo y, por lo tanto, más allá de la historia? Dado que la experiencia de la Resurrección es totalmente esencial en el crecimiento del cristianismo, esta frase del Credo se convierte en una gravísima dificultad para el hombre o la mujer modernos que anhelan ser creyentes. El que podamos ser, o no, definidos como cristianos dependerá, más que de cualquier otra cosa, de la postura que adoptemos respecto a esta cuestión.

El texto de este credo sigue adelante, llevándonos a continuación a lo que la Iglesia ha llamado tradicionalmente “la segunda venida” y “el juicio final”. ¿Qué significado puede tener la frase “Ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos” cuando el tercer milenio de nuestra era está ya presente entre nosotros? Es evidente que el Nuevo Testamento esperaba casi el inmediato retorno de Jesús a la tierra (Jn. 14, 3; Mt. 16-27; Mc 9, 1). Y sin embargo, ese retorno no ha ocurrido todavía. ¿Es esa expectativa de los evangelios otro ejemplo de imprecisión en los relatos bíblicos?

No obstante, dejando aparte este problema, necesitamos preguntarnos qué significa ese “juicio de Dios” desde el punto de vista actual.

⁷ En *Resurrección: ¿mito o realidad?*, en su parte 2ª, principalmente en el capítulo 9, documentó estas contradicciones internas.

¿En qué se basa lo que la Biblia denomina “el juicio final”? Cuando se escribió la Biblia, la gente no sabía nada o casi nada sobre la interdependencia entre la sociología y la psicología. ¿De verdad puede alguien ser juzgado hoy en día como único responsable de lo que él o ella sea, o de lo que él o ella haya hecho? La humanidad posmoderna, que conoce la profunda interconexión humana, que entiende las heridas y el bienestar psicológico, no puede ser moralizante con las mismas imágenes con las que la fe tradicional entendía el “juicio final”. Es decir, que si nosotros seguimos recitando esas frases y nos definimos como creyentes, nos tenemos que preguntar lo que esas palabras significan cuando salen de nuestros labios ¿Cualquiera de nosotros puede todavía pronunciar estas frases literales con honradez? ¿Creemos aún la interpretación que tradicionalmente se les ha dado?

Este Credo termina con un párrafo dedicado al Espíritu Santo, del que se dice que creó la Iglesia en Pentecostés y que hoy continúa llenándola con “la presencia de Dios”. En primer lugar, necesitamos ser conscientes de que todos estos símbolos pentecostales provienen de las tres clases de cielo a las que se dice que ascendió Jesús. La suposición en la que se basa la historia del descenso del Espíritu Santo es la de que la tierra es el centro del universo y sólo sobre ella puede derramar sus dones celestiales el Dios que vive sobre esos cielos. En segundo lugar, el Credo afirma que el Espíritu Santo estará presente en la comunión de los santos, que renovará continuamente a la “santa Iglesia católica”. Por supuesto, la Iglesia, a través de su historia, ha vivido momentos en los que realmente parecía que se vivía la comunión de los santos. Muchas vidas se han visto enriquecidas y transformadas a través del culto y de la fraternidad cristiana. Pero la historia de la Iglesia ha tenido también momentos terribles, como las guerras “santas”, las cruzadas “sagradas”, la inquisición, el antisemitismo inhumano, y un manifiesto racismo, sexismo y homofobia asesinos. En estos episodios, se ha desatado una increíble violencia sobre el pueblo de Dios y su creación por parte de aquellos que se declaraban creyentes. Estos horrores se infligían en nombre del Dios del amor. ¿Dónde estaba entonces la Comunión de los Santos? ¿Qué hacemos con esta historia que conocemos cuando recitamos estas palabras del Credo?

A continuación, decimos que el Espíritu Santo nos concede el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna. Es un gran crescendo de fe ¿Hay una fuente divina que perdona nuestra culpa y nuestras limitaciones? Si existe ¿cómo nos apropiamos de esa

fuelle de perdón? ¿Hay una esperanza primordial que transciende nuestra mortalidad? Si la hay ¿cómo podemos entender y articular hoy día esa esperanza? Cuando examinamos la historia de la Iglesia, parece que es la culpa, y no el perdón, la que ha sido la gran arma del control eclesial. También la culpa ha sido la fuente de gran parte del poder de la Iglesia. La fe de la Iglesia en la vida después de la muerte se ha basado en que esa culpa pueda ser aliviada, purgada o castigada eternamente. ¿Cómo encajan estas realidades en este crescendo de fe?

Muchos creyentes de nuestra generación no pueden rezar el Credo cristiano sin que aparezcan estas preguntas. El lenguaje que nos llega de la fe es de otra época, puesto que refleja suposiciones que esta generación no puede aceptar, porque para nosotros no es nuestra lengua materna.

Si pudiéramos sencillamente dejar de creer, desaparecerían estos problemas. Pero algunos no podemos dejar de creer; Dios es demasiado real para nosotros. Tampoco podemos desertar de nuestro mundo moderno o cerrar nuestras mentes ante sus descubrimientos. No podemos fingir que vivimos en el siglo I, ni podemos dejar aparcados nuestros cerebros a las puertas de nuestros lugares de culto y aceptar como reales las palabras que se usaron hace muchos siglos para explicar a Dios, porque hoy ya no pueden iluminar el modo en que le entendemos.

Muchos de nosotros podemos continuar siendo creyentes solo si somos capaces de ser creyentes honestos. Queremos ser gente de fe, no gente narcotizada por la religión. Somos incapaces de aguantar la lobotomía mental que sospechamos es el destino de aquellos que se presentan como ciudadanos creyentes incondicionales de hoy. No queremos estar entre aquellos que temen que si pensamos en lo que decimos sobre Dios, nuestras mentes se cerrarán o nuestra fe desaparecerá. No sentimos atracción alguna hacia esas respuestas religiosas de nuestra generación cada vez más a la defensiva. Ni tampoco pretendemos que estas palabras antiguas aún tengan poder y sentido para nosotros cuando no lo tienen. Nos preguntamos si todavía es posible ser creyente y ciudadano de nuestro siglo al mismo tiempo.

Quizás antes de que podamos continuar con esta búsqueda, necesitamos aceptar la idea de que los Credos no bajaron del cielo con su texto totalmente terminado. Estas palabras litúrgicas tan familiares ni siquiera formaron parte de la comprensión cristiana original del

Dios revelado en Jesús. Lo que denominamos Credo de los Apóstoles de la Iglesia cristiana no empezó a ser formulado hasta finales del siglo III y no se aceptó hasta el siglo IV de nuestra era. Aún después de que fuera adoptado, la pretensión de que ese Credo era la verdad literal y definitiva de Dios fue cuestionada cuando fue modificado por el Credo de Nicea, y más adelante por el Credo de Atanasio. Históricamente, el propósito de cada Credo escrito no fue clarificar la verdad de Dios, sino más bien el de eliminar algún punto de vista polémico. La adopción y expansión de estos Credos se llevó a cabo en los Concilios eclesiales entre debates escandalosos y compromisos motivados por razones políticas. No veo ninguna razón para creer que la gente que participó en esos concilios de la Iglesia en aquellos tiempos lejanos fuera más brillante, perspicaz o entendida de lo son hoy los cristianos. Por lo tanto, no creo que la fórmula cristológica fuese definida para todos los tiempos en Calcedonia en el año 451 d.C.⁸ Creo que los cristianos debemos inevitablemente revisar Calcedonia y una vez más hacer el duro trabajo de repensar y redefinir la experiencia de Cristo en palabras y conceptos apropiados para nuestro mundo. Hasta estoy a favor de reabrir el debate entre Arrio y Atanasio sobre la naturaleza de Cristo⁹; también apoyo los esfuerzos para examinar de nuevo y quizás trascender el compromiso trinitario, dado que ahora esas palabras tomadas literalmente no nos conducen a la experiencia de Dios que ellas señalaban al principio. Cada vez me siento menos atraído por lo que la gente llama Cristianismo “ortodoxo”, porque se ha convertido en una especie de camisa de fuerza en la que todos los cristianos tienen que caber o bien ser expulsados de la comunidad de fe por aquellos que se creen los verdaderos creyentes. Ser considerado un cristiano ortodoxo no quiere decir que su punto de vista sea correcto, sino sólo que ese punto de vista salió ganador en un antiguo debate. Estoy convencido de que el futuro de la fe cristiana no se basa en repetir aquellas palabras de la antigüedad, sino en nuestra habilidad para recrear los símbolos por los que el cristianismo debe ser entendido en nuestro

⁸ Este Concilio estableció los límites del debate teológico sobre la naturaleza del Cristo: “completo en divinidad, completo en humanidad, verdadero Dios, verdadero hombre, de la misma naturaleza que el Padre en lo que se refiere a su divinidad y al mismo tiempo de la misma naturaleza que nosotros en lo que se refiere a su humanidad”. El texto completo de la fórmula de Calcedonia se encuentra en la pág. 864 del Libro de la Oración Común (*Book of Common Prayer*) de la Iglesia Episcopaliana.

⁹ Arrio defendía que Cristo era de una sustancia parecida a la de Dios; Atanasio defendía que Cristo era de la misma sustancia de Dios. La ortodoxia giró alrededor de esa definición del credo.

tiempo. Esto incluiría pensar de nuevo los patrones de la fe a la luz del entendimiento contemporáneo del mundo. Reconozco que cualesquiera de todas las reformulaciones contemporáneas de la fe cristiana seguirán siendo solo productos de otra época en la historia humana. Como tales, reflejarán inevitablemente nuestros niveles de conocimiento y nuestros prejuicios. Por lo tanto, cualquier remodelación de los credos que pudiéramos elaborar hoy, no sería más eterna que lo que fueron aquellas fórmulas de los siglos IV y V, aunque tampoco deben serlo.

Sin embargo, lo que estoy pidiendo es que a los creyentes modernos se les permita, y hasta se les anime a reconocer que las palabras empleadas en los debates teológicos que formaron los credos hace tantos siglos, se han vuelto vacías y sin sentido para esta generación, porque el modo en que nosotros percibimos la configuración de la realidad ha cambiado drásticamente. Nuestra tarea no es ni copiar literalmente ni venerar las palabras del consenso teológico del ayer; más bien al contrario, es volver a la experiencia que creó esas palabras de fe en origen y después buscar la incorporación de esa experiencia con palabras que podamos usar hoy día, sin comprometer su verdad o nuestra integridad como ciudadanos de este siglo. Como creyente, no estoy dispuesto a negar la realidad subyacente de la experiencia cristiana. Sin embargo, reconozco que la comprensión futura y la mismísima forma del cristianismo serán inevitablemente diferentes, profundamente diferentes, de lo que nos ha llegado del pasado. Para mí, la verdadera cuestión está en si ese futuro que está naciendo es o puede estar adecuadamente unido a su pasado cristiano.

Así que, mientras reivindico ser creyente, y todavía afirmo mi profundo compromiso con Jesús como Señor y Cristo, reconozco también que vivo en un estado de exilio de las presuposiciones de mi propio pasado religioso. Estoy exiliado de la interpretación literal que formó el credo cuando fue creado, así como de la forma de ver el mundo en aquella época.

Lo único que soy capaz de hacer en este momento de la historia del cristianismo es vivir en este exilio, sentir su angustia y malestar, pero continuando siendo creyente. Esa es la definición que me doy a mí mismo: soy un hombre de fe que vive progresivamente exiliado del modo tradicional en el que el cristianismo ha sido proclamado hasta ahora. "Creyente en el exilio" es una nueva clase en los círculos reli-

giosos, pero estoy convencido que un incontable número de personas, que todavía viven en instituciones religiosas o que vivieron en ellas alguna vez, se reconocerán en esa expresión.

En este momento de la historia cristiana veo para mí una nueva vocación como líder religioso y una nueva vocación para la Iglesia cristiana en todas sus manifestaciones. Esa vocación consiste en legitimar las preguntas, las búsquedas, y, del modo que sea posible, la fe del creyente en el exilio. Creo que hay que hablar y dialogar con aquellos que no pueden dar por más tiempo su conformidad a estos conceptos teológicos premodernos que continúan marcando la vida de nuestras instituciones eclesiales cada vez más irrelevantes. Creo que ha llegado el momento de que la Iglesia invite a su pueblo a comenzar un viaje aterrador hacia el misterio de Dios y a dejar de proclamar que, de algún modo, la verdad de Dios sigue atada a la literalidad de nuestra Escritura y de nuestros credos.

Hoy el hambre de Dios es profundo y omnipresente en nuestra sociedad. Necesitamos reconocer que este hambre es distinta al hambre de respuestas que la Iglesia tradicionalmente ha dado. En realidad, hoy día muchos buscadores no parecen actuar como si la Iglesia pudiera llegar a ser el lugar en donde se puede buscar a Dios con provecho.

Espero que, entre aquellos que lean u oigan estas palabras, haya un grupo significativo de personas que estén dispuestas a caminar al lado de aquellos que anhelamos ser creyentes pero que nos encontramos en el exilio por las formas en las que la fe ha sido proclamada por la Iglesia a través de los tiempos.

El significado del exilio y cómo nos encontramos en él

El que alguien se identifique como creyente en el exilio nos obliga a hacernos algunas preguntas. ¿Qué se entiende por “exilio”? ¿Cómo llega una persona a reconocerlo? ¿Qué fuerzas nos llevaron a esa situación? En nuestro caminar hacia Dios, ¿es el exilio un estado pasajero, o es un reconocimiento de que Dios ya no está presente en tu vida? Hacerse esas preguntas no es fácil para los creyentes. Provocan miedo, y también lo que los teólogos llaman angustia existencial. Pero si se evitan, a la creencia le faltará integridad, y a la fe confianza.

Empiezo por exponer lo obvio. El exilio nunca es una experiencia voluntaria; es algo que se impone a una persona o a un pueblo por factores o circunstancias sobre las que los afectados no tienen control. Nadie abandona voluntariamente sus propios valores, ni su modo de vida o la fe que le define.

Es un hecho que el exilio no es una jungla que hay que atravesar para llegar a la tierra prometida. El exilio es un destierro impuesto, en el que se entra sin esperanza cierta de volver al pasado, o de llegar a un futuro deseado.

Intencionadamente he elegido esa imagen de “exilio” para describir el estado de la fe en nuestro mundo posmoderno. Lo hago porque el concepto del exilio es, en la historia sagrada de los pueblos cristianos y judíos, una palabra muy familiar. Nuestros ancestros espirituales ya han estado allí antes. En realidad usaron la palabra “exilio” para definir un momento específico y determinante en su aventura espiritual. Puede que un examen de ese momento crítico de nuestro pasado religioso nos ayude a comprender la situación actual, o que también

nos ilumine en nuestro futuro como creyentes, si es que hay futuro. Así que permitidme que me concentre en ese exilio.

El exilio del pasado

Hacia el año 598 a.C. la pequeña nación de Judá tuvo que enfrentarse al ataque de un poderoso enemigo. El ejército babilónico al mando de un general llamado Nabucodonosor llegó del norte, arrasando lo que se interpuso en su camino, y conquistando todo lo que encontró a su paso. Los judíos, siguiendo la costumbre que sus huéspedes habían hecho famosa a través de los tiempos, se refugiaron en Jerusalén, renunciando a defender el área rural. Jerusalén era una fortaleza inexpugnable, construida sobre una colina. Estaba rodeada por unas murallas muy gruesas, tras las cuales un pequeño ejército judío podía rechazar cómodamente a un enemigo muy superior. Jerusalén disponía de un manantial interior con agua suficiente, que los enemigos no podían cortar desde fuera. Para defenderse, los judíos tenían la costumbre de acumular suficientes provisiones dentro de las murallas de la ciudad para que su pueblo pudiera sobrevivir por un largo tiempo el sitio de los enemigos.

En el mundo antiguo era difícil resistir asedios largos. Si la conquista no se conseguía en un tiempo razonable, el ejército atacante empezaba a agitarse. El botín de la victoria obtenido en una sola ciudad no era tan grande como para que las fuerzas enemigas se sintieran tentadas a quedarse demasiado tiempo o estuvieran dispuestas a pagar un precio militar demasiado elevado si había otras tierras que conquistar. El cerco normal podía durar unas pocas semanas o incluso algunos meses antes de que se llegara a negociar una rendición o se lograra un acuerdo. Cuando las defensas eran formidables, el acuerdo estaba prácticamente garantizado, lo que normalmente significaba que la nación vencida pagaría un tributo y podría aceptar algún tipo de vasallaje. Los conquistadores, al no salir definitivamente victoriosos, se conformaban con enriquecerse; después el ejército continuaba su camino, dejando más pobre y menos libre al pueblo conquistado, aunque permitiéndole todavía una cierta independencia, así como mantener su modo de vida y sus valores intactos.

Cuando en los primeros años del siglo VI a.C. el ejército de los babilonios apareció en el horizonte judío, la ciudad de Jerusalén no había sido conquistada por ningún enemigo desde hacía más de cuatrocientos años. Dentro de sus murallas protectoras se levantaba el

sagrado Templo de Yahvé que había construido Salomón; ese Templo, para los judíos, era, casi literalmente, el lugar terrenal donde vivía su Dios. La altitud de Jerusalén hacía que los rayos del sol poniente dieran a las piedras de arena con las que estaba construida una tonalidad brillante. Mirando hacia la ciudad desde el sur, era fácil para el pueblo pensar que no era solamente una “ciudad de oro”, sino también el lugar exacto en el que el cielo y la tierra se unían. Esto les hacía tener una sensación de que eran invencibles, lo que contribuyó a que se creara una cierta mitología sobre este especial lugar, que fue llamado la Ciudad de Dios. El pueblo judío llegó a pensar que los siglos de libertad durante los que nadie conquistó Jerusalén no fueron un hecho casual ni se debieron únicamente a sus defensas naturales. Esta ciudad, creían ellos, estaba protegida nada menos que por el Dios Santo. En las mentes de sus ciudadanos, Jerusalén estaba rodeada de una seguridad en sí misma, ilimitada.

Esta actitud quedó plasmada en los escritos de un profeta del siglo VIII llamado Miqueas, que advirtió al pueblo que esta creencia podría convertirse en una falsa esperanza (Mq 3,9-12). A pesar de todo, la idea de que Jerusalén estaba protegida por Dios caló tan hondo que se llegó a creer que la ciudad poseía incluso la autoridad de la Sagrada Escritura.

En el siglo VII a.C., dos o tres décadas antes de que llegasen las fuerzas babilónicas, las reformas del Deuteronomio hechas por un rey llamado Josías centralizaron el culto judío en Jerusalén, estableciéndose que las tres grandes fiestas –la Pascua de los Judíos, la Pascua de Pentecostés y la celebración de los Tabernáculos– se celebrarían exclusivamente dentro de la Ciudad Santa. De esta manera, la convirtieron en el centro litúrgico de la vida de los judíos, lo que aumentó mucho su reputación.

A pesar de estas expectativas desorbitadas, en esta ocasión las cosas no salieron según lo planeado. El ejército babilónico era inmenso, tanto en número como en poder; por ello, Jeconías, rey de Judá, considerando las probabilidades militares, decidió negociar finalmente un acuerdo, ofreciendo la rendición con la esperanza de conseguir condiciones más favorables. Pero aquel era un enemigo cruel, y el precio de la rendición resultó ser la captura y traslado a Babilonia del rey junto con sus príncipes, sus hombres más valerosos y preciados, y un número considerable de artesanos y artífices de Judea. Los babilonios no dejaron a nadie en esta tierra excepto, como dice la Biblia,

“a los pobres”. Después colocaron un rey vasallo llamado Sedecías, tío de Jeconías, para que gobernara en su lugar. La nación judía se había asegurado solamente un mínimo vestigio de libertad; pero aún en este estado tan extremadamente debilitado, Judá consiguió sobrevivir.

Unos diez años después, en el año 588 a.C., y cansados de este estado de vasallaje, el pueblo de Judá se rebeló contra sus conquistadores babilónicos y declaró su independencia. La armada babilónica respondió de nuevo sitiando a los rebeldes. Esta vez, aprendida la lección, los judíos, que se habían retirado dentro de las murallas de la fortaleza de Jerusalén, estaban decididos a sobrevivir a su enemigo costase lo que costase. Sería la prueba definitiva de la fuerza de voluntad en la historia de los judíos. Y ocurrió que las semanas se convirtieron en meses, y los meses, primero en un año, después poco a poco se fue acercando el final del segundo. Nunca hasta entonces ningún ejército de la antigüedad había sido tan insistente en ganar un premio tan insignificante. Con el tiempo se agotaron los víveres, el pueblo de Jerusalén se moría de hambre, el canibalismo amenazaba con hacerse realidad. Quedaban muy pocas armas, ya que una vez que las flechas, las lanzas e incluso las rocas se arrojaban al enemigo desde las murallas de la ciudad, no se podían recuperar.

Por último, llegó el final en el 586 a.C. Con la moral de los defensores por los suelos, el desesperado ejército judío intentó escapar de la ciudad por la noche en busca de provisiones, pero les vieron, y fueron perseguidos, derrotados y capturados por los babilonios. Entonces, sin resistencia alguna, los soldados enemigos entraron en tropel a Jerusalén; los pocos judíos rebeldes que aún resistían fueron masacrados. Los edificios fueron arrasados, las casas quemadas, y, lo más terrible de todo para los judíos: el Templo de Salomón, lugar donde Dios vivía, fue destruido. A continuación los babilonios ejecutaron a los hijos del rey Sedecías, en su presencia, y seguidamente vaciaron los ojos al rey. Su última visión fue el asesinato de sus hijos. Después, se ordenó a los ciudadanos de Jerusalén y de Judea que aún vivían, que se preparasen para el largo camino hasta Babilonia. Ésta fue la segunda y última deportación. Ni uno solo de los judíos de las dos deportaciones volvería a ver de nuevo su patria, ni volvería a rendir culto en su Ciudad Santa. La nación judía había dejado de existir (2Re 24,25).

Todo lo que valoraba este pueblo, todo lo que definía su identidad, había desaparecido. Su nación había dejado de existir. Jerusalén, la ciudad preferida de Dios, era un montón de escombros. El Templo,

el lugar donde Dios vivía en la tierra, había sido devastado. El sacerdocio, sus costumbres sagradas, sus proclamaciones de fe, el tejido social que ordenaba la vida judía, todo, se perdió.

El Dios que adoraban los judíos había sido identificado con esta tierra; su historia sagrada proclamaba que la ocupación de aquella era el destino que su Dios les había preparado. Dentro de Judá, su vida estaba organizada de acuerdo con las leyes de este Dios, de modo que cada año el calendario que seguían estaba determinado por las grandes festividades y ayunos de su vida religiosa, que vinculaban a estos pueblos judíos a su tierra santa y hasta les ayudaban a contar y marcar el paso del tiempo.

Ahora, la totalidad del pueblo judío iba a ser conducida a Babilonia y, como resultado del programa de pacificación que imponían los babilonios, importarían extranjeros, que ni conocían a Yahveh ni a la Torá, para que se reasentaran en su antigua tierra. Esta tierra nunca más sería conocida como “la tierra de los judíos”. Una vez más, los descendientes de Abraham, Isaac, Jacob, Judá y José serían de nuevo extranjeros sin hogar sobre la faz de la tierra. Como los judíos estaban convencidos de que la Torá no podía ser cumplida en ningún otro lugar que no fuera Judea, hasta la Torá perdió su significado. Las ceremonias, que necesitaban el escenario de Jerusalén para su práctica, jamás podrían ser celebradas de nuevo; se había destruido el contexto en el que tanto sus creencias como sus prácticas religiosas habían nacido.

Desesperados por aquella destrucción total del sentido de vida, el pueblo judío fue forzado a dejar todo lo que conocía y todo lo que amaba para comenzar un viaje hacia el cautiverio babilónico, sin esperanza de volver. El libro de los Salmos, en uno de estos viajes hacia el exilio, cuenta cómo los soldados babilonios se burlaban de los judíos derrotados. Sus conquistadores les exigían: “Cantadnos uno de esos cantos de Sión”; pero los judíos no podían cantar. Podían llorar y recordar, pero no cantar. El Dios al que dedicaban sus cantos estaba en Jerusalén. “¿Cómo cantar al Señor en tierra extranjera?” era su respuesta (Sal 137,4). Parecía que la esperanza de volver había desaparecido. Eran unos exiliados.

En esta última derrota, el Dios de los judíos parecía haber sido mancillado y desechado. Quizás este pueblo judío creyó que su Dios, al igual que su nación, había muerto. Una divinidad que se mostraba incapaz de proteger a su pueblo no era digna de veneración. Estaban

forzados a vivir en una tierra que pertenecía a alguna otra divinidad; pensar ser judío fuera de Judea era absolutamente inconcebible para ellos. Dios, que vivía en Jerusalén, no podía oír las oraciones de los exiliados en Babilonia, por lo que, fuera de los límites de su nación, no podían cumplir las demandas de la Ley. Los Sumos Sacerdotes de Jerusalén ya no podían interpretar dicha Ley pues el sacerdocio había dejado de existir. Como la Ley dirigía tanto la vida religiosa como la civil, este principio de autoridad tampoco existía. Estaban sometidos a las costumbres y valores de un Dios extranjero al que no conocían y –quizás más importante– que tampoco les conocía a ellos. El Dios a quien habían adorado ya no podía oír sus gritos y la fe que conocieron ya no existía. Había sido arrasada en esta acción violenta de guerra, derrota y ruptura.

Antes, estos judíos creían que Dios luchaba a su lado contra sus enemigos; ahora ya no podían creer eso. Antes creían también que Dios podía castigarles por su obstinación, pero que nunca los destruiría; ahora ya no podían creerlo. Habían creído que eran el pueblo escogido; ahora ya no podían creerlo. También habían creído que Dios les había indicado dónde vivir y les había enseñado cómo adorarle; ahora ya no podían creerlo. Habían creído que Dios vivía en Jerusalén y regía Judá, pero ya no podían creerlo. Antes creían que Dios escuchaba sus oraciones; ya no podían creerlo. Habían creído que tenían un destino y un futuro; ahora ya no podían creerlo. Antes habían creído que Dios podía y quería cuidarles; ahora ya no. Ya no podrían creer todo eso nunca jamás.

No podían entonar de nuevo el canto del Señor porque vivían en un exilio extraño y devastador, y en ese exilio, el Dios al que habían servido anteriormente, había perdido toda verosimilitud. Francamente, aquel Dios no podía continuar siendo su Dios. Es un verdadero trauma darse cuenta de que el Dios que había formado, definido y dado sentido a la vida, había desaparecido de la conciencia de un pueblo. Para una divinidad desterrada sólo existen dos alternativas: crecer o morir. Esto es todo lo que se puede decir acerca de lo que significa vivir en un exilio espiritual.

El exilio en el presente

Creo que los que todavía manifiestan ser leales a la religión cristiana en nuestro mundo postmoderno, viven en un tipo de exilio similar. Nuestro Dios también nos ha sido arrebatado. Sin embargo, la desaparición de Dios no se produjo de golpe en una derrota violenta,

sino que fue manifestándose durante un largo período de varios siglos, mientras los avances continuados e imparables del conocimiento humano alteraban para siempre nuestra capacidad de creer en el Dios que se postulaba en el corazón de nuestra tradición sagrada.

La fe cristiana nació en un mundo radicalmente distinto del que ahora intenta habitar. En la antigüedad, según el trabajo de un astrónomo griego llamado Hiparco, se pensaba que el universo estaba formado por tres capas. Más adelante un hombre llamado Ptolomeo desarrollaría esta teoría con más finura y conseguiría imprimir su nombre en ella.¹ Pero cuando se escribieron los evangelios, se creía que la tierra era plana y estaba justo debajo del cielo. Por encima del cielo estaba el ámbito en el que se creía que vivía el Dios santo que lo veía todo. De este modo se creía que la vida humana disfrutaba de la atención constante y disponible de esta deidad personal. El tercer nivel de este universo era el infierno y se creía que estaba localizado bajo la tierra. En este mundo tan confortable de tres niveles todo lo que no se entendía o parecía irracional o inconveniente se consideraba que era una manifestación de una específica intervención divina del Dios del cielo. Abundaban los conceptos de milagro y magia. Cuando en las vidas de la gente ocurrían cosas malas, se interpretaban como castigos divinos, merecidos en justicia por el comportamiento humano descarriado.

Se creía que el Dios de la historia de la Biblia no sólo era intensamente personal, sino que también estaba involucrado íntimamente en los asuntos humanos. Casi universalmente, a este Dios se le veía como varón, y también se le asimilaba a un luchador poderoso que valoraba la guerra como una empresa noble y hasta divina. La frase bíblica de “Señor Dios de Sabaot” significaba “Dios de los Ejércitos” (fuerzas militares)². Este Dios tenía una profunda identidad tribal; de hecho, en las narraciones bíblicas, la política exterior de Dios era claramente pro-judía. Dios había librado a los judíos de la esclavitud en Egipto ejerciendo una gran violencia contra los egipcios. Dios había dirigido a los saqueadores israelitas en su conquista de la tierra de Caná. Dios había hecho de su pueblo campeones en sus conflictos continuos con los Filisteos. Podemos imaginarnos que semejante opinión de Dios era extremadamente popular entre los judíos; sin embargo,

¹ Hiparco murió alrededor del 127 a.C. Se cree que hizo este trabajo entre 146 y 127 a.C. Ptolomeo murió alrededor del 151 d.C. e hizo su trabajo aproximadamente entre los años 127 y 151 d.C.

no era una imagen buena de Dios si ocurría que eras un egipcio, un cananita o un filisteo. Realmente, no se puede decir que esta divinidad fuera un Dios del amor universal.

El Dios cristiano se desarrolló a partir de esas raíces tribales y jugó un papel muy parecido al de un poder tribal durante la mayor parte de la historia cristiana. Recordemos que en el año 312 d.C. se dijo que este Dios había favorecido a Constantino frente a Magencio, en la batalla del Puente Milvio, en la que se luchó por el control del Imperio Romano. Se decía que, en la noche previa a la batalla, Dios pintó el signo de la Cruz en el cielo con las siguientes palabras escritas debajo “Bajo este signo vencerás”. Esta fue la señal que informó a Constantino que era el elegido de Dios. Se consideraba que semejantes signos del cielo eran normales, ya que se creía literalmente que la morada divina estaba justo más allá de la barrera azul. Según esa creencia, el cielo se consideraba el auténtico escenario en el que se podían proclamar los mensajes celestiales para que todos los humanos los contemplaran y meditaran.

Según se iba desarrollando la historia cristiana, el poder de la Iglesia para controlar el conocimiento y la opinión pública aumentaba de manera exponencial, y de este modo estas opiniones sobre Dios como poder externo y como divinidad invasiva se fueron convirtiendo en dominantes a lo ancho de toda la civilización occidental. Cuando la Armada Española, navegando hacia Inglaterra en 1588, fue destruida en alta mar por una tormenta, los ingleses lo interpretaron como una derrota de la deidad católica española frente a la deidad protestante inglesa. Dios había enviado aquella tormenta desde el cielo para destruir a los españoles y de este modo reconfigurar la historia inglesa dándole el nuevo estatus de nación bíblica favorecida.

Estas ideas sobre Dios se propagaron con una gran fuerza en forma de creencias universales, y se convirtieron en la esencia de la fe de los cristianos durante los primeros dieciséis siglos de su historia. El lenguaje de los credos cristianos se formó en este período. Pero a medida que se anunciaba la Edad Moderna, iba creciendo una nueva comprensión del universo, que hizo que se tambaleara el lugar de Dios como director celestial de los asuntos humanos.

Tal vez esta revolución del pensamiento occidental comenzó con el trabajo de Nicolás Copérnico (1473-1573), que, con instrumentos de

² Karen Armstrong, *History of God*, pág. 19. Yahveh Sebaot se suele traducir como “Señor de los Ejércitos”; se refiere a una fuerza militar divina. Ver bibliografía.

astronomía relativamente primitivos, comenzó a estudiar el sol, la luna, las estrellas y el cielo de un modo distinto, llegando a unas conclusiones sorprendentes, que cambiaron para siempre el modo en el que se pensaba acerca del cielo y del Dios que presuntamente habitaba en él. Sin embargo, en aquel tiempo, antes de las comunicaciones masivas, las intuiciones de Copérnico pasaron casi desapercibidas, hasta que un discípulo suyo, Galileo Galilei (1564-1642), trabajando sobre esos conocimientos copernicanos, comenzó a revisar públicamente la percepción del universo y el lugar que el planeta Tierra ocupaba en él. Galileo llegó a la conclusión de que el Sol no giraba alrededor de la Tierra sino que era la Tierra la que giraba alrededor del Sol. Fue una idea revolucionaria, que representó un tremendo cambio para el conocimiento humano. Esto significaba que la Tierra nunca más podría ser considerada como el centro del universo, y por lo tanto que Dios podría no estar tan involucrado en los asuntos humanos del día a día. Los mandamases eclesiásticos de entonces, cuya manera de entender a Dios se basaba en estas suposiciones hasta aquel momento incontestables, sintieron verdaderos escalofríos de miedo. Galileo fue condenado a muerte por hereje. Para salvar su vida le dieron la oportunidad de arrepentirse, y él, no siendo demasiado valiente, decidió aceptar. Sin embargo, su arrepentimiento no cambió nada. La visión del mundo que la antigüedad tenía, y sobre la que se había basado la historia cristiana, había recibido un golpe muy duro. Con el tiempo, a algunos les parecería un golpe mortal. Pero en aquel momento solamente fue un primer paso hacia nuestro exilio.

El irse amoldando a este nuevo modo de entender el mundo produjo un trauma inevitable de efecto prolongado. La visión bíblica del universo fue descartada lenta y silenciosamente, aunque quizás no se asimilara totalmente hasta el 28 de diciembre de 1991, cuando el Vaticano admitió oficialmente, por fin, que Galileo tenía razón, y que la Iglesia y la Biblia se habían equivocado sobre la forma de entender el universo y el lugar que los seres humanos y este mundo ocupan dentro de él.

Esa decisión vaticana llegó demasiado tarde. Hacía ya varios siglos que el mundo había aceptado esa verdad, ya que tanto los viajes en avión, como las comunicaciones por satélite y la exploración del espacio, se basaban en las percepciones de Copérnico y Galileo. Cuando esas intuiciones se transformaron en los materiales con los que trabajaban los seres humanos, el poder que la Iglesia tenía de contro-

lar la vida o incluso de interpretarla, comenzó a desaparecer de modo perceptible, y nunca se recuperaría de esa pérdida.

La gente comenzó a entender que Dios no estaba sentado en un trono en el cielo mirando hacia abajo, de modo que la intervención divina se convirtió en un concepto problemático. Conforme fue creciendo el conocimiento sobre el universo, la comunidad religiosa intentó adaptarse a esa nueva situación. El cristianismo fue desplazando la localización de Dios, de “allá arriba” a “allí fuera”, como si esa nueva imagen espacial pudiera hacer a Dios más creíble.

No obstante, las grandes distancias destruyeron por fin el concepto del lugar en donde vivía Dios. La estrella más cercana a nuestro sol, Alfa Centauri, está a 4,3 años luz de distancia, en tanto que la gran nube de Magallanes, la galaxia más cercana a nuestra galaxia, está a unos 150.000 años luz de distancia, y Andrómeda, la galaxia más cercana y mejor definida, está a 2.000.000 de años luz de nosotros ¿Qué es un año luz? Es la distancia que la luz recorrerá durante un año a una velocidad de 300.000 Km. por segundo (más exactamente, 299.792,458 Km/seg). Un año-luz son 10 billones (millones de millones) de kilómetros (más exactamente, $9,46 \times 10^{12}$ km). Finalmente, al ir aceptando la inmensidad del espacio se fue perdiendo al Dios del cielo, y, en consecuencia, también se fue eliminando a Dios de nuestra conciencia humana.

Dios ya no estaba ni allá arriba ni allá fuera. El firmamento se vaciaba de esa presencia divina protectora, judicial, aunque también cariñosa. Pero el mundo antiguo no podía imaginar a Dios de ninguna otra manera; tampoco pueden hacerlo la mayoría de los sistemas religiosos de nuestro mundo contemporáneo. Así que cuando los creyentes se enfrentaron al sobresalto de un firmamento vacío, el contenido que anteriormente llenaba la palabra Dios comenzó una retirada lenta pero inexorable hacia el olvido. La conciencia moderna seguía un camino que la volvería pagana, al menos según las definiciones tradicionales religiosas. La Iglesia empezó a preguntarse cómo podía continuar hablando de un Dios más allá del cielo que, según la historia bíblica, había enviado fuego desde allí para quemar los sacrificios que le había ofrecido Elías en el Monte Carmelo para poder vencer a los sacerdotes de una deidad extraña, conocida como Baal (1Re 18,20-46) ¿Cómo podía seguir proclamando con honradez intelectual la ascensión de Jesús a los cielos para volver al Padre después de su muerte (Hch 2)? Los relatos de Jesús apareciéndose en el cielo a sus discípulos

sobre la cumbre de una montaña en Galilea (Mt 28,16-20) o la de Pablo viendo a un Jesús celestial en ese mismo cielo en el camino a Damasco, se fueron haciendo cada vez más problemáticas. Obviamente, esas narraciones bíblicas estaban condicionadas por la antigua concepción de los tres niveles del mundo, que ya no existía. La gente que vivía en un mundo nuevo, cuya naturaleza había sido descrita por Copérnico, Galileo y otros muchos más, fue aceptando el hecho de que no podía seguir usando el lenguaje tradicional sobre Dios y el cielo “allá arriba”, que tan profundamente había fundamentado el sistema de nuestra fe milenaria. Ese lenguaje había perdido su significado.

Tras Galileo, pero todavía en el mismo siglo, un físico inglés llamado Isaac Newton (1643-1727), aplicó su brillante mente matemática a esta cantidad creciente de información científica iniciada por los conocimientos descubiertos por primera vez por Copérnico y Galileo. Newton estaba decidido a probar detalladamente cómo funcionaba el mundo y –no por casualidad– cómo trabajaba Dios en este mundo. Así que empezó a afirmar que había explicaciones naturales de muchas de las cosas que las generaciones anteriores habían considerado misterios atribuidos solamente al poder de Dios. A partir de aquel momento se fue desvaneciendo la necesidad de usar a Dios para demostrar aquellas cosas que habían sido inexplicables anteriormente, y con ello también fueron desapareciendo las categorías religiosas de los milagros y la magia, anteriormente muy poderosas.

Tampoco fue reconocido durante la vida de Newton el cataclismo que suponía esta segunda revolución de su pensamiento teológico, principalmente porque Newton, que era arriano teológicamente aunque lo mantuviera en secreto, también fue un político eclesiástico eficiente. Consciente del poder que todavía tenía la Iglesia, atrajo a los líderes eclesiales utilizando en su lenguaje palabras sagradas tradicionales. Así, se refería al mundo de la naturaleza que estaba estudiando como el segundo libro que contenía “la palabra de Dios”. Escribió que su trabajo como científico consistía en discernir el mensaje de Dios en el libro de la madre naturaleza, al igual que el de la Iglesia consistía en discernir el mensaje de Dios en las Sagradas Escrituras. Fue una postura política que consiguió ser efectiva y aplaudida.

Sin embargo, cuando el trabajo de Newton se completó, de nuevo el área en la que operaba el lenguaje de Dios había disminuido sensiblemente. La idea de Dios como mediador divino había sido socavada todavía más seriamente. Cada vez más los seres humanos descu-

brían que su mundo funcionaba siguiendo unas leyes establecidas, que no admitían ninguna interferencia de cualquier fuente externa, fuera divina o no. Se empezó a cuestionar la explicación de que la enfermedad era un castigo divino. El comportamiento del clima comenzó a ser visto como moralmente neutro, ya que no expresaba la opinión divina sobre la bondad o maldad de una persona. Después de algún tiempo, hasta los miembros de aquellas congregaciones que continuaban reuniéndose a rezar durante una sequía para pedir la lluvia, no confiaban lo suficiente en el éxito de sus preces como para dejar de llevar impermeables y paraguas.

Después de Newton, las imágenes de Dios como causa de enfermedad o como autoridad del comportamiento meteorológico del clima, junto con la del Dios “allá arriba” o “allá fuera” fueron desapareciendo. Cuando esta nueva sensación de pérdida de lo divino se unió al miedo creciente de que quizás no habitaba en el cielo ningún poder capaz de intervenir o responder a nuestros anhelos más profundos, los seres humanos fuimos conscientes de que quizás estábamos solos en este universo. Mientras la mujer y el hombre modernos se acercaban lentamente a esa conclusión, el nudo que se iba haciendo en nuestras gargantas acompañaba al vacío que iba creciendo en nuestras almas. Incluso un poeta moderno y autor teatral llegó a sugerir que cuando Dios murió, los seres humanos empezaron a reunirse por la noche alrededor de la tumba divina para gritar y llorar³. Pero ni siquiera una revolución tan radical en la percepción del mundo como la que llevó a cabo Isaac Newton ha sido capaz de parar el desfile traumático y persistente de creyentes hacia nuestro exilio moderno.

Aproximadamente un siglo después de Newton, un biólogo inglés llamado Charles R. Darwin (1809-1882), añadió muchísimo al conjunto del ya de por sí imponente conocimiento moderno y al desarrollo de lo que hoy se llama humanismo laico. Los mismos seres humanos, aterrados, que una vez pensaron que la Tierra era el centro del universo y que creyeron que continuamente habían sido el centro de la mirada divina de Dios, a partir de Galileo y Newton se consolaron con el pensamiento reconfortante de que al menos eran la cima de

³ De *Conversation at Midnight*, de Edna St. Vincent Millay (1892-1950), parte 4, sección 1. Dicho por Ricardo. La cita exacta es “El hombre nunca ha sido igual desde que Dios murió. Lo ha tenido muy difícil... Se maneja bastante bien mientras es de día... pero no le sirve de nada. En el momento en que empieza a oscurecer, cuando es de noche, sale de casa y grita ante la tumba de Dios”. Ver bibliografía.

la creación de Dios y la razón por la cual Dios había creado el mundo. Se decía que hasta llevaban dentro de su ser la imagen divina. La gente que vivía en el mundo anterior a Darwin no podía ni imaginarse una época anterior a la vida humana, y en su cosmovisión creía que la naturaleza entera existía únicamente para el beneficio de la humanidad. También creyeron que una gran distancia separaba lo humano de las formas de vida subhumanas y que una distancia mucho mayor separaba el mundo animado del inanimado. El mito de la creación con el que la Biblia comenzaba, había sido interpretado literalmente durante un largo período como si fuera cierto tanto geológica como biológicamente. Ese mito sugería que el hombre y la mujer fueron creados el último día de la primera semana tan ocupada que tuvo Dios. Él terminó la creación perfecta con esta acción majestuosa y el séptimo día descansó, creando así el Día del sábado. Entre la gente corriente, estos relatos eran tan ciertos que en aquel tiempo pocos concebían cualquier otra posibilidad: es decir, poca gente, hasta que aparecieron los escritos de Charles Darwin.

En 1859 se publicó la obra maestra de Darwin, titulada “El origen de las especies”. Aquel libro hizo que la mayoría de los principios que todavía permanecían en pie, según los cuales la vida humana se entendía en términos religiosos, se disolvieran como el humo. Por ejemplo, Darwin propuso que el mundo creado por Dios no estaba todavía terminado, lo que directamente contradecía el texto literal de la Biblia; dijo que el mundo continuaba evolucionando, que todavía estaba siendo creado. Incluso Darwin tampoco aceptó la edad verdadera de este planeta, aunque su trabajo abrió las puertas para ampliar enormemente la cronología. La clarividencia de Darwin hizo también que la distancia entre la vida humana y la subhumana disminuyera claramente. En el Libro de los Salmos (Sal 8), se sugería que los seres humanos eran poco menos que los ángeles; pero ahora empezamos a reconocer que sólo somos algo más que animales. Se ha llegado a considerar a los simios y a los monos como a nuestros primos, y resulta problemático definir el momento en el que los seres humanos aparecieron por primera vez en esta tierra. Las estimaciones todavía oscilan entre los cincuenta mil y los dos millones de años, dependiendo de a qué se considere vida humana⁴. En aquella época se habló mucho sobre algo llamado “el eslabón perdido”, como si las distintas especies

⁴ Si el ser humano se define como una criatura capaz de hablar, entonces la fecha más tardía es la correcta. Si el *Homo erectus* se puede considerar humano, entonces la fecha más temprana es más probable que sea la correcta.

de vida estuvieran separadas por un único eslabón en vez de por siglos de pequeñas adaptaciones. Precisar las mutaciones en los eones de la evolución era difícil. Sin prisa pero sin pausa la gente fue cayendo en la cuenta de que los seres humanos eran, en realidad, animales muy desarrollados con cerebros superiores. Pero como todavía no se había atribuido a ningún animal un valor definitivo o un destino eterno, se empezaron a plantear dudas y preguntas sobre el estatus que se había reclamado anteriormente para el *homo sapiens*. Los descubrimientos de Darwin planteaban inevitablemente todas esas preguntas y dudas, de modo que empezaron a inquietar nuestra propia psique, haciéndose eco en nuestro interior, y retando la pomposidad de nuestra propia imagen. Cada vez más, los seres humanos se sentían más atados a esta tierra. “Polvo eres y en polvo te convertirás”, se convirtió no sólo en un símbolo de penitencia en la Cuaresma, sino también en una declaración de la realidad de la vida humana entendida de una nueva manera.

La Iglesia cristiana opuso resistencia a Darwin con todas sus fuerzas, pero el poder eclesial de la antigüedad se había roto y la Iglesia ya no tenía capacidad para amenazar a Darwin con la ejecución por hereje. Además, la verdad no puede ser prohibida sólo porque sea molesta. Hoy, les guste o no a sus críticos, el pensamiento de Charles Darwin impregna la biología del mundo occidental. Su trabajo ha hecho posible realidades tan imposibles de imaginar como los trasplantes de órganos obtenidos de especies subhumanas; y funcionan porque Darwin tenía razón. Eso tan extraño llamado “creacionismo científico” no son más que desvaríos ignorantes que reflejan una mentalidad religiosa aterrorizada y agonizante.

Después de Darwin, la idea de que hubiera vida después de la muerte empezó visiblemente a tambalearse. Nunca se le había ocurrido a la gente creer que los animales tuvieran alma inmortal, y ahora empezaban a sospechar que los seres humanos podían ser simplemente animales altamente desarrollados.

La mayor parte del pensamiento cristiano sobre la vida después de la muerte estaba basada casi intuitivamente en la idea de una creación especial, en la que el ser humano era imagen eterna de Dios. Se comenzó a cuestionar que Dios concediera a cada niño nonato un alma inmortal cuando estaba todavía en el vientre de su madre. Sobre las ideas religiosas de la antigüedad había caído otro golpe devastador, que desestabilizó la vida de los creyentes, vaciando el contenido religioso de su pasado. El pensamiento de Charles Darwin continuó el ataque persistente sobre la credibilidad de aquellas cosas que antaño

habían formado parte del sistema religioso del cristianismo. La realidad del exilio se estaba volviendo inevitable, pero estaba destinado a ser todavía más intenso.

Mientras Darwin trabajaba sobre lo que podía llamarse un conocimiento laico de la biología, un doctor austriaco llamado Sigmund Freud (1856-1939) comenzaba sus sondeos en los recovecos más íntimos de la psique humana. Con el tiempo, el pensamiento de Freud se uniría a las fuerzas que iban destruyendo el conocimiento premoderno de la vida que habían formado los sistemas religiosos del mundo occidental. Freud hizo patente la naturaleza infantil de la mayoría del lenguaje empleado por la religión cristiana, que había considerado a los creyentes como niños dependientes del favor bondadoso de la figura de un padre divino y celestial. Expuso los elementos neuróticos en la religión, el deseo infantil de ganar el premio divino y evitar el castigo divino. Puso al desnudo la naturaleza de Edipo de gran parte del pensamiento teológico tradicional y sacó a la luz el canibalismo de algunas de las formas de entender la eucaristía. El análisis de Freud supuso otro ataque devastador a la credibilidad del pensamiento religioso tradicional, y, al igual que Galileo, fue condenado, vilipendiado y perseguido por gentes cristianas.

Carl G. Jung (1875-1961), discípulo de Freud y más tarde rival suyo, suavizó un poco el ataque de Freud interpretando los símbolos religiosos de modo más positivo que Freud. Jung fue pronto aceptado como un aliado por los líderes religiosos, que se consideraban acosados.

Pero hasta el pensamiento de Jung era poco creíble, si es que lo era, para aquellos clásicos conceptos religiosos de nuestro pasado cristiano. En realidad, Jung veía la religión cristiana como parte de un proceso histórico necesario para el desarrollo de la concienciación, pero en el mundo occidental lo único que quedaba eran unas sombras muy debilitadas de la religión. Estas sombras, no muy distintas de la sonrisa del gato de Cheshire, que permanecía un instante en la memoria después de que el gato desapareciera, fueron sencillamente condenadas también a desaparecer. Después de que Freud y Jung murieran, sus descubrimientos fueron entrando en la conciencia occidental sin prisa pero sin pausa. Hoy día, hasta los que nunca han leído una sola palabra de Freud, hablan del lapsus freudiano. Pero cuando el grueso de los descubrimientos de Freud y de Jung penetró realmente en el pensamiento del mundo, el contenido que llenaba la mayoría de los

conceptos cristianos volvió a menguar una vez más. En realidad casi no quedaba nada. El exilio prácticamente se había consumado.

Muchos otros avances del pensamiento occidental ayudaron a encerrar el contenido cristiano en guetos cada vez más irrelevantes. Albert Einstein (1879-1955) desestabilizó los conceptos de tiempo y espacio, al considerarlos no como propiedades externas sino como aspectos relacionados significativamente con la existencia. También introdujo la relatividad como algo presente en todas las cosas, entre ellas lo que antes los creyentes habían llamado “la verdad eterna e inmutable”.

El siglo XX, siguiendo a Einstein, sacó el mundo de la física subatómica a la luz y entraron en nuestra consciencia tanto el sistema aleatorio como la rara teoría cuántica. Muchos creyentes se agarraron con ilusión a estos conocimientos fascinantes, ya que parecían ofrecer un lugar en nuestro sistema cada vez más cerrado en el que un poder divino podía invadir de nuevo nuestras vidas. Pero no funcionó. En la física de las partículas subatómicas, la certidumbre dejó de existir, y el mundo mecánico de Isaac Newton se abrió a aspectos como el impacto del observador y el reconocimiento de la interrelación de todos los aspectos de la vida. Dios, entendido como un ser personal externo e invasivo, recibió muy poco apoyo.

Basándose en los descubrimientos de los astrofísicos, los científicos dedicados a la exploración espacial, nos hicieron ser conscientes de lo vacíos que estaban los cielos y lo sola que estaba la vida humana. Divulgadores como Carl Sagan (1934-1997)⁵ nos iban diciendo todo lo que ya no era válido del sentido religioso tradicional del pasado. La lista incluía casi todo lo que alguna vez había sido considerado parte del contenido de nuestra fe.

Entender a Dios en el cielo como una figura paternal sobrenatural y teísta ya no ayudaba ni resultaba operativo. Sencillamente, a Dios se le descartó de la existencia como supuesto de trabajo en nuestra sociedad. Premios y castigos, tanto en esta vida como en la otra, dejaron de ser los motivos principales de nuestro comportamiento. El exilio era completo.

El Dios de nuestro pasado tradicional, el que fuera la fuente de nuestros valores, el que definió nuestro sentido del bien y del mal,

⁵ *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark* (1995). Ver Sagan en la bibliografía.

simplemente ya no existía. Nosotros, como los antiguos judíos, habíamos sido excluidos a la fuerza de todo aquello que antes había dado sentido a la vida. Delante de nuestros ojos, el Dios al que habíamos adorado había sido eliminado. En realidad, ya no sabíamos quién era Dios o quienes éramos nosotros; sabíamos que estábamos en el exilio, aunque todavía no habíamos encontrado las palabras que describían esta situación. Estoy convencido de que es allí donde vive hoy⁶ el mundo occidental que antes era cristiano. Estoy seguro de que algunos lo negarán, en tanto que otros intentarán ignorarlo; sin embargo, nadie podrá esquivarlo. No hay salida de este exilio que sea visible o que esté garantizada. Nos vemos obligados a reconocer que en la historia humana otros dioses han muerto antes de esta generación. Hoy en ninguna parte quedan altares erigidos a Baal, Astarté, Molec, Re, Júpiter, Zeus, Mars o Mizra. Nos preguntamos si se está cometiendo un deicidio de nuevo, sólo que ahora le está sucediendo a nuestro Dios.

En ese exilio, ¿podemos continuar siendo creyentes? Sin duda algunos creen que no. Muchos ciudadanos de nuestro siglo han renunciado a creer y se han hecho ciudadanos de la ciudad secular. Ya no se llaman cristianos ni gente religiosa, ni siquiera creyentes. Otros, tambaleándose bajo esas presiones, han intentado descartar toda la información que se deriva de la explosión del conocimiento conseguida en los últimos siglos, como si fuera falsa, o diabólica, o incluso como si no hubiera ocurrido. Estas personas defienden sus convicciones premodernas con hostilidad, mientras afirman que todo el mundo está equivocado menos ellos. Con gran vehemencia niegan las realidades que han conducido al exilio. Se niegan a entrar en el debate. Hasta elaboran pegatinas para los coches, diseñadas para defender la autoridad de la Biblia, en las que dicen: "¡Dios lo escribió! Yo lo creo. ¡Eso me basta!".

Y otros, como yo y quizás el público para el que digo algo de interés, han empezado a definirse como creyentes en el exilio. Se niegan a abandonar la realidad de Dios, pero han sido impulsados por fuerzas sobre las que no tienen ningún control a sacrificar gran parte del contenido que esa otra realidad de Dios representaba. Así, se quedan con un concepto casi vacío de contenido, que debe encontrar un nuevo significado o morirá.

⁶ En la medida en que el pensamiento occidental se ha extendido por el mundo entero, ésta es ahora la realidad de las personas pensantes en todas las partes del mundo.

Durante el exilio, el pueblo judío en el siglo VI a.C. fue forzado a abandonar todas las ideas preconcebidas y definiciones que tenía de Dios. Nuestro exilio ha hecho lo mismo con nosotros. El pueblo judío no podía retroceder a los buenos tiempos; tampoco pueden los creyentes de esta generación. Ahora el cristianismo ya ha llegado al mundo posmoderno. El contenido del Dios del pasado ya no sostiene el espíritu contemporáneo. Sentimos que nuestra única esperanza es caminar dejando atrás aquellas definiciones del Dios externo, sobrenatural e invasor, que definía antiguamente nuestra fe. Tenemos que descubrir si la muerte del Dios que adorábamos ayer es lo mismo que la muerte de Dios. No obstante, reconocer la realidad del exilio es sencillamente el primer obstáculo en nuestro nuevo camino espiritual. Conocemos los procesos del pensamiento que nos han separado del Dios del ayer y que han forzado nuestra entrada en el exilio. También reconocemos de qué modo tan profundo la pregunta del salmista, escrita durante el exilio de los judíos, se ha convertido en la pregunta a la que deben enfrentarse los creyentes de nuestra generación.

“Cantadnos uno de los cantos de Sión”, pedían sus torturadores. “¿Cómo podemos cantar el canto del Señor en una tierra extranjera?”, contestaban los creyentes.

¿Cómo podemos de verdad hacer eso? Ahora nuestra tarea consiste en contestar esa pregunta para nuestros días.

Buscando a Dios: ¿es el ateísmo la única alternativa al teísmo?

Hay personas, que respeto profundamente, que han llegado a la conclusión de que en este mundo ya no se puede proclamar con honestidad el Himno del Señor. Entre ellas hay un hombre al que presenté en el prólogo como uno de mis grandes maestros. Es un inglés muy erudito, Michael Donald Goulder, autor de algunos de los más provocativos libros que he leído en mi vida¹ sobre los evangelios. Ahora Michael ya se ha jubilado de su puesto de Doctor en Estudios Bíblicos en la Universidad de Birmingham del Reino Unido.

En su juventud, Michael fue ordenado sacerdote de la Iglesia Anglicana. Progresó rápidamente en su carrera al mostrar una inteligencia muy superior y una personalidad muy amable. En un momento dado fue un serio candidato para el puesto de Obispo Anglicano de Hong Kong.

Sin embargo, su vida se fue alejando cada vez más de los aspectos institucionales de la religión, en tanto desarrollaba una carrera docente exponiendo la brillantez de sus ideas ante una audiencia inglesa que crecía constantemente y a través de las nume-

¹ Mis textos favoritos de Goulder son *Midrash and Lection in Matthew*, y *Luke: A New Paradigm* (2 volúmenes). Ver bibliografía.

rosas invitaciones para dar conferencias por distintas universidades, en las que iba formando una audiencia importante en el extranjero. Se había convertido en uno de los creadores de opinión sobre el mensaje cristiano futuro.

Sin embargo, en 1981 Goulder sorprendió a sus fieles y a sus lectores al presentar su dimisión tanto del sacerdocio como de la Iglesia cristiana. Hoy día se presenta como “un ateo no provocador”.

Poco tiempo después de su dimisión, Goulder defendió públicamente, en un diálogo con otro teólogo inglés llamado John Hick, su recién estrenada posición atea. El diálogo se publicó con el título *Por qué creer en Dios*. Goulder defendió su posición a favor del ateísmo principalmente con el argumento de que al Dios del pasado “realmente, no le quedaba trabajo por hacer”. Explicó que las tareas que la sabiduría tradicional le había asignado a este Dios le habían arrancado poco a poco su naturaleza divina. Este Dios ya no capitanea guerras ni vence a sus enemigos; ya no selecciona a un pueblo elegido para comunicarse a través de él. Ya no es el que manda las tormentas, ni cura a los enfermos, ni salva a los moribundos, ni es el Juez de los pecadores. Este Dios ya no premia la bondad ni castiga la maldad. Pero esta divinidad, prácticamente desempleada, aún es el objeto primordial y substancial de la fe de la Iglesia cristiana. Goulder proclamó que ya no podía ni quería ser identificado con estos conceptos. Por eso, a través de su penetrante análisis de los nuevos cambios que el concepto de Dios había sufrido, ayudó a que naciera una nueva realidad en el pensamiento teológico. Sin percatarse de ello, estaba llamando a la Iglesia a reconocer que había entrado en exilio. Concluyó expresando que, en lo que a él respectaba, el Dios del pasado había muerto. No podía concebir ninguna otra alternativa.

Goulder defendió su postura con argumentos muy convincentes y lanzó un poderoso reto. La Iglesia, como institución, no supo cómo responder. No estaba dispuesta a abandonar su doctrina sobre Dios, así que, después de intentar caricaturizar las ideas de Goulder, volvió a su trabajo habitual, se plantó detrás de una dura Línea Maginot de defensa teológica, y esperó sencillamente a que la tormenta cesara.

No obstante Goulder había tocado una fibra profunda en muchos de nosotros. En lo más hondo de la conciencia de innu-

merables creyentes se sabe que la mayoría de las imágenes tradicionales de Dios han perdido tanto su significado como su poder. Muchos de los que todavía reivindican ser creyentes, saben que en lo más profundo de su ser, también rechazan esas imágenes. El poder literal de las narraciones bíblicas, que ha sido el soporte sobre el que se han construido la estructura del dogma y la doctrina, ha desaparecido con la llegada del pensamiento crítico. La mayoría de nosotros ya no puede usar o aceptar las imágenes que aparecen en los himnos y en las oraciones de la iglesia. Hasta entre los creyentes aumenta la sensación de que la palabra Dios suena ya vacía de sentido. En el ejercicio de sus deberes pastorales, los mismos sacerdotes descubren que las frases piadosas, que han usado con tanta frecuencia, cada vez tienen menos sentido. El pueblo las recibe sin entusiasmo y sin comentarios, como clichés sin significado alguno. Cada día que pasa, los lazos que en el pasado unían a los creyentes tradicionales con tanta fuerza a estos conceptos de Dios como ser sobrenatural y supremo, se están debilitando cada vez más rápidamente. De modo automático, las personas recitan frases como “te recordaré en la eucaristía” o “rezaré por ti”, sin esperar realmente que vayan a tener algún efecto o cambio de la situación. Dado que antes esas palabras y frases daban ánimo, se supone que quizás todavía puedan servir de ayuda, aunque ya no sepamos claramente lo que quieren decir.

Pero estos tópicos los consideramos sencillamente pobres y débiles defensas contra la sensación aplastante de la pérdida de nuestro Dios. En nuestra sociedad hemos llegado a esa conclusión pero no hablamos de ella.

Michael Goulder, cuando era sacerdote y todavía era considerado una autoridad bíblica a nivel mundial, expuso públicamente esta suposición llevada tan secretamente. Estaba convencido de que el Dios al que había adorado ya no existía, y quería que su vida fuera un fiel reflejo de esa convicción, con honestidad e integridad.

Pero, ¿quién es, o qué es el Dios rechazado por Goulder? Esa debe ser nuestra pregunta. La respuesta parece aplastantemente obvia: Goulder ha rechazado la idea de Dios, definido como persona sobrenatural que entra periódicamente en la vida para que se haga su voluntad. Esta divinidad es una figura profundamente

humana, que hace cosas humanas grandiosas e inmensas, aunque no dejan de ser por eso cosas humanas. Según este concepto, éste es un Dios que ha sido definido usando lo que podríamos llamar el lenguaje del “teísmo”. La versión abreviada del Diccionario Inglés de Oxford define el teísmo como “la fe en un Dios Creador y Señor supremo del universo”. La *Enciclopedia Británica* va un poco más lejos al describir el teísmo como “la opinión de que todas las cosas finitas o limitadas dependen de algún modo de una realidad ilimitada o suprema, sobre la que también se puede hablar en términos personales”. Y continúa diciendo que el teísta “considera el mundo totalmente diferente del autor o creador”. Richard Swinburne, teólogo inglés, define el teísmo como una forma de concebir a Dios como “algo parecido a una persona sin cuerpo, que es eterno, libre, capaz de hacer cualquier cosa, que sabe todas las cosas, que es absolutamente bueno, que es el objeto apropiado de la adoración y de la obediencia humana, el creador y sustentador del universo”². Partiendo de que asumo estos usos de la palabra, y para los propósitos de este libro, definiré el teísmo como una fe en un Ser externo, personal, sobrenatural y potencialmente invasivo. Ésta es la definición que aparece en sentido literal en la Biblia hebrea. Efectivamente, ésta es la definición que ha capturado con tanta fuerza el concepto popular de Dios, de modo que no parece que pueda haber ninguna posibilidad de que Dios exista más allá del ámbito del teísmo. Hasta nuestro lenguaje llega a esa conclusión, ya que si una persona no es teísta, al aceptar la existencia de un ser llamado Dios, entonces nos da solamente una alternativa: es *a-teo*.

Goulder aceptó la lógica de esa conclusión y tuvo el valor de actuar en consecuencia.

Pero teísmo y Dios no son la misma cosa. El teísmo no es más que una de las definiciones humanas de Dios. ¿Puede una definición humana de Dios agotar su significado? ¿Ya no recordamos esa vieja y pequeña muestra de sabiduría popular que dice que “si los caballos tuvieran dioses, sus dioses parecerían caballos”? Por último, no existe ninguna criatura que pueda llegar a conceptos que estén más allá de sus limitaciones o de su propia naturaleza.

Richard Swinburne, *Coherence of Theism*, pág. 1. Ver bibliografía.

Un caballo no puede pensar ni imaginar más allá de su experiencia como caballo. También esto ocurre con los seres humanos, a pesar de nuestras presunciones. Si los seres humanos tienen dioses, tendrán aspecto de y actuarán como seres humanos. Nadie puede traspasar esos límites. Si, de todos modos, vamos a hablar de Dios, debemos empezar por reconocer esa limitación. Aunque admitamos la Revelación como fuente de conocimiento, será recibida y será entendida dentro de los límites de la experiencia humana.

Efectivamente, un examen más cuidadoso de los dioses que, como seres humanos, hemos adorado históricamente, pondrá al descubierto que se relataron no sólo sus acciones humanas sino que a veces actuaron de la peor manera posible desde el punto de vista del comportamiento humano. En la Biblia hebrea se presenta al Dios de los judíos como un Dios que odiaba a cualquiera que odiara al pueblo de Israel. Los dioses del Olimpo, a los que las civilizaciones de Grecia y de Roma daban culto, fueron representados en una gran variedad de lo que ahora calificaríamos como actividades sexuales “comprometedoras”. Al contemplar semejantes imágenes de sus debilidades, es fácil comprender por qué murieron.

El Dios cristiano, tan familiar para todos nosotros y reconocido por casi todos nuestros ancestros, no sólo bendijo la expansión imperial y colonial de aquellas naciones durante los siglos XVII, XVIII y XIX, sino que también declaró que el dominio colonial sobre los pueblos subdesarrollados del mundo era precisamente la voluntad suprema de ese dios. De este modo, tras el estandarte de Cristo, los pueblos nativos de lo que hoy llamamos el Tercer Mundo, fueron subyugados y convertidos, mientras los recursos de todas aquellas naciones conquistadas eran extraídos de sus tierras para hacer ricos a los europeos. El viejo lamento de los que ahora llamamos “nativos americanos”, que dice que “Cuando vinieron los europeos, nosotros teníamos la tierra y ellos la Biblia, pero ahora nosotros tenemos la Biblia y ellos la tierra”, suena a sarcasmo y a triste realidad.

Queda claro que el Dios que la mayoría ha adorado durante la historia humana ha aparecido y actuado de un modo muy humano. A la vista de esta realidad, mi primer descubrimiento en el exilio es que ya no puedo abordar este tema preguntando “quién es Dios”.

Tampoco puedo limitarme a imágenes personales de Dios. La pregunta de “¿Quién?” y las imágenes personales de Dios se funden rápidamente en una, y la teología se convierte en un ejercicio parecido a mirarse a un espejo. El hecho es que el Dios de Tomás de Aquino recuerda y actúa casi como Tomás de Aquino. Y también el Dios de Martín Lutero, Juan Calvino y Tomás Crammer recuerda y actúa como cada uno de estos teólogos. Así que son muy peligrosas las definiciones de Dios que son personales o que responden a la pregunta “¿Quién?”. Algunos añadirían que cada vez son más inadecuadas. Por tanto, buscando un nuevo modo de hablar de Dios en el exilio, he llegado a ver que debo abandonar tanto las imágenes personales como las preguntas de “¿Quién?”, y buscar un punto de partida diferente.

Pero llegar a esta conclusión me obliga a estar preparado a renunciar a casi todo lo que se ha dicho y mantenido sobre Dios durante tantos siglos. Eso es lo que hizo Michael Goulder. Entonces, si no hay otro modo de hablar de Dios, quizás su camino se convierta en el camino de todos nosotros. Pero, por eso mismo, no debemos dar un paso tan radical a la ligera. No obstante, será al reconocer nuestro exilio cuando entendamos que el camino tradicional hacia Dios ya no está abierto a nosotros. Las personas en exilio saben que no pueden volver al pasado; por lo tanto, tienen que estar preparados para renunciar al pasado y buscar en otra dirección. Si nuestro último destino no es el exilio de todos los sistemas religiosos, entonces sólo se abre ante nosotros una única alternativa, que es caminar hacia adelante sin saber a dónde. Y es allí donde tenemos que descubrir el nuevo modo de hablar de Dios. Puede que el futuro tampoco nos dé una respuesta, pero eso todavía no lo sabemos, aunque estamos seguros de que la respuesta no la vamos a encontrar en la idea del ayer de un Dios teísta. El creyente en el exilio se juega su fe ante la posibilidad de que surja un conocimiento nuevo y fascinante encaminado hacia una nueva dirección.

A medida que el teísmo se va resquebrajando y muriendo, se puede ver cada vez con mayor claridad el proceso de “Dios y su creación” que los seres humanos hemos estado persiguiendo siempre. Los atributos que hemos asignado a Dios son solamente cualidades humanas que, aun siéndolo, van más allá de sus límites.

La vida humana es mortal, y nosotros decíamos que Dios no era mortal, o, dicho en modo positivo, que Dios era *inmortal*. La vida humana es finita, y nosotros decíamos que Dios no era finito o, al decirlo en modo positivo, Dios se volvió *infinito*. La vida humana es limitada en su poder, mientras que Dios no tiene límites, lo que en modo positivo lo convirtió en *omnipotente*. La vida humana no lo sabe todo; pero Dios no conoce tal limitación, por ello lo designamos como *omnisciente*. La vida humana está limitada a un espacio específico o a la ley natural inmutable; Dios no está limitado por esas condiciones, por lo que nuestras palabras para hablar de Dios fueron *omnipresente* y *sobrenatural*.

Al desenmarañar los tomos teológicos del pasado, el proceso de construcción de la idea de Dios se nos aparece con gran claridad. Dios aparece como un ser humano sin limitaciones humanas, que está en el cielo. Se explicaba este proceso sugiriendo que la razón por la que Dios se parecía tanto a un ser humano era porque los seres humanos habíamos sido creados por Él a su imagen y semejanza, aunque ahora reconozcamos que es exactamente al revés. El Dios del teísmo fue el resultado de una creación humana, y por eso, también este Dios era mortal y se estaba muriendo.

Una vez que hemos superado nuestra retórica y sabemos qué es lo que ocurre, las huellas que nos indican que el teísmo ha sido creado por los humanos nos resultan cómicas y obvias.

Lo vemos en la historia de Noé, en Génesis (9,8-17). De Dios se decía que era un gran guerrero, aunque, de vez en cuando, su ira se volvía contra la vida humana. El diluvio universal fue interpretado como una de esas situaciones en las que Dios hizo la guerra contra la creación pecadora. Cuando cesaron las lluvias y las aguas empezaron a retroceder, la Sagrada Escritura indicó que lo que realmente había ocurrido era que Dios había aparcado sus armas de combate. En aquel entonces el arco, junto con sus proyectiles llamados flechas, era el arma principal con la que se atacaba al enemigo a cierta distancia, por lo que esto se explicó como que Dios, el lejano guerrero celestial, había dejado el arco a un lado. Como se creía que Dios era un ser de un tamaño enorme, el arco tenía que ser suficientemente grande para abarcar los cielos. Y como Dios era magnífico en su esplendor, más allá de toda imaginación humana,

este arco tenía que incluir todos los colores del espectro. Por eso, cuando Dios abandonó el arma divina y terminó la guerra que había proyectado como castigo de los pecados de la humanidad, el signo que lo mostró fue el arco divino, llamado “arco iris”, que cubría el cielo entero. Fue una interpretación muy ingeniosa, que se mantuvo hasta que los científicos descubrieron cómo la lluvia refleja y refracta los rayos del sol en los colores presentes en un rayo de luz.

Al seguir adelante con la investigación de las fuentes del teísmo, nos preguntamos en primer lugar qué necesidad humana nos hizo crear a Dios a nuestra imagen y semejanza, y después cuándo comenzó el teísmo y por qué. El profundizar en esta búsqueda indica que la religión del teísmo nació en el momento exacto en el que por primera vez en el proceso evolutivo emergió la consciencia humana. Mejor dicho, yo sugeriría que, sin consciencia humana y sin la religión teísta, lo que llamamos historia humana no hubiera existido nunca. Y aún iría más allá y diría que fue la emergencia de la consciencia humana la que creó la religión teísta. Como la religión fue concebida en términos teístas, en el momento exacto en el que surgió la consciencia humana, en los albores de la historia, el teísmo fue capaz de desarrollar una definición de Dios poderoso y exclusivo.

Por eso la muerte del teísmo sabe a muerte de Dios. Hasta ahora nunca han sido separados los dos. Así que buscando todavía más huellas que nos puedan ayudar a descubrir una nueva aproximación a lo divino, continuamos intentando comprender lo que ocurrió al comienzo de la vida humana para que se formase una combinación tan intensa.

En la búsqueda del conocimiento nos ayuda el gran padre de la disciplina del psicoanálisis, Sigmund Freud. En 1927 bosquejó sus pensamientos sobre esta materia en un libro titulado *El futuro de una ilusión*, en el que investigaba los orígenes de la vida humana y de otras creaciones humanas que posibilitaban a los seres humanos enfrentarse con su existencia. Freud sostenía que la religión era una de las grandes creaciones humanas.

Asimismo, defendía que el nacimiento de la religión teísta surgió del trauma de la conciencia del yo. Observó que durante

billones de años, las criaturas que habitaban la tierra no tenían la capacidad intelectual suficiente para hacerse preguntas acerca del sentido de sus vidas o sobre si la vida tenía un objetivo final. Sencillamente vivían y morían en un patrón interminable, sin saber si ésa era su realidad o su destino.

Sin embargo, por fin emergió en la evolución una criatura con un cerebro suficientemente desarrollado para ser consciente de su mismidad, de su consciencia del yo, y de su capacidad de ser trascendente. Freud sostuvo que en aquel momento entró la consciencia de la mortalidad y del sinsentido de la vida, al haber aparecido en el mundo una criatura que podía prever la muerte, comprender lo que era una catástrofe y darse cuenta de que su destino no era más que una vida en deterioro constante. Fue un descubrimiento traumático, y con él nació lo que queda definido como existencia humana.

Cuando dicho trauma es suficientemente intenso y no hay modo de lidiar adecuadamente con él, la respuesta humana inevitable es la histeria. Freud defendía que la religión era el mecanismo que podía hacerle frente y dar una respuesta humana al trauma de la consciencia del ser, ya que estaba diseñada sobre todo para controlar la histeria y manejar el desconcierto de la existencia al que se tenían que enfrentar estas criaturas, ahora como seres conscientes.

Freud sostenía que el primer dogma de todas las religiones daba por supuesto que los poderes que amenazaban a los seres humanos eran personales, lo que significaba que tanto el sol como el calor, el frío, el viento, el agua y la tormenta se consideraban manifestaciones de un único o varios seres sobrenaturales. Si esto era así, entonces los seres humanos no eran víctimas de una fuerza ciega e impersonal y, por ello, insensible a sus necesidades. Como manifestaciones de una divinidad personal, los seres humanos podían entenderse con esos poderes del mismo modo que habían sido capaces de relacionarse con las figuras de autoridad. Por tanto, también estos poderosos personajes divinos podían ser apaciguados, adulados, ser calmados o incluso negociar con ellos. De esta manera, en vez de ser sus víctimas, estos seres humanos, frágiles y temerosos, podían ganarse a estos poderes personales eternos para que los protegieran o los dejaran en paz. De modo similar, las catás-

trofes naturales se interpretaban rutinariamente como expresiones furibundas de ese o esos seres sobrenaturales que vivían más allá de este mundo. Todas estas fuerzas naturales salían del cielo, donde se creía que vivía Dios. Por consiguiente, debían haber sido diseñadas por esta deidad para premiar o castigar a los humanos o advertirles lo que podían merecer. A partir de entonces, guardar las leyes divinas adquirió una grandísima importancia. Se creía que estas leyes eran la revelación de la voluntad divina y no habían sido creadas por la humanidad; eran el modo de mantener a la deidad satisfecha. También se convirtió en la primera línea de defensa contra los posibles desastres humanos el adorar a la deidad correcta y fielmente. Era un sistema muy poderoso, contra el que poca gente se atrevía a rebelarse; por consiguiente, si alguien rompía las reglas, tenía que confesarlo rápidamente, prometer un desagravio y, si era necesario, ofrecer sacrificios para compensar la ofensa. El pueblo entero podía perecer si no lo hacía.

Aquel a quien la tribu llamaba hechicero o curandero, fuera hombre o mujer, o sumo sacerdote, reivindicaba el derecho a hablar en nombre de Dios, revelar sus reglas y actuar como portador del plan de Dios para complacerle celebrando los ritos correctamente. Cuando además se creyó que este hombre santón era capaz de ahuyentar la ira de una tormenta o la furia de una enfermedad con oraciones, conjuros o sacrificios, o que podía interpretar el significado de la tormenta o la enfermedad de un modo convincente, el poder del sacerdocio quedó establecido, asegurándose la autoridad de esas figuras religiosas.

En todas estas manifestaciones del teísmo, Freud percibió la histeria reprimida de la nueva criatura que había descubierto su yo consciente. Para defenderse contra ella no debía ocurrir nada que desestabilizase el sistema porque solamente así se podría controlar la angustia de ser conscientes del yo. Para Freud, la existencia de ese sistema defensivo de la religión humana fue un signo inequívoco de que no había descubierto la revelación de la verdad sino la existencia de un trauma. Se decía que la verdad religiosa había sido revelada por Dios, por lo que su contenido no se podía cuestionar. Se afirmaba que la comunidad que había sido elegida para recibir la revelación divina la había entendido perfectamente y era capaz de definirla infaliblemente. Por consiguiente, a nadie se le permitía

poner en tela de juicio sus conclusiones. De esta forma, la verdad divina estaba salvaguardada por esta doble condición.

Freud propuso que la verdad auténtica no necesitaba estar rodeada por unas barreras tan impenetrables. La verdad, si se presenta con objetividad, puede competir y ganar en cualquier debate en el ámbito público. Pero tanto la verdad de la religión como el pensamiento teísta estaban protegidos de ese debate. La religión no era una actividad que se dedicaba a buscar la verdad, sino que había nacido para convertirse en una parte importante del sistema de seguridad de la vida humana.

Cuando por fin reconocemos en la religión este mecanismo de defensa, sólo entonces podemos comprender el significado de la presencia constante en la religión primitiva de una ira tan intensa que es capaz de matar, y que por supuesto sigue estando también presente en la religión del mundo occidental. La hostilidad irracional es un síntoma de histeria; la cólera siempre ha existido en el sistema religioso. Y así es como tantos líderes cristianos han justificado históricamente actos terribles como el sofocar el debate con sus dictámenes ex cátedra, el perseguir a los disidentes, excomulgar a los inconformistas, ejecutar a los herejes y organizar guerras de religión. También por eso, en casi todas las manifestaciones occidentales, la ira siempre se halla bajo la superficie de la religión organizada. Las prédicas de los evangelistas, cuando hablan de la ira de Dios, se distinguen por señalar con el dedo y por reflejar hostilidad en sus rostros. La ira yace bajo el regocijo que expresan los predicadores de la historia del cristianismo cuando mandan al infierno a los infieles. También es la razón por la que muchas personas creyentes actúan como si no pudieran disfrutar de la felicidad del cielo si no se les permite al mismo tiempo ver retorcerse en los fuegos del infierno, ante sus mismos ojos, a los que no son tan afortunados. La ira es la razón por la que a lo largo de su historia, la Iglesia ha ido proclamando dogma tras dogma para dejar así clarísimo quiénes están dentro y quiénes están fuera de este negocio de la fe, para que de esta forma las personas creyentes supieran quiénes eran sus enemigos, para poder actuar contra ellos como se debía.

Freud opinaba que la religión teísta nació como un modo de enfrentarse al trauma que supuso el descubrimiento del yo consciente, como instrumento diseñado para mantener controlada nuestra histeria. La definición teísta de Dios como un ser personal que tenía amplias cualidades sobrenaturales, humanas y paternas, y que ha marcado todas las ideas de la fe del mundo occidental, según Freud, no nació a través la revelación divina, sino de la necesidad humana. El teísmo hoy día se está desmoronando. El Dios teísta no tiene trabajo; el poder que en el pasado se le atribuía a este dios tiene hoy explicaciones innumerables. El Dios teísta está desempleado. Estoy convencido de que este análisis tan impactante y provocativo desarrollado por Freud es correcto. En este mundo teísta, ésta es una de las razones por las que la vida humana ha llegado al exilio. Los seres humanos han evolucionado hasta el punto que el concepto teísta de Dios puede y debe ser desechado. Se ha convertido en una premisa inútil. Si no puede nacer otra forma diferente de entender a Dios, entonces Dios ha muerto definitivamente.

Fue en el preciso momento en el que llegué a esta conclusión -y sin embargo todavía me era imposible negar aquella experiencia de un otro, trascendente y más allá de todas mis limitaciones-, cuando supe que tenía que encontrar otro lenguaje para hablar de Él. Porque el teísmo había llegado a su fin.

Del teísmo a las nuevas imágenes de Dios

Fue un momento que me tomó completamente por sorpresa. Mientras andaba ocupado en cumplir con mis deberes en una de las iglesias de nuestra diócesis, se acercó una mujer y me dirigió una pregunta: “Señor obispo, ¿puede ser una persona cristiana si no es teísta?”.

Su pregunta me dejó de piedra. La gente de iglesia normalmente no hace esta clase de preguntas. Casi siempre suelen plantear la pregunta de tal manera que la respuesta termine reforzando o afirmando lo que ellos ya creen. Por el contrario, esta mujer estaba ya en los límites del consenso institucional, y parecía dispuesta a considerar otras posibilidades. También estaba presentándose, dentro de unos límites muy concretos, el tema básico que mi reflexión me estaba obligando a investigar.

Si pudiéramos conseguir dejar el teísmo de lado, quizás se abrirían ante nuestros ojos otros caminos para estudiar a Dios. Si la pregunta “¿Quién?” –como medio de llevar a cabo una investigación sobre Dios– topaba contra un muro, quizás podríamos preguntarnos “¿Qué?”. Si las analogías humanas que habíamos proyectado sobre los cielos nos habían llevado al caos, quizás deberíamos examinar aquellos aspectos de la experiencia humana que nos hacen ir más allá de los límites normales, o hacia horizontes nuevos. Tal vez sea posible presentar la experiencia cristiana en imágenes no teístas. Merece la pena intentarlo.

En la historia humana existen otras muchas fuentes que nos animan a que exploremos este nuevo camino. La tradición budista, por ejemplo, no es una religión teísta; en el budismo clásico, en

ningún momento se propone la existencia de una divinidad externa. Cuando durante la meditación los budistas experimentan un estado de trascendencia, no lo atribuyen al contacto con lo sobrenatural, sino que suponen que esos estados son naturales en los seres humanos y pueden ser alcanzados por cualquier persona que vive con rectitud y que aprende las técnicas espirituales necesarias. Sentir la trascendencia requiere el vacío del yo para poder ir más allá de los límites de la subjetividad y de la objetividad, y así poder ser Uno con el Ser mismo, al que los budistas describen como un Ser no creado y atemporal. Sin embargo, no sería muy apropiado afirmar que los budistas son ateos... a no ser que se defina el ateísmo como algo profundamente religioso.

Durante una visita a China hace ya algunos años tuve la experiencia de dirigir en un templo budista un diálogo interreligioso con un monje santo llamado el Venerable Kok Kwong. Debo decir que deambular por los lugares donde se hallan las fuentes de santidad de otra persona y a su vez permitirle a ella recorrer los míos, fue una experiencia muy emotiva y profundamente espiritual y real. Después de dar por terminado el diálogo, me quedé a orar en aquel templo con todas las estatuas de Buda en sus magníficos y sorprendentes colores, que despertaban en uno una profunda intensidad de la consciencia. Por supuesto, me dirigí al Dios de mi experiencia cristiana, pero en la paz de aquel lugar, y rodeado por la gracia de la bienvenida recibida del Venerable Kok Kwong, sentí que pisaba suelo sagrado. Está claro que los budistas creen en Dios, pero no en una divinidad definida en términos teístas. Explorar los diversos niveles de significado que se pueden encontrar en una tradición oriental de la fe, nos puede ayudar a mirar a través de palabras tan limitadas como teísmo. Asimismo, nos revela que las definiciones de Dios dadas en la antigüedad occidental no agotan de ningún modo la realidad de Dios.

También recordamos que a Sócrates se le obligó a beber cicuta hasta morir porque se le declaró culpable de ser ateo. Cualquiera que lea hoy sus textos comprueba lo profundamente ignorante que fue y sigue siendo ese juicio. Sócrates tenía una visión diferente, veía la realidad de Dios a través de una lente distinta, que los pequeños cerebros de su tiempo no podían aceptar. Sencillamente, los dioses populares del Olimpo no eran suficientemente fuertes

o auténticos como para sobrevivir a la transición de una edad de la humanidad a otra. Así pues, Sócrates dijo “no” a estas deidades y continuó explorando nuevas posibilidades. Ello le costó la vida, pero hoy, 2400 años más tarde ¹, es un modelo a imitar por aquellos creyentes que rechazan el contenido tradicional de Dios sin rechazarle a Él.

En su libro muy revelador *A History of God* (Una historia de Dios), Karen Armstrong demuestra que tanto judíos como cristianos y musulmanes fueron acusados en algún momento de ser ateos, cuando sus ideas comenzaron a cuestionar la sabiduría popular religiosa de su época. Es habitual que la gente creyente construya ídolos basados en palabras religiosas. Quizás en su búsqueda de seguridad, identifican su concepto de Dios con Dios mismo, y por ello, cuando se cuestiona ese concepto, creen que se cuestiona a Dios. Precisamente por eso, cualquier concepto de Dios no puede ser más que humano y limitado, y tenemos que admitir que las palabras antropomórficas sobre Dios no revelan a Dios, sino únicamente nuestros propios anhelos. Por esa razón, hoy día los creyentes en exilio nos vemos forzados a enfrentarnos al hecho de que todas las biblias, credos, doctrinas, oraciones o himnos no son más que artilugios religiosos creados para permitirnos hablar de nuestra experiencia de Dios en un momento pasado de nuestra historia. Pero la historia nos ha empujado a una situación donde el contenido literal de estos artilugios no tiene ya ningún sentido, las definiciones tradicionales resultan ineficaces, y los símbolos ya no son indicadores apropiados de la realidad. Parte de nuestra experiencia del exilio es que somos testigos de la muerte de Dios, del Dios que hemos conocido. La angustia del exilio se basa en que, a lo largo de la historia, cuando un concepto determinado de Dios ha muerto, nunca ha vuelto a resucitar. Se ha demostrado que, como modo de concebir a Dios, el teísmo se ha convertido en algo inadecuado, y que el Dios del teísmo no sólo está muriendo sino que probablemente no podrá ser resucitado. Si la religión del futuro depende necesariamente de mantengamos vivas las definiciones teístas, no hay duda de que el fenómeno humano que llamamos religión ha llegado a su fin. Si el cristianismo depende, imprescindiblemente,

¹ Sócrates fue ejecutado hacia el 399 a.C.

de una definición teísta de Dios, debemos afrontar el hecho de que estamos siendo testigos de que un respetable sistema religioso está entrando en el *rigor mortis* y dando sus últimos estertores. Por esto, preguntarse, “¿puede ser una persona cristiana si no es teísta?” se ha convertido en una pregunta decisiva.

El Dios venerado por los judíos antes de su exilio a Babilonia no era el mismo Dios que el que surgió del exilio. Mucho más tarde, tras un desarrollo mayor de la historia judía, se fusionaron los dos, pero ése no fue el sentido que el pueblo que vivió el exilio dio a esa experiencia. Del mismo modo, el Dios venerado en el Occidente cristiano no sobrevivirá la revolución del pensamiento que ha producido nuestro exilio, aunque también podamos esperar una futura fusión. Los judíos salieron de Babilonia como un pueblo de fe, con un Dios que había sufrido una transformación a partir de la deidad tribal del pasado de Israel. Y nosotros, ¿podemos salir de nuestro exilio con un Dios transformado, abandonando los conceptos del teísmo de la edad antigua? Parece que ése es el único paso que nos queda para salir adelante. ¿Puede Dios ser real, aunque ya no esté situado fuera de nosotros como si fuera un ser sobrenatural? ¿Puede Dios ser real si no es una entidad divina a la que se pueda invocar para que venga a ayudarnos en los momentos difíciles? ¿Puede Dios ser real si todas las imágenes de Dios como superpadre, y por lo tanto como divinidad personalizada, son descartadas?

Para poder dejar atrás estas definiciones, necesitamos plantearnos estas creencias, no desde la pretensión de tener una fuente de revelación divina, sino contemplando la experiencia humana de una manera nueva.

Por eso, es importante que usemos como guía la palabra *qué* en lugar de *quién*. Ahora nos preguntamos acerca de si existe una dimensión de hondura en la vida que es esencialmente espiritual. Si es así, ¿qué es? ¿Hay un núcleo, tanto en nuestra vida como en la vida del cosmos que nos conecte de algún modo a una presencia que llamamos “transcendente” y “más allá” y que, sin embargo, nunca está lejos de lo que seamos nosotros o el mundo? Si lo hay, ¿qué es? ¿Hay una presencia en el corazón de nuestra vida que nunca puede ser invocada como ser, pero que, a pesar de todo, puede ser considerada como una realidad divina e infinita? Si es así,

¿qué es? Si pudiéramos abrirnos totalmente a esa realidad, abrazar la profunda consciencia de ella, y sentir que nuestro ser y nuestra consciencia crecen por ella, ¿podríamos usar la palabra Dios para describir ese estado del ser? ¿Podría ser una presencia profunda aunque no pudiera ser definida como presencia externa?

Seguro que algunos nos acusarían de que esto sólo es un juego de palabras, ya que está en total desacuerdo con los conceptos tradicionales de lo religioso, pero yo sostengo que estas preguntas pueden abrirnos un camino hacia una experiencia de Dios más allá del exilio. Creo que, al menos, ésta es una vía que merece ser explorada. Es también una vía que siempre ha estado presente –aunque de modo minoritario– en la historia de las religiones, si uno sabe cómo buscarla.

Una antigua palabra hebrea para nombrar a Dios, por ejemplo, fue *Ruah*, que literalmente significa “Viento o soplo”, concepto natural e impersonal. El Viento o *Ruah* no se consideraba como ser sino como fuerza vigorizante. No tenía ni fronteras ni destino conocido. Entre los hebreos se decía que la *Ruah*, o el Viento de Dios, se cernió sobre el caos de la creación para que naciera la vida. Lentamente evolucionó y se fue personalizando hasta que se le llamó Espíritu. Pero es importante mencionar que *Ruah* en su origen fue una fuerza vital impersonal, que se había experimentado como un “qué”, y no como un “quién”. La *Ruah* o Soplo de Dios no era un ser externo, sino que surgió desde dentro del mundo y se entendía como su mismísima base, su terreno nutricio, la realidad dadora de la vida.

También se creía que la *Ruah* estaba conectada con el *nephesh* o aliento, que asimismo era y es un concepto impersonal. El aliento es una fuerza que brota dentro de cada uno de nosotros y de alguna manera se pensaba que era idéntico a la vida.

Todavía hay otra imagen impersonal de Dios en las Escrituras Sagradas hebreas, que se encuentra contenida en la palabra roca. Sin duda, nadie puede pensar en una imagen más impersonal que una roca. En el Libro de Samuel encontramos la frase “No hay roca como nuestro Dios” (1 Sam 2,2), y el símil de roca se celebraba en las Escrituras hebreas. El Salterio proclama “Señor, mi roca y mi fortaleza, mi libertador” (Sal 18,2), y más adelante, “¿Qué roca

hay fuera de nuestro Dios?” (Sal 18,32). Hasta Pablo llamó a Cristo la roca de la que los hebreos bebieron agua durante los años que pasaron en el desierto (1 Cor 10,4).

Si algo tan impersonal como el viento, nuestro aliento, o una roca podían ser usadas por nuestros antepasados como imágenes de Dios, seguro que nosotros podremos ser más valientes y abandonar nuestras imágenes personalistas, y empezar a considerar nuevos significados y figuras retóricas radicalmente diferentes en nuestra búsqueda de Dios.

Es decir, de alguna manera, el pueblo en la antigüedad era consciente, casi instintivamente, de las limitaciones tan severas que tenían sus conceptos teístas de Dios. Era como si supieran que eran inadecuados, o incluso improcedentes, pero no sabían qué podían hacer. De hecho, los judíos tenían prohibido pronunciar el nombre sagrado de Dios; de alguna manera, eso hizo de Dios un objeto en vez de un sujeto, un ser que podía ser abarcado, en vez de ser un misterio inalcanzable. Por la misma razón, a los musulmanes no se les permitía representar al Único Divino de un modo visual, ya que se creía que esas representaciones eran demasiado limitantes.

Místicos de todas las tradiciones religiosas han protestado siempre ante cada definición concreta de Dios. Parece que los místicos occidentales han dado por supuesto que un Dios personal era sólo un estadio, y además un estadio inferior en el desarrollo religioso humano. El retrato místico de Dios fue primero imaginativo, y luego pasó rápidamente a ser inefable, lo que requería un viaje interior, no exterior. Al final, este sondeo introspectivo terminaba en una humanidad transfigurada. Ello permitió que el místico escapase de los límites humanos sin violar la integridad de su persona. Al mismo tiempo, esta maravillosa experiencia mística de Dios no rebajaba a los seres humanos a la condición de niños dependientes e impotentes, sujetos a la voluntad de una divinidad autoritaria y externa. Más bien, llamaba a la vida humana a ir más allá de todas las fronteras, hasta que se vio a la vida misma como una revelación de Dios que surgía de las mismas profundidades de la vida. El misticismo cree que toda la creación es capaz de revelar este Uno divino desde las profundidades de su propio ser. Por eso, para el místico, el Dios de una persona nunca es idéntico al Dios de otra.

De este modo, queda contrarrestada la idolatría. En la tradición mística nadie puede reivindicar objetividad en sus percepciones. Cada persona está llamada a viajar hacia el misterio de Dios a lo largo del camino de su individualidad, que continúa creciendo. Por lo tanto, se cree que toda persona es capaz de ser teofanía, signo de la presencia de Dios, pero ninguna persona, institución o forma de vida pueden agotar esta revelación.

Hoy día, los críticos que pertenecen a los sistemas eclesiales tradicionales del mundo occidental se precipitan al definir y descartar estas ideas –que son casi místicas universales– como “panteísmo”, afirmación de que Dios no es nada más que la suma de todo lo que es. Si fueran algo más sofisticados, lo llamarían “panenteísmo”, que viene a significar que Dios está en la suma de todas las cosas, pero no es necesariamente la suma de todas ellas. Revelando sus propias limitaciones, muchos teólogos parecen creer que si pueden dar nombre o nombrar la idea, pueden ignorarla. Para el místico, sin embargo, Dios no debe ser identificado con lo que es; más bien, todo lo que es se convierte en la fuente a través de la cual el Dios definitivamente real puede ser visto. Para los místicos, Dios se encuentra en las profundidades de la vida, trabajando a través y en el ser de este mundo, llamando a la creación entera a la transcendencia. Esa transcendencia revela nuestro potencial más profundo. Es un concepto de Dios al que nos aproximamos mejor, creo yo, si vamos, primero, de la pregunta “¿quién?” a la de “¿qué?”, y a continuación, de lo que percibimos que es Dios a lo que es nuestra experiencia de Dios.

El mundo de la teología académica profesional se ha hecho plenamente consciente de su propia dependencia frente a estos conceptos teístas del pasado, que ya no tienen ni fuerza ni sentido. A partir del siglo XIX, los teólogos cristianos que viven en la frontera de la teología van buscando la liberación de este Dios moribundo de los teístas, de modo que no tenemos que bucear muy atrás en el pasado para percibir el despertar de esta toma de conciencia.

El fin del teísmo comenzó en Alemania, con el colapso de la literalidad bíblica, a principios del siglo XIX². De los estudios bíbli-

² La publicación de *Leben Jesu* (*La vida de Jesús*) de David Frederick Strauss en 1835-36 mostró al público los aspectos míticos y legendarios de los relatos de los evangelios. El

cos pasó a los escritos teológicos, cuando se vio claro que las doctrinas teológicas de la antigüedad ya no podían fundamentarse en los textos literales en los que se apoyaban hasta entonces. Rudolf Bultmann, probablemente el investigador más importante del Nuevo Testamento del siglo pasado, realizó este estudio de forma muy novedosa al hacernos ver que todo el material de los evangelios estaba encasillado dentro de la mitología de la antigüedad, y por lo tanto no podía entenderse literalmente³. El pensamiento teísta de Dios fue parte de esa mitología. Pero Bultmann indicó que si podíamos desmitificar esos textos, quizás se podría llegar a discernir alguna verdad salvífica.

Alfred North Whitehead, que comenzó su vida profesional como matemático, elaboró la infraestructura teológica del concepto de Dios no solamente como un ser externo sino como un proceso divino que surge dentro de la vida del cosmos de este mundo⁴. Concibió a Dios como un ser que existía junto a toda la realidad, pero no antes que ella, y que crecía absorbiendo y transformando lo que ocurría en el mundo temporal. Para Whitehead, este Dios era la fuente permanente de todo lo posible. La escuela de teología conocida como teología del proceso o teología procesual le debe a Whitehead esta idea radical, en la que está basada.

Dietrich Bonhoeffer convocó al mundo a algo que llamó “cristianismo sin religión” y, desde la celda de su prisión en la Alemania nazi, mientras esperaba su ejecución como traidor al Tercer Reich, sugirió que había que vivir en este mundo “como si no hubiera Dios”⁵. Quizás la hermosura y fuerza del testimonio del martirio de Bonhoeffer, dispuesto a morir luchando contra la crueldad del

libro fue publicado en inglés en 1846 con el título *The Life of Jesus Critically Revealed* (La vida de Jesús mostrada críticamente”. Ver bibliografía. Julius Wellhausen (1844-1918) apoyó este estudio con la teoría de los cuatro documentos, sobre la formación de la Torá.

³ Los principales trabajos de Bultmann en esta línea fueron *Die Geschichte der Synoptischen Tradition* (La historia de la tradición sinóptica) (1921), publicada en inglés como *The history of the Synoptic Tradition* (1968), y *Jesu (Jesús)* (1926), cuyo título en inglés es *Jesus Christ and Mythology* (1960). Sus Conferencias Gifford de 1955 se publicaron con el título *History and Eschatology* (Historia y escatología). Vivió de 1884 a 1976.

⁴ Véanse especialmente los libros de Whitehead titulados *Religion in the Making* (Religión en construcción) (1926) y *Process and Reality* (Proceso y realidad) (1929).

⁵ Ver *Letters and Papers from Prison* (Cartas y escritos desde la prisión) de Dietrich Bonhoeffer, preparado por Eberhard Bethge. Ver especialmente las cartas a partir del 16 de julio.

Führer nazi, hizo que no se entendiera la radicalidad de su pensamiento teológico, al menos durante un tiempo. Pero tras los escritos de este gran pensador cristiano, se fue dibujando un cristianismo “sin religión”, y quizás hasta “sin dios”, o por lo menos “no teísta”.

En los años treinta y cuarenta del siglo XX, Paul Tillich, profesor mío y refugiado también de la Alemania nazi, hablaba de cómo debíamos abandonar las imágenes externas tan exageradas con las que históricamente se nos había explicado el Dios teísta y reemplazarlas por imágenes profundas e internas de un dios que no está lejos de nosotros, sino que es el núcleo esencial y la base fundamental de todo lo que es ⁶. Este Dios no sería un poder teísta, un ser entre seres, cuya existencia podríamos debatir. Este Dios no sería el tradicional divino hacedor de milagros, un mago, un repartidor de premios y castigos, bendiciones y maldiciones. Tampoco el super-padre celestial y caprichoso que a ratos nos consolaba, escuchaba nuestros gritos y era el Señor tapaagujeros, mientras dejaba que otros tuvieran que aguantar su sufrimiento hasta el final en un mundo radicalmente injusto.

El Dios al que Tillich se refería era el centro infinito de la vida. No era una persona sino, como indican las percepciones de los místicos, la presencia mística en la que toda criatura podía florecer. Este Dios no era un ser, sino un poder capaz de llamar a la vida a todas las criaturas; no era una fuerza personal y externa a la que se podía apelar, sino una realidad interna que, cuando se la experimentaba, nos descubría el sentido mismo de la vida.

Para Tillich no cabía suplicar a un poder externo para que respondiera a nuestras necesidades, sino que más bien se trataba de experimentar una consciencia creciente de la Esencia del Ser, del Origen, del Génesis, del Principio, el Centro de todo Ser, la Base del Ser, el Fundamento del Ser, y de la relación de uno mismo con todos aquellos que también compartían ese campo infinito e inagotable.

Tillich creía que la palabra *Dios* había sido apresada, pervertida y desfigurada por las imágenes externas ya moribundas del

⁶ El Dr. Keith Ward, Doctor de teología por Oxford, ha señalado (en conversación) que estos conceptos de Tillich se hallaban básicamente en los escritos de Tomás de Aquino. Ward subraya que, en el mundo de la teología académica, incluso conceptos que hoy día se consideran modernos andan por ahí desde hace bastante tiempo.

consenso teológico teísta del ayer. Estaba convencido de que esas imágenes debían perecer para que se pudiera usar otra vez con otro sentido nuevo la palabra *Dios*. Pedía una moratoria por lo menos de cien años antes de volver a usar la palabra *Dios*, pero esa petición no se ha respetado. Se habla mucho de Dios, y la mayor parte de ese lenguaje todavía es teísta. Pero cuando uno está en el exilio, aparece algo que tiene un aire claramente distinto cuando se habla de Dios. Todas las ideas sobre Dios están abiertas al debate. Las definiciones de Dios no son intocables, sino que invitan a que sean exploradas. No hay una información ya consensuada que rellena el contenido de esa palabra y que se imponga de un modo coercitivo. Ha desaparecido la verdad objetiva. Ha sido reemplazada por el lenguaje de una aventura siempre en evolución⁷.

Dios siempre ha sido identificado con lo que da vida. Esta creencia se ha manifestado a veces en los cultos de fertilidad y en las deidades de la agricultura. Frecuentemente adoraban al Sol los que pensaban que sin sus rayos no había vida. A veces el cielo, la lluvia, la tierra o el poder del fuego fueron también símbolos de la vida que brotaban de Dios. A veces fue al Creador, lejano y omnipotente, al que llamaron “Padre Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra”. Pero tras el contenido de cada imagen de Dios, siempre estaba el significado de Dios como dador de vida, fuente de vitalidad en sí misma. Así que Tillich exhortaba a sus lectores a que estudiaran la existencia y descubrieran qué es lo que llama a las personas a la vida, y una vez que lo encontrasen, lo reconocieran como una manifestación de lo divino, y hasta posiblemente como la mismísima fuente de divinidad.

También se han encontrado intuiciones en las ciencias psicológicas desarrolladas recientemente, que han alimentado este punto de vista teológico. Otra de esas intuiciones es la realización de que el amor también es fuente y creación de vida. Sin amor, nosotros, como humanos, nos marchitaríamos. Un niño que no es querido, un bebe que no recibe el cuidado cariñoso que necesita, muy posiblemente morirá. Eso también ocurre entre los mamíferos más desarrollados. El amor llama a la vida a toda la creación y llama a

⁷ Este concepto está presente en todos los escritos de Tillich pero está mejor expresado en su *Teología sistemática* en tres volúmenes, publicada entre 1953 y 1964. Ver bibliografía.

todas las cosas a existir. A nivel humano, el amor es el poder esencial que profundiza nuestras relaciones y simultáneamente expande nuestra propia humanidad. Cuanto más somos liberados por el amor para ser nosotros mismos, más capaces nos volvemos para dar nuestras vidas a los otros. Cuanto más aprendemos sobre el amor como dador de vida, más valor encontramos para arriesgarnos a exponernos, no como locura de exhibicionismo, sino como una manera de expresar y revelar el Fundamento del Ser. Cuanto más exploramos las profundidades de la vida, más descubrimos que la vida es interdependiente, interconectada e indivisible. En el centro del ser humano no existe ni la separación ni la soledad. Cada uno de nosotros es parte integral de un organismo vivo muy complejo; las partes que lo forman mueren y nacen en cada instante. Sin embargo, cada parte de ese todo vivo participa en la eternidad de estar unido a un objetivo final al que algún día, sin prisa pero sin pausa, aprenderemos a llamar Dios.

Por lo tanto, la llamada de este Dios interno que oímos en nuestro ser más profundo es en principio una llamada a existir, es una llamada que no tiene nada que ver de por sí con una religión. Es una llamada que enfoca de manera novedosa lo que se ha conocido como dimensión religiosa. Al respecto, la tarea de la Iglesia no es tanto adoctrinar o relacionar a la gente con un poder divino externo, sino propiciar oportunidades para que la gente toque el centro infinito de todas las cosas y crezca en todo aquello a lo que ha sido destinada. De esta manera quizás descubran que en su misma persona, el Dios Santo, que es el Fundamento del Ser, se revela como algo diferente del Dios teísta del pasado. Esta tarea está muy lejos de las actividades típicas de una institución religiosa, que normalmente se dedica a las liturgias diversas y a la imposición de la ortodoxia en las mentes de los fieles. Este modo de entender a Dios añade un plus sobre la vocación de la Iglesia, de luchar contra toda atadura que nos vincule a cualquier cosa que no sea la plena expresión de nuestra humanidad.

Las definiciones de antaño, ahora inservibles, los estereotipos del ayer, que nos impiden extasiarnos ante la espléndida diversidad de la creación de Dios, junto con los prejuicios de épocas pasadas a los que nos acogemos para mantener el privilegio de nuestra

autonomía, todas estas actitudes, son ajenas al Fundamento del Ser, que constantemente está impulsando a que se haga realidad todo nuestro potencial. A través de esta nueva visión sobre la realidad de Dios se nos hace presente una nueva agenda de trabajo para la vida de fe.

Esta agenda no resulta cómoda para todas las personas. La pregunta que siempre hacen los que no pueden imaginar a Dios más que en categorías teístas es si no resulta impersonal concebir a Dios como Fundamento de todo Ser, es decir, un “ello” en vez de un “Tú”. Les parece que es degradar la categoría de Lo Santo. Es cierto que en el nuevo concepto de Dios desaparece esa sensación cómoda que representa el antiguo concepto del Dios teísta. Es difícil dirigir una oración con el método tradicional al “Fundamento de todo Ser”. En este nuevo modo de pensar sobre Dios no encontramos nueva motivación para ser bondadosos o fieles al culto, como lo encontrábamos en el Dios de la antigüedad. El cristianismo institucional pierde el poder que obtenía de un Dios exterior que era Juez y que, como tal, motivaba a los fieles al repartir premios y castigos. Todos los conocimientos teológicos del pasado, que se desarrollaron principalmente para separar los que estaban dentro de la Iglesia de los que estaban fuera de ella, se vuelven así irrelevantes. Entre ellos se incluye la mayor parte del lenguaje religioso del cristianismo, por lo menos hasta donde ese lenguaje se entendía como una descripción literal de nuestra fe. Este descubrimiento puede que nos sirva para retornar al credo original de los cristianos, que consistía sencillamente en tres palabras: “Jesús es el Señor”. Los demás artículos de fe son solamente comentarios sobre esas tres palabras y se crearon para dar respuesta a las necesidades del poder institucional de la Iglesia, que se definió a sí misma como fuente de toda la verdad, para excluir a todos aquellos que se negaban a estar sometidos a la autoridad eclesiástica.

Ante todo, esta idea de Dios plantea una pregunta esencial hasta para los creyentes en exilio: ¿el Fundamento del Ser es real o es una abstracción filosófica que sirve sólo para amortiguar nuestro duro despertar a la soledad radical de vivir en un mundo sin dios? Por supuesto, esa objeción es planteada por asustados defensores del teísmo. También se preguntarán si se puede encontrar sentido a la vida fuera del sistema teológico del pasado, y se cuestionarán

si en ese concepto de Dios se puede asentar el comportamiento moral. Pensarán que la civilización va a caer en una anarquía moral, donde “lo que es posible termina arbitrando lo que es correcto”. Es la misma anarquía que se piensa que comienza cuando las personas comienzan a guiarse por pautas de conducta diferentes de las normas definidas en los estereotipos sexuales de la antigüedad.

Son preguntas importantes que provocan ansiedad y que no pueden ser contestadas por personas atenzadas por el miedo, sino por aquellas que creen que las imágenes teístas del ayer no pueden ser resucitadas. Por ello, sólo pueden ser contestadas por los que viven en el exilio, mientras que los demás seguirán defendiendo los rescoldos moribundos de las convicciones del pasado o abandonarán la fe como inservible, como un ejemplo de inmadurez del género humano, que necesitaba una figura paternal y celestial para poder sobrellevar el trauma de la existencia humana.

Pero hablemos con claridad. Si ya no debemos pensar en Dios como un “otro personal”, ¿quiere esto decir que el fondo y el origen de toda vida es impersonal? ¿Hace esto a Dios menos personal o, misteriosamente, lo hace aún más personal, pero siempre más allá de nuestras limitadas categorías humanas y de nuestros conocimientos? Básicamente, estas preguntas no tienen contestación, pero suscitan otras: ¿El Ser Dios no se manifiesta a sí mismo en una personificación muy intensa? ¿Puede alguien venerar el Fundamento del Ser de alguna otra manera que atreviéndose a ser todo lo que uno puede ser? ¿Puede alguien venerar la Fuente de la Vida de alguna otra forma que atreviéndose a vivir en plenitud? ¿Se puede venerar la Fuente del Amor de otro modo que atreviéndose a amar excesiva y abundantemente? ¿Hay categorías de las que se pueda decir que son más personales que las que nos convocan a cada uno a ser, a vivir y a amar? Una vida que refleje estas cualidades ¿no sería vista como reveladora de la imagen de Dios que existe dentro de cada persona? Y este hecho, ¿no refleja una nueva manera de examinar y comprender aquel texto bíblico que dice “Y creó Dios a los seres humanos a su imagen; a imagen de Dios los creó; varón y hembra los creó”?⁸ ¿Es posible que seamos imagen de Dios porque somos realmente parte de quien Dios es? Esos son los conceptos que atraen nuestra atención como creyentes en exilio.

Sí, es aterrador pensar que en el cielo no exista un padre celestial que se preocupe de nosotros. Recordemos aquel momento en nuestro proceso de madurez, cuando nos dimos cuenta de que nos habíamos convertido en adultos y que, por lo tanto, teníamos que hacernos responsables de nosotros mismos. Ya no nos podían proteger por más tiempo nuestros padres terrenales. Quizás suavizáramos esa experiencia con la hipótesis del Dios teísta. La sabiduría común y corriente de la Iglesia decía que los jóvenes que habían abandonado la Iglesia al llegar a la adolescencia, una vez se hubieran casado, hipotecado y tenido hijos, volverían a ella a rezar. Pero hoy, la creencia fundamental en ese Dios que animaba a esos jóvenes adultos a volver, ya no es firme. Comenzamos a darnos cuenta de que, como seres humanos, estamos solos y, por tanto, somos responsables de nosotros mismos y ya no podemos apelar a un poder superior que nos proteja. Estamos aprendiendo que el sentido de la vida no se puede encontrar fuera de ella, que debemos descubrirlo en lo más profundo de nuestro ser y, mediante un fuerte acto de voluntad, lo debemos aplicar a nuestra vida. Nos estamos haciendo conscientes de que la vida no es justa y que probablemente no lo será ni en esta vida ni en ninguna otra. Así que tenemos que decidir cómo vivir esa realidad ahora. ¿Nos importará más el bienestar de la sociedad en general que nuestro impulso hacia la codicia y el egoísmo? En nuestras relaciones personales tendremos que enfrentarnos a cuestiones como la manera de ser y el valor de nuestros compromisos más sagrados cuando chocan con el deseo del placer y de la satisfacción personal. Nos preguntamos si todavía hay necesidad de celebrar el culto colectivamente, y si es así, cómo se hará. ¿Puede una visión de Dios, distinta del ser divino teísta que está más allá del mundo, sostener la estructura eclesiástica que hoy llamamos “Iglesia”?

Cuando entramos en el exilio, tropezamos con cada una de estas preguntas. No parece que haya contestaciones fáciles e inmediatas; en el exilio nunca las hay. Lo único seguro es que debo seguir adelante. No hay vuelta atrás hacia los sistemas de seguridad del pasado, ahora ya abandonados. Ningún adulto puede volver a la casa de sus padres una vez alcanzada la madurez. Cuando el espí-

⁸ Gn 1,27 Edición popular, La Casa de la Biblia.

ritu humano se ha vuelto adulto, ya no puede volver a la imagen de Dios como padre celestial. La verja que prohíbe la vuelta hacia el pasado está cerrada a cal y canto, y aunque no haya ángeles con espadas flamígeras, uno se da cuenta de que el Dios teísta del ayer ya no se encuentra allí.

Cuando los judíos marcharon al exilio de Babilonia en los primeros años del siglo VI a.C., supieron que nunca jamás podrían cantar de nuevo el «Himno del Señor», ni tampoco los salmos de Sión. Sabían que Dios no podría ser venerado en el futuro del modo en que lo había sido en el pasado; tenían que aprender un nuevo Himno o no volver a cantar. Ése, creo yo, es exactamente el destino del cristiano moderno. Creo que el nuevo canto está naciendo, y quiero formar parte de la generación que lo cante. En mi opinión, la sustitución del Dios teísta del pasado por el Dios inevitable que es el Fundamento del Ser es la condición previa para que se escuche el poderoso coro del futuro.

Así que empiezo aquí. No existe un Dios externo a la vida. Dios, más bien, es la profundidad inescapable y el centro de todo lo que es. No es un ser superior a los demás seres. Dios es el Fundamento del Ser en sí mismo. Y fluye desde este punto de partida. Las construcciones que la fe ha elaborado en el pasado deben ser entendidas de un modo nuevo si nos van a acompañar más allá del exilio, y las que no puedan ser entendidas de un modo diferente tendrán que ser dejadas de lado. El tiempo nos dirá cuál es cuál.

Redescubriendo al Jesús del Nuevo Testamento

Pero ¿se puede entender a Jesús fuera de ese contexto de interpretación teísta? ¿No continúa hoy el cristianismo haciendo de las doctrinas de la Encarnación y de la Trinidad el centro de la vida cristiana? ¿Se le puede sacar de ese antiguo contexto teológico y que siga siendo el Señor o el Cristo para alguien? ¿No hace la Biblia decir a Jesús: “Yo y el Padre somos uno” (Jn 10, 30)?

Pasados entre cuarenta y setenta años después de que la vida terrena de Jesús de Nazaret llegara a su fin, se contaron historias sobre él en un “libro” que la Iglesia cristiana sigue considerando de inspiración divina. En él se le retrataba como poseedor de poderes milagrosos. Seres angélicos se hicieron presentes en los cielos nocturnos para cantar en su nacimiento (Lc 2), y desde esos mismos cielos se decía que había enviado su regalo definitivo, el Espíritu Santo, que permanecería con la Iglesia por toda la eternidad (Hch 2).

Se decía de él que era capaz de violar todas las leyes naturales del universo, que podía andar sobre las aguas (Mc 6,45-54), o multiplicar cinco panes para dar de comer a una multitud (Mc 6,30-44), cambiar el agua en vino (Jn 2,1-11) y hasta resucitar a Lázaro cuatro días después de muerto (Jn 11).

Domingo tras domingo los actos litúrgicos de la Iglesia cristiana reviven y celebran esta vida tan sobre-natural. Los acontecimientos de su vida han determinado las fiestas culturales más importantes de la civilización occidental. ¿Existe otro modo de entender estas narraciones sobre Jesús, así como las doctrinas que se dicen estar

basadas en ellas? ¿Puede una persona posmoderna tomar en serio estas expresiones literales pre-modernas? ¿Puede el cristianismo continuar sin ellas? De este modo, corremos un gran riesgo cuando comenzamos a indagar el lugar, el significado y el papel de un tal Jesús de Nazaret.

Para explorar estas cuestiones correctamente, es necesario en primer lugar superar el aura supersticiosa y mística que, a través de los siglos, los fieles han permitido que creciera en torno a los evangelios. Al menos una parte del problema radica en las excesivas pretensiones que se afirman en nombre de estas Escrituras. La Biblia no es la palabra de Dios, ni en sentido literal ni en un sentido verbal ¡Nunca lo ha sido! Los evangelios no son textos infalibles, de autores divinos, sino que fueron escritos por las comunidades de fe, y manifiestan incluso hasta sus prejuicios. Los evangelios no están libres de contradicciones internas importantes o de conceptos intelectuales y morales embarazosos. Tampoco son estáticos puesto que revelan perspectivas teológicas que cambian y evolucionan. Ni siquiera son originales, porque se apoyan mucho más de lo que hasta ahora se había creído en los escritos de Pablo y en la inspiración de las escrituras hebreas¹. No son las palabras de un testigo ocular, como se ha afirmado tan a menudo, ya que la mayoría de los testigos oculares de la vida de Jesús habían muerto mucho antes de que los evangelios formaran parte de la historia. También se vieron influidos por los acontecimientos de su propio tiempo, quizás de un modo mucho más importante que por los del tiempo en el cual vivió Jesús realmente. Por ejemplo, la toma y destrucción de Jerusalén por el ejército romano en el año 70 d.C. es una realidad que ejerció una fuerte influencia en cada uno de los relatos evangélicos. Por lo tanto, verlos desde una perspectiva histórica correcta es el primer paso a dar hacia el conocimiento bíblico.

Así, cuando realmente vayamos a leer los textos del Nuevo Testamento, necesitamos estar preparados para descubrir que hay una diferencia tremenda entre las reivindicaciones teológicas que se han hecho en nombre de Jesús en la vida del cristianismo institucional, y las evidencias que contenían los evangelios en realidad.

¹ En *Liberating the Gospels (Liberando los evangelios)* he documentado la dependencia de Mateo respecto de Pablo (ver cap. 7) y la dependencia de Lucas respecto del Libro del Deuteronomio (ver cap. 9).

De hecho, a la mayoría de los creyentes nunca se les ha contado que no hubo camellos en la historia bíblica de los Reyes Magos de Oriente, ni establo o animales en el nacimiento de Jesús, aunque también ocurre que esos mismos fieles nunca lo han investigado (ver Mt 1,2 y Lc 1,2). En las iglesias tampoco han escuchado que los relatos de un nacimiento virginal no son originales del cristianismo y que no aparecieron en la historia cristiana hasta la década de los noventa². Lo mismo pasa con las narraciones que hablan de la resurrección física del cuerpo de Jesús, que también fueron añadidas a la historia cristiana³ en la década de los noventa. De todos modos, quizás sea más importante para nuestro propósito actual que la naturaleza divina de Jesús o su interpretación como encarnación de una deidad teísta, son también conceptos que fueron elaborados bastante más tarde⁴.

Al plantear estas cuestiones, no busco desacreditar estos textos, sino comenzar el proceso de separar la experiencia de Jesús, de la interpretación teológica que se le ha dado en el Nuevo Testamento así como en el proceso de elaboración de la doctrina de la Iglesia. Esa separación será fundamental si descubrimos, como sospecho que podría ocurrir, que la única manera de preservar la experiencia de Jesús es desmontar y rebatir rotundamente muchas de las interpretaciones teológicas tradicionales que la han tenido prisionera.

Comienzo este proceso rastreando en los textos bíblicos las abundantes reivindicaciones hechas en nombre de Jesús. El primer autor que escribe alguna parte del Nuevo Testamento es Pablo, cuya carrera como escritor abarcó un periodo posiblemente de entre los

² Como documentación, véase mi libro *Born of a Woman* (Nacido de mujer). Ningún relato sobre el nacimiento aparece en Pablo ni en Marcos, las únicas partes del Nuevo Testamento escritas antes de la década de los noventa.

³ Como documentación, véase mi libro *Resurrection: Myth or Reality?* (*Resurrección: mito o realidad*). La primera referencia de un cuerpo físico asociado a la resurrección está en Mateo 28 (el relato de las mujeres agarrando los pies de Jesús en el jardín). Tanto Marcos, en el que se apoyó Mateo, como Lucas, que también dependió de Marcos, están en desacuerdo con este añadido de Mateo sobre la historia de Marcos. Si descontamos esa narración, entonces la de Lucas, escrito a finales de los años ochenta lo más pronto, sería la primera narración en el Nuevo Testamento de una resucitación física como significado de la Pascua de la Resurrección.

⁴ Véase Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition 100-600* (*La aparición de la tradición católica, del año 100 al 600*).

dieciocho y los treinta y cuatro años a partir del final de la vida terrena de Jesús. Cuando leemos a Pablo detenidamente, sin permitir que el contenido de los evangelios –que no se habían escrito todavía– contamine nuestro entendimiento, caemos en la cuenta de algunas diferencias fascinantes. También nos percatamos de que Pablo parece estar más inclinado a proclamar que a explicar a Cristo, aunque sí comienza el proceso explicativo. Escuchemos las proclamas de Pablo:

“En Cristo Dios reconcilió al mundo” (2 Cor 5,19).

Nada en toda la creación “podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro” (Rom 8,39).

“Dios nos ofrece como don la vida eterna por medio de Cristo Jesús, nuestro Señor” (Rom 6,23)

“Nosotros predicamos a un Cristo crucificado... un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios” (1 Cor 1,23.24).

Son palabras proclamadas como en un éxtasis, palabras que nacen en el interior de alguien cuya experiencia de Cristo le ha conmovido con tal fuerza, que todavía la está procesando. En estos fragmentos no está usando aún las palabras teológicas clásicas diseñadas para explicar a observadores curiosos y desapasionados el sentido que ha encontrado en este Jesús.

Pero un éxtasis, de la clase que sea, no se puede experimentar por mucho tiempo sin explicarlo. Es parte de nuestra naturaleza el que, como seres humanos, pasemos de una experiencia que se apodera de nuestras vidas, a ser capaces de hablar racionalmente de ella. Y porque podemos observar en los escritos de Pablo que eso es lo que ha ocurrido, comenzamos este análisis de Cristo siguiendo atentamente su desarrollo.

Si alguien afirma que “Dios estaba en este Cristo”, como dice Pablo, inevitablemente nos preguntamos cómo puede ocurrir que se haga presente en esa vida finita y concreta un Dios santo y distante. Cuando esa pregunta no puede ser contestada adecuadamente, la experiencia llega a ser considerada únicamente como una especie de ilusión personal. Así que la explicación siempre sigue a la proclamación pero en muchos casos no de forma inmediata. El éxtasis, al principio, se resiste a la explicación.

En el mismo momento en que pasamos de la proclamación extática a la explicación, los supuestos, las definiciones y los este-

reotipos de todas las épocas se hacen presentes en nuestras palabras. Es inevitable. Por ello tampoco las explicaciones teológicas pueden ser literalmente verdaderas, ni válidas para siempre. Al contrario de lo que pretenden las instituciones religiosas, los credos y la teología, sólo son explicaciones y, como tales, versiones de la verdad inevitablemente distorsionadas y deformadas por el tiempo y el contexto en el que fueron elaboradas.

Esto significa que nuestro camino para llegar a la comprensión correcta del Cristo debe ser investigar las explicaciones que se hallan en el Nuevo Testamento hasta que podamos comprender la experiencia que las hizo necesarias. Empezaremos por los documentos más antiguos y, avanzando hacia adelante, demostraremos cómo crecieron y se desarrollaron dichas explicaciones. Y desde la perspectiva privilegiada que da el conocer ese desarrollo, echaremos un vistazo al pasado con la esperanza de poder vislumbrar algunos aspectos de la experiencia creativa original.

Primero, en la Epístola a los Romanos, escrita alrededor del año 58 d.C. o unos veintiocho años después de la vida de Jesús, Pablo comenzó a elaborar las explicaciones de su experiencia de Cristo. Nunca había visitado la Iglesia de Roma, a la que se dirigía. Aquellos extranjeros necesitaban entender por qué él estaba tan interesado en ir a visitarlos (Rom 1,1-15). Les dijo que Dios había “constituido” a Jesús “Hijo poderoso de Dios según el Espíritu santificador, por su resurrección de entre los muertos” (Rom 1,4). Prestemos atención a los elementos presentes en esta declaración paulina, tan extraños y desconcertantes, por lo menos desde el punto de vista que más tarde defendería la ortodoxia cristiana. “Dios”, palabra con la que Pablo probablemente se refería al Padre creador, “constituía” a Jesús como “hijo de Dios”. Dios era quien había hecho la designación, en tanto que Jesús era quien había sido constituido. Aquí no se refería a una igualdad divina, o a lo que más adelante llegó a llamarse encarnación.

Segundo, Pablo manifestó que Dios hizo esta declaración “con poder” y según el “espíritu de santidad”. Tenemos que darnos cuenta de que en su mente, el Espíritu Santo todavía no era algo o alguien separado y distinto de Dios.

Tercero, esta designación de Jesús como hijo divino de Dios ocurrió, según Pablo, por medio de su “resurrección de entre los muertos”. Así que, para Pablo fue en la experiencia de la Pascua, que ocurrió después de la crucifixión, donde él encontró el fundamento de su proclamación de que Jesús era Dios. Parece que tampoco sabía nada de historias milagrosas ni de nacimiento virginal de origen divino. En esta primera etapa del pensamiento teológico, cuando se estaba explicando la experiencia de Dios en Jesús, nos encontramos con un punto de vista que más tarde se denominó “adopcionismo”. Esto quiere decir que unos seis años antes de su muerte, Pablo todavía entendía que Dios había adoptado a Jesús dentro de su Ser. Es evidente que esta expresión, para Pablo, no conducía a desarrollar un pensamiento trinitario. Lo que él decía era que este estado adoptivo no se le concedió hasta la resurrección. Su exaltación a los cielos, que era el concepto que Pablo tenía de lo que significaba la Pascua⁵, y su designación divina como hijo de Dios, fueron experiencias simultáneas en la mente del primer escritor del Nuevo Testamento. Por tanto, se puede suponer que Jesús no fue considerado hijo de Dios antes de ese momento. Definitivamente, en este texto es obvio que las doctrinas de fe que se desarrollaron más adelante estaban muy lejos de la interpretación paulina. Una de las primeras cosas que nosotros, los creyentes en exilio, debemos admitir si queremos abrir el cristianismo a nuevas posibilidades, es que no existió un cuerpo de doctrina cristiana que estuviera consolidado o que fuera inmutable. Esa frase que es usada tan a menudo en círculos religiosos, está sacada de la Epístola de Judas (Jud 3), epístola relativamente tardía. Ese texto, que sugiere que había algo que se llamaba “la fe que de una vez para siempre ha sido entregada a los santos”, es muy engañoso. Nunca existió semejante fe, al menos no como cuerpo de pronunciamientos doctrinales. Más bien, el cristianismo evolucionó con el paso del tiempo desde unas sencillas proclamaciones extáticas de la fe, hasta fórmulas teológicas cada vez más complejas. Esa fe no fue recogida en una fórmula fija, y nunca lo ha sido.

Unos diez o quince años después de que Pablo hubiera escrito su Epístola a los Romanos, vio la luz el Evangelio de Marcos. Fue

⁵ El apoyo textual para esta opinión lo presentaré más adelante en este mismo capítulo. Véase la nota nº 9.

la primera vez en la historia del cristianismo en que se pusieron por escrito los detalles biográficos de la vida de Jesús, unos cuarenta años después de su muerte. En el comienzo, Marcos informaba a sus lectores de la intención que le había llevado a componer este libro. En el primer versículo anunciaba que estaba escribiendo “El principio del evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios”⁶. El evangelista difícilmente podía expresar su convicción de esa manera y aceptar todavía la teoría paulina de que “Dios designó a Jesús como Hijo de Dios en el momento de su Resurrección”. De este modo, adaptó las palabras de Pablo con este propósito de una manera muy creativa.

Para ello, tomó dos partes de la primera declaración de Pablo, y no sólo las aceptó sino que les dio forma narrativa. Primero, tomó sus palabras: que Dios había designado a Jesús como hijo de Dios, y después describió cómo había ocurrido dicha atribución. La voz de Dios habló desde el cielo y le dijo: “Tú eres mi Hijo amado, en ti me complazco” (Mc 1,11). Es decir, que atribuyó a Dios un diálogo concreto que confirmó esta afirmación paulina. Y segundo, recogió la otra idea de Pablo de que esta designación se hizo por medio del “espíritu de santidad”, y la puso en un escenario específico. Describió que “los cielos se rasgaron” y que el espíritu, descendiendo “como una paloma”, bajó físicamente sobre Jesús (Mc 1,10). De este modo, caemos en la cuenta de que Marcos estaba siguiendo el texto paulino detenidamente y, en el proceso, nos estaba revelando cómo Pablo había influido claramente en él y en la definición que el evangelista hizo de Jesús.

Fijémonos ahora en cómo Marcos cambió el momento en el que ocurrió esta designación y con qué propósito lo hizo. Pablo había dicho que la designación ocurrió en el momento de la resurrección, pero el evangelista la coloca en su relato de apertura, el del bautismo de Jesús.

Con ello, quería mostrar en su evangelio que el poder de Dios estaba constantemente presente en la vida de Jesús. No podía hacerlo si se había convertido en el Hijo de Dios únicamente a partir del momento de su resurrección, así que sencillamente cambió

⁶ Algunos de los primeros manuscritos omiten la expresión “Hijo de Dios”, pero, la omitan o no, ésta fue la firme convicción de Marcos, como se refleja en su texto una y otra vez.

la designación de que había hablado Pablo, de la resurrección, al bautismo, y mantuvo intactos los demás aspectos.

Al designar a Jesús como hijo de Dios en el bautismo, Marcos tuvo que lidiar con algunas dificultades nuevas. Como, según su esquema, su condición divina le había llegado en el bautismo, tenía que explicar por qué los discípulos, algunos de los cuales conocían, según su texto, el acontecimiento del bautismo (Mc 1,9-11)⁷, estaban dispuestos a traicionarle, negarle, abandonarle y huir en el momento de su arresto y crucifixión. Casi nadie actúa de esta manera ante alguien nombrado hijo de Dios por una voz celestial. Marcos resolvió el problema afirmando que el nombramiento divino de Jesús, concedido en el bautismo, se mantuvo en secreto hasta que fue revelado por completo en el momento de su resurrección. De este modo, con esta teoría del secreto mesiánico presente en el texto, el primer evangelista intentó armonizar la declaración de la divinidad de Jesús como Hijo en el bautismo de Jesús, con la designación divina de Jesús en su resurrección, según Pablo. Así iba creciendo la tradición.

Cuando Mateo escribió su evangelio, entre diez y veinte años después que Marcos, y quizás entre cincuenta y cincuenta y cinco años después del fin de la vida de Jesús, la historia de la proclamación de su origen divino cambió de nuevo. Mateo comenzó su historia con la narración de su nacimiento. Para él era una idea intolerable el que Jesús se convirtiera en algo –ya fuera en su bautismo o en su resurrección–, en algo que no hubiera sido antes. Así que, recurriendo al razonamiento de Marcos, que aseguraba que la resurrección reveló en su totalidad lo que Dios había proclamado ya en su bautismo, Mateo lo amplió diciendo que tanto el bautismo como la resurrección revelaban sólo lo que había estado presente desde el momento de la concepción de Jesús. Partiendo de este comienzo nuevo y claro en su narración, procedió a cambiar en el relato de su nacimiento todos los símbolos originales de Pablo

⁷ El cuarto evangelio presenta a dos de los discípulos de Juan el Bautista –uno de los cuales es identificado como Andrés, hermano de Simón Pedro– abandonándole y siguiendo a Jesús como reacción ante el bautismo y el testimonio que Juan el Bautista hizo sobre la identidad de Jesús (ver Jn 1,29-42). Había un vínculo claro entre el movimiento de Juan y el de Jesús, que parecería indicar que el bautismo de Jesús se conocía en ambos grupos.

sobre la designación divina de Jesús. Para él, Dios proclamaba que Jesús era el Hijo de Dios; sin embargo este solemne anuncio brotaba ahora de la boca del ángel que se aparecía a José en sueños y le llevaba el mensaje de Dios. Mateo insistía diciendo que esta naturaleza divina era algo preestablecido. De este modo, el origen divino de Jesús cumplía las palabras del profeta Isaías (Mt 1,22-23; Is 7,14). No obstante, hasta para él esta condición se cumplía todavía por “el espíritu de santidad” al que se refirió Pablo, aunque ese concepto se había convertido ya en tiempos de Mateo en algo mucho más explícito: el “Espíritu Santo”. El ángel anunció “El hijo que ella espera viene del Espíritu Santo” (Mt 1,20). Este Espíritu, hasta para Mateo, todavía no era perceptiblemente distinto como parte separada del Dios Trino, aunque se pueden encontrar en este evangelio (Mt 28,16-20) indicios de esa tradición inicial. En la narración del nacimiento, el Espíritu en realidad parece funcionar como el agente masculino en la concepción. Sin embargo, debemos recordar nuevamente que, en realidad, hasta ese momento de la historia cristiana, la versión de la venida del Espíritu Santo como un poder separado, tanto en Pentecostés (Lucas) como en la Pascua (Juan) aún no había sido escrita. No obstante, para cuando este evangelio se hubo completado en la década de los noventa de la era común, Dios había declarado que Jesús era el Hijo de Dios por el espíritu de santidad o el Espíritu Santo, aunque la fecha de esa declaración había cambiado de la resurrección, según Pablo, al bautismo, según Marcos, y al momento de la concepción, donde Mateo la localizaba ahora. La historia del nacimiento virginal, junto con los medios que Mateo usó para conseguir esta transición, entraron entonces en la tradición.

Lucas, que escribió entre cinco y diez años después de Mateo, cambió algo los detalles de éste e hizo más concretas e históricas sus imágenes, pero esencialmente dejó intacto el trayecto del relato. Por ejemplo, el ángel de la anunciación de Lucas fue mucho más específico que el de Mateo, ya que el de Lucas tenía nombre, Gabriel (Lc 1,26).

Esta criatura divina apareció, según Lucas, en persona, no en sueños, y fue María, no José, la receptora de esta revelación angélica (Lc 1,28-38). El niño de María fue declarado por este ángel como “el Hijo de Dios” (Lc 1,30) y “el Hijo del Altísimo” (Lc 1,32).

Está claro que, en este tercer evangelio, Jesús era el hijo de Dios desde su concepción y, sin embargo, Dios, hablando a través de Gabriel, todavía proclamaba que era hijo de Dios por el espíritu de santidad. “El Espíritu Santo vendrá sobre ti” (Lc 1,35), dijo el ángel. Simplemente, con el paso de los años la declaración original de Pablo había sido encasillada en una narración cada vez más dramatizada. El “espíritu de santidad” estaba volviéndose específico. El momento de la designación iba ocurriendo cada vez más temprano: de la resurrección al bautismo y de éste al momento de la concepción. Alguien podría pensar que no cabía imaginarse en la vida una etapa anterior a la concepción. Pero si pensáramos así, no apreciaríamos por completo la habilidad de la mente teológica de los primeros cristianos.

La identificación de Jesús con Dios había llegado a ser tan completa en la décima década de la era común, que se llegó a decir que había compartido esa identidad incluso antes de su concepción y nacimiento. De este modo, los cristianos comenzaron a hablar de la preexistencia como de una categoría. Hay personas que han sugerido que Pablo se había referido a la preexistencia en sus epístolas más tardías, como la de los Filipenses (2,5-11) y los Colosenses (2,9)⁸ pero quedó en las manos del autor del cuarto evangelio, escrito alrededor del final del siglo I, el dar a este concepto su primer enfoque bíblico.

Es interesante destacar que Juan omitiera cualquier mención del nacimiento de Jesús en su evangelio, aunque probablemente esta tradición para entonces tenía que ser muy conocida. Además, incluso en dos ocasiones se refirió a Jesús como “el hijo de José” (Jn 1,45; 6,42). Parece que el autor del cuarto evangelio creía poco en estos cuentos de nacimientos virginales, y posiblemente los considerase leyendas paganas. De hecho, en el mundo mediterráneo de aquellos tiempos eran muy populares las historias de ese tipo de nacimientos.

También parece que Juan creía que, para el pleno desarrollo espiritual de cada persona, se necesitaban dos nacimientos, uno de ellos era el nacimiento natural según la carne, y el otro el nacimien-

⁸ Muchos especialistas en el Nuevo Testamento no confirman la autoría paulina de los Colosenses.

to espiritual como hijo o hija de Dios (Jn 3,4-6). La vida divina de Jesús, para el cuarto evangelista, comenzó en el momento en que el “logos” o Verbo o Inteligencia, o “la Palabra de Dios”, que había sido parte del ser mismo de Dios desde el inicio de la creación, nació según el orden natural. O sea que, según él, no hubo un solo momento en la historia humana en el que Jesús no fuera Hijo de Dios. Y según este evangelio, experimentó dos nacimientos: nació según la carne, supuestamente como hijo de María y José, pero también “nació de arriba” como encarnación de la Palabra eterna (Jn 1,1-14).

Los cambios hechos a la afirmación primera de Pablo habían llegado al límite. Dios había designado a Jesús como el hijo divino, como parte de quién o qué es Dios. Y lo había llevado a cabo el espíritu de santidad, que rápidamente se había convertido en el Espíritu Santo y, a continuación, en la misma esencia de Dios. Finalmente, el momento en el que había ocurrido la designación había ido viajando hacia atrás desde la resurrección al bautismo, después al momento de la concepción y por fin a los mismos orígenes de la creación.

Los autores del Nuevo Testamento se enfrentaban a la misma necesidad de interpretar el final de la vida de Jesús. De nuevo, una definición específica de Dios como externo a este mundo fue la fuerza impulsora de aquellas interpretaciones que iban naciendo. Si esta deidad teísta había penetrado en la vida de Jesús por medio de un nacimiento virginal o una encarnación, tuvo que existir otro momento en el que el Dios presente en él habría vuelto a esa morada celestial donde Dios vivía más allá de este mundo nuestro. De nuevo podemos rastrear en las narraciones bíblicas este viaje teológico.

En primer lugar, Pablo, usando todavía una forma verbal pasiva para describir la relación Dios-Jesús, escribió que éste último había sido resucitado de entre los muertos. Dios lo hizo “resucitar”. Jesús fue resucitado; él no se resucitó a sí mismo. Jesús fue resucitado de la tumba para la vida en Dios, no para la vida en la tierra. Lo que hoy llamamos resurrección y ascensión, para Pablo, según parece, fue una misma y única acción⁹. Cuando esta resurrección divina desde la muerte hacia Dios se entendió más tarde en sentido

literal, se separó en dos pasos: en un primer momento, Dios resucitó a Jesús de la muerte devolviéndolo a la vida en este mundo; en un segundo momento, Dios resucitó a Jesús o, más exactamente, Jesús sencillamente volvió de este mundo a los cielos donde Dios moraba¹⁰. Es entonces cuando comienzan a elaborarse los relatos sobre la ascensión en los últimos escritos de Lucas (Lc 24 y Hch 1) y de Juan (20,17). Pero cada una de estas narraciones se apoyaba en la suposición de que Dios, por definición, era un Ser del más allá de este mundo, y que si Jesús era “una presencia de Dios” había debido “bajar” de Dios y, por tanto, también habría tenido que volver al lugar del que vino. Volvemos a ver el proceso de cómo se desarrollaron a lo largo de décadas las explicaciones de la presencia de Dios en Jesús.

Una vez demostrado que las interpretaciones de la Biblia son diferentes de las experiencias originales que la gente tuvo de Jesús, podemos plantearnos la pregunta más importante: ¿Cuál fue la naturaleza de esa experiencia? ¿Qué ocurrió en Jesús de Nazaret que causó que sus discípulos del siglo I hiciesen la asombrosa proclamación de que “Dios estaba en este Cristo”? ¿Podemos separar la experiencia, de la explicación? ¿Podemos rechazar la explicación sin rechazar la experiencia? ¿Respetar su experiencia nos exige estar comprometidos también con su explicación, que presuponía un Dios teísta?

Hemos dado un primer paso hacia la realidad de Jesús, pero nuestro viaje no ha hecho más que empezar.

⁹ Véase Rom 4,24; 8,11; 10,9; 1Cor 6,14; 15,15; Gal 1,1; Tes 1,10 para ver el uso de la palabra “resucitar”. Véase Rom 8,34; Fil 2,9; Col 3,1 para el sentido que da Pablo de que la resurrección era hacia Dios, no un volver a la tierra. El lector debe percatarse de que cuando Pablo escribió estos versículos no existía una tradición sobre la ascensión separada de la resurrección. Eso no se produciría hasta la década de los noventa. Nótese también que Pablo dice (1Cor 15,1-6) que la aparición del Señor resucitado fue igual, en su opinión, a cualquier otra, con la diferencia de que era la última. No conozco a nadie que defienda que Pablo vio físicamente al Jesús resucitado.

¹⁰ Desarrollo este proceso del pensamiento mucho más detalladamente en mi libro *Resurrection: Myth or Reality? (Resurrección: ¿mito o realidad?)*.

Jesús como Redentor: una imagen que debe desaparecer

A veces, para que la vida tenga la oportunidad de crecer, las ramas secas han de ser podadas y arrojadas al fuego. Proceder a esa poda es algo vital y urgente en el tema de Jesús. No todas las imágenes que han sido usadas para explicar quién es él son dignas de mantenerse. Entre ellas, la candidata más clara para mandar al olvido es quizás, en mi opinión, su interpretación más antigua. Me refiero a su imagen como “el divino Redentor”.

Esta imagen nos llega en dos formas. En primer lugar, aparece en la retórica tradicional del predicador evangélico que, dado el tiempo limitado de un sermón, usa clichés que se han convertido en esenciales. De los labios de los predicadores caían con mucha facilidad palabras, frases y cadencias muy familiares: “Jesús murió por mis pecados. Derramó su preciosa sangre en la cruz del Calvario por mi salvación. He sido lavado con la sangre del Cordero. A través del sacrificio de Jesús, he sido salvado. En mi alma la mancha del pecado ha quedado limpia”.

Quizás las palabras no sean exactas pero los temas nos son familiares. Sin duda hemos oído sus ecos miles de veces.

En segundo lugar, a lo largo de los siglos se acumula la retórica mucho más sofisticada de los estudiosos. Líderes cristianos reflexivos, desde su visión del mundo, han pasado siglos desarrollando, como el ingrediente esencial en el tema de Jesús, lo que denominan “teología de la Cruz”. El proceso ha derivado en muchas variaciones sobre este tema, considerado doctrina central del cristianismo: la expiación, que asume una visión particular del significado de la creación, la caída del ser humano en algo llamado “pecado ori-

ginal”, y la acción salvadora de Jesús, que dio lugar a su reparación. Esta acción trajo consigo la reconciliación entre Dios y el género humano que esa doctrina celebra.

El lenguaje del pecado original y de la expiación se ha usado en los círculos cristianos durante tanto tiempo que ha adquirido la categoría de un mantra sagrado, que no puede ser cuestionado y cuya estructura básica no necesita ninguna otra explicación. Cuando las circunstancias cambian, sencillamente se ajusta la doctrina, pero nunca se replantea. Examinándolos cuidadosamente, estos conceptos sagrados nos conducen a una visión de la vida humana que ya no es operativa, a una idea teísta de Dios articulada de manera casi repulsiva, a una idea mágica de Jesús que violenta nuestras mentes, y a la necesidad práctica de la Iglesia de crear culpabilidad como prerrequisito de la conversión. No hay que ser un genio para darse cuenta que esta opinión deformada de Dios y de Jesús, además de esta manera de entender la Iglesia, no puede sobrevivir en el exilio.

Esta concepción de Jesús-como-redentor ha permeado de tal modo la autocomprensión del cristianismo, que difícilmente podríamos imaginarlo sin ella.

Quizá por eso ahora el colapso de este sistema religioso nos parece tan obvio e inminente. La mayor parte del contenido de esta tradición está organizada al servicio de ese esquema de una redención. Administrar el bautismo, por ejemplo, da por supuesto la redención, en tanto que la eucaristía, celebración primaria de la Iglesia, a la que frecuentemente solemos referirnos como “el sacrificio de la Misa”, actualiza litúrgicamente la visión redentora de Jesús. Tradicionalmente toda la Biblia se lee y se interpreta en función de esta visión de un redentor. Lo proclama la presencia de una cruz o un crucifijo, como símbolo central del cristianismo. Es difícil entrar en este argumento circular, y, no obstante, esa misma circularidad le ha proporcionado la coherencia básica a todo el drama cristiano en su conjunto, tal como lo conocemos. Pero es fácil esbozar los elementos presentes en este planteamiento, que intentaré exponer con claridad y, así, espero que tomemos conciencia de ellos. Solamente entonces creo que será posible arrancar de raíz esas ideas para que nazca una nueva vida, que no quede estrangulada por estas arcaicas perspectivas.

La Biblia comienza con la historia de la creación. Ese texto afirma que fue una creación perfecta, más: una creación terminada. Cuando Dios vio todo lo que había hecho, cuenta el relato, vio que era bueno y descansó.

El momento culminante de este acto creador fue cuando Dios hizo al hombre y la mujer, y les instaló como administradores de toda la creación. Adán y Eva, continúa el relato, vivían dentro de la perfección del mundo de Dios, el Jardín del Edén, donde disfrutaban de una relación perfecta con su Creador. Dios les proveía de todas sus necesidades, la comida y el agua eran abundantes, incluso paseaba con estas criaturas en el frescor de la tarde, en comunión perfecta. Sin embargo, según el texto, se impusieron algunos límites en el paraíso. A la primera familia humana se le concedió tener acceso a todas las cosas presentes excepto una: el árbol del conocimiento del Bien y del Mal, plantado en el centro del jardín.

El fruto de ese árbol era “el fruto prohibido”. Las criaturas humanas no lo debían comer porque, si lo comían, sus ojos se abrían y sabrían distinguir el bien del mal. Fue un mito fascinante, que se ha tomado en sentido literal durante la mayor parte de la historia cristiana (Gn 2,5; 3,24).

Por supuesto, un fruto prohibido tiene un atractivo tremendo para la mente humana. En la narración bíblica, Adán y Eva primero contemplaron el árbol y su fruto, y después pasearon a su alrededor y fantasearon sobre el fruto hasta que su deseo se hizo irresistible. Por fin, escuchando la voz de la tentación encarnada en una astuta serpiente, y racionalizando lo que tan profundamente deseaban hacer, desoyeron la prohibición y comieron del fruto del árbol prohibido. Dios fue desobedecido. Se echó a perder la perfección de la creación. La vida humana había caído en el pecado.

Los efectos de esta caída, según el relato bíblico, fueron inmediatos y permanentes. Sus ojos se abrieron, se vieron como individuos separados de Dios, sintieron vergüenza y culpa y cubrieron su desnudez con delantales de hojas de higuera. Cuando Dios salió a pasear con ellos aquella tarde, lo sintieron no tanto como su creador, su fuente de vidas, sino como su Juez, el provocador de su culpabilidad. Se escondieron de Él entre arbustos del Jardín del Edén. Se había roto la comunión. La inevitable reacción humana fue una combinación de vergüenza y egocentrismo.

Cuando Dios encontró a estas criaturas escondidas entre los arbustos, la realidad de la caída se hizo obvia, y comenzó una investigación divina, que reveló el patrón de comportamiento humano de buscar excusas y echar la culpa a los demás. Ni siquiera podían aceptar la responsabilidad de sus propias acciones. Adán culpó a Eva y a Dios: ella, dijo, había sido la causa de su caída, pero también Dios, por haber creado a Eva. Era un argumento increíble. Eva, a su vez, culpó a la serpiente. El castigo llegó rápidamente.

La primera familia fue desterrada del Jardín del Edén, y perdió el Paraíso. A partir de aquel momento, según contó la historia, la vida sería una batalla, la serpiente se arrastraría sobre su vientre y comería polvo por toda la eternidad, la mujer daría a luz con dolor mientras la familia humana se multiplicaba y el hombre se ganaría la vida con el sudor de su frente en una lucha continua por sobrevivir. Al final todos morirían y la inmortalidad, que había sido su regalo como criaturas hechas a imagen de Dios, ya no podría ser. El destino universal de todos los contaminados por el pecado original de Adán y Eva sería la muerte. Para mantener a los miembros de la familia humana fuera del Paraíso por toda la eternidad, colocó un Ángel con una espada desenvainada en la mano a la entrada del Jardín del Edén. La vida humana se viviría con dolor, con esfuerzo y con muerte en algún lugar al Este del Edén. Debido al pecado cometido por los primeros seres humanos, toda vida humana, a partir de ese instante y para siempre, nacería en pecado y sufriría la muerte, su consecuencia definitiva. La universalidad de la mortalidad humana se interpretó como signo de la universalidad del pecado. Fue el pecado original, el que abarca todos los aspectos de la vida humana. La vida entera necesitaba ser redimida y pedía a gritos un salvador. Ésta se pasó a ser la idea central de la historia cristiana, tal como se ha proclamado tradicionalmente.

Según estos argumentos, Dios comenzó el plan de la redención eligiendo un pueblo específico a través del cual podría completar su proyecto entero de salvación. Por qué Dios necesitó tantos miles de años para concebir este plan de salvación es algo que nunca se explicó y nunca fue estudiado, como si se dijera ¡así son las cosas!

En el cristianismo, la historia de la redención se ha contado sobre la base de este mito. El texto decía que la salvación comenzó a pequeña escala con la llamada de Abrahán (Gn 12,1-3); sus descendientes iban a ser un pueblo más numeroso que las estrellas del cielo o los granos de arena en las orillas del mar (Gn 22,17). Pero a medida que la nación crecía se iba purificando periódicamente. Isaac fue preferido a Ismael, Jacob a Esaú, Judas y José a Rubén, el primogénito (1Cro 5,1y3). Gracias a José, el pueblo pasó a vivir a Egipto para evitar la hambruna, pero con el tiempo terminó esclavizado. Sin embargo, la historia de la salvación empezó de nuevo unos cuatrocientos años más tarde con Moisés y el éxodo.

Una vez libre del cautiverio, el pueblo fue dirigido por Dios a través de Moisés al Monte Sinaí, donde le entregó la Ley de Dios, la Torá (Ex 19-20), que sería la que llevaría de nuevo al pueblo caído a un estado de gracia¹. La esperanza de ser redimidos definitivamente de su pecado dependía del cumplimiento de la Ley, extendiéndose la creencia de que si un niño israelita muy especial podía, durante veinticuatro horas, cumplir cada requisito de la Torá, el Reino de Dios volvería y se establecería un nuevo Jardín del Edén en el que la Ley de Dios sería por siempre obedecida. La Ley se diseñó para que Israel saliera del estado de pecado en el que habían caído los humanos. Pero ninguno de los niños de Israel pudo cumplir perfectamente la Ley durante veinticuatro horas, por lo que la salvación continuó su búsqueda histórica.

En el mundo antiguo se desarrolló un sistema expiatorio para franquear el supuesto abismo que separaba a las criaturas caídas del Dios Santo. Israel participaba de este sistema sacrificial y estableció en su liturgia un día llamado Yom Kippur, dedicado a esa realidad humana del pecado y destinado a ser una ocasión para orar buscando el perdón y la rehabilitación. El día celebraba dos rituales, siendo uno la confesión pública de los pecados del pueblo, que eran apilados ceremoniosamente sobre el lomo de un chivo. Cargado de esta manera con sus pecados, el chivo, llamado chivo expiatorio, era soltado en el monte y se creía que cargaba con los pecados del pueblo y así quedaban purgados (Lv 16).

¹ Este es el peso del razonamiento que aparece en la Epístola de Pablo a los Gálatas y también el principal argumento de Rom 1-8.

El segundo ritual de Yom Kipur era la ofrenda sacrificial del cordero de la expiación (Lv 23,26-32). Este cordero era inspeccionado cuidadosamente para asegurarse de que era físicamente perfecto, ya que no podía tener arañazos, manchas o huesos rotos. La vida humana, tan alejada de Dios, tan manchada por el pecado, tenía que presentarse ante Él bajo el símbolo de algo que no tuviera falta alguna. Para cumplir ese requerimiento se necesitaba un ejemplar perfecto. El cordero además era infrahumano y por ello incapaz de ser pecador, ya que la moralidad requiere la capacidad de elegir el mal. De este modo, para expiar, o para pagar por los pecados del pueblo, se ofrecía un sacrificio moral y físicamente perfecto, pero sin duda infrahumano. Se daba por supuesto que ser humano equivalía a ser pecador. Con posterioridad, Pablo expresaría por escrito esta suposición: “todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios” (Rom 3,23). De este modo, el don de la Ley y los ritos sacrificiales fueron los pasos temporales que los seres humanos adoptaron para tratar de resolver el problema de la presunta y desesperada actitud pecadora del pueblo. Ser humano era, por definición, ser pecador y estar necesitado de rescate.

Los primeros líderes cristianos dijeron que el movimiento profético de Israel había sido un aspecto más del intento incansable de Dios de llamar a la creación caída a volver a la perfección, según el propósito divino del acto creador. Los profetas eran las voces carismáticas de Dios, que surgían fuera de la estructura de poder, para retar al pueblo a volver al camino de la rectitud. Normalmente, fracasaban en su misión, pero a pesar de todo, se esforzaban por ser fieles a ella con todas sus fuerzas. La mayoría de ellos eran estimados, incluso mucho después de que sus vidas hubieran llegado a su fin. Los profetas solían ser desterrados o asesinados, pero sus mensajes encendían el corazón y fueron registrados para ser leídos y releídos a lo largo de los años (Mt 23,37; Lc 13,34). Cuando fallaban en su misión de llevar al pueblo hacia a su destino en el Jardín del Edén, se decía de ellos que al menos apuntaban a ese tiempo que se alcanzaría cuando la redención finalmente se cumpliera y se lograra por último la salvación.

La profunda convicción de que los humanos eran pecadores y por ello necesitaban ser redimidos permitió que la culpa y la religión estuvieran tan unidas en la historia del mundo occidental.

El poder de la religión occidental siempre se ha apoyado en la habilidad de la gente religiosa para comprender y manipular ese sentido de ineptitud humana que es la culpabilidad. Este sistema religioso da por supuesto que el propósito de la vida es ser íntegro, libre y en armonía con el Creador o con la fuente de la vida. Esto es lo que hace tan fuerte el sentido de alienación. En ese mundo antiguo se creía casi universalmente que la fuente de la vida era un ser sobrenatural externo, capaz de ver y saber todo, un padre celestial, por así decirlo. Este era el Dios que “conoce los secretos del corazón” (Sal 44,21). En presencia de esta deidad personal, que a la vez era juez, los seres humanos, que sabían que no se comportaban según lo esperado en la creación, procuraban esconderse, y a la larga se asumió que una característica de nuestra humanidad era saber cómo hacerlo. Nos escondíamos de Dios, de los demás y de nosotros mismos. Si era humano ser malvado, también era humano esconderse, fingir. Con el paso de los siglos, los líderes religiosos aprendieron que el comportamiento de la gente podía ser controlado si se exacerbaban los sentimientos de culpabilidad. De este modo, se construyeron imperios religiosos ayudando a las gentes a vivir con la culpa y, hasta cierto grado, a superar su sentimiento de culpa. La confesión, la penitencia, los excesos del sentido del deber y las misas por los difuntos, eran algunos de los resortes de culpabilidad que formaban parte de la iniciativa cristiana que dominaba al mundo occidental.

La idea genial que permitió que triunfara este poder eclesiástico se consiguió cuando se logró relacionar la culpabilidad humana sobre la ineptitud y el fracaso con la realidad humana universal del deseo, especialmente del deseo sexual. Esa conexión fue, en su gran mayor parte, una hazaña cristiana. A partir de entonces, siempre que surgía el deseo sexual, la culpa se volvía abrumadora. Hasta la santidad llegó a definirse como sin deseo sexual. El deseo que llevaba a la gente enamorada a buscar la plenitud en la consumación de la unión con la persona amada fue condenado. A las mujeres se les hacía sentirse culpables porque eran mujeres, por menstruar, por amar a un hombre, por casarse, por tener hijos.

Sólo había una mujer virtuosa, y esa fue una madre virgen. A los hombres también se les hacía sentirse culpables por tener deseos sexuales, por tener capacidad sexual, por amar a una mujer.

Se trataba de un sistema universal: el sexo era malo, y como era universal, el mal también era universal. Se decía que era la herencia de Adán: éramos criaturas caídas, necesitadas de un rescate.

En líneas generales, ésta fue la visión, la forma de entender la vida que configuró el mensaje de la religión occidental, y del cristianismo en particular ¿Cómo se podía superar la culpabilidad? ¿Cómo se podía reparar una humanidad destrozada? ¿Cómo podía rescatarse la vida humana desde su caída? Esas fueron las preguntas para las que el cristianismo decidió buscar respuestas.

La experiencia de Jesús se vio prisionera de esa mentalidad. La asociación entre nuestro sentido de inutilidad y el modelo de Jesús a imitar se produjo rápidamente y fue evidente antes de que la primera generación de cristianos muriera. Entender la muerte de Jesús en términos de pecado y salvación fue el primer paso en este proceso. Para cuando Pablo escribió a los corintios a mediados de los años cincuenta, ese paso ya se había dado. Cristo murió, dijo Pablo, “por nuestros pecados” (1Cor 15,3). Por lo visto, nuestros pecados, de algún modo, requerían su muerte, y él fue el sacrificio hecho en nuestro nombre.

En el primer evangelio que se escribió, ya se usó la palabra “rescate” (Mc 10,45). La vida de Jesús fue un “rescate” a pagar por muchos. Este evangelio de Marcos, probablemente obedeciendo a la sugerencia de Pablo, fue el primero en colocar los detalles de la narración sobre la muerte de Jesús dentro del contexto de la Pascua judía, así que fue identificado rápida e inmediatamente con el cordero pascual que había sido sacrificado para poner fin al poder de la muerte². Ese relato del libro del Éxodo constituyó el centro de la liturgia judía desde su momento fundacional. Dios había permitido que su pueblo escapase de la esclavitud enviando el ángel de la muerte que mató a todos los primogénitos de Egipto. Los judíos se libraron de esa masacre cuando mataron el cordero pascual y untaron con su sangre los dinteles de las puertas de sus hogares. Luego, en la reinterpretación cristiana de este momento,

² Pablo había comenzado este proceso declarando que Cristo, nuestro cordero pascual, “ha sido sacrificado por nosotros” (1Cor 5,7). Pero Pablo no explica todos los detalles de la narración de su muerte como si hubiera ocurrido durante la celebración de la Pascua judía.

la sangre del cordero pascual fue sustituida por la sangre de Jesús. Este nuevo cordero pascual había derramado su sangre en la cruz, lo que llegó a interpretarse como si fueran las jambas de la puerta del mundo, rompiendo así el poder del ángel de la muerte. Todo lo que nosotros, como seres humanos, teníamos que hacer era llegar a comparecer ante el Señor gracias a la sangre de este nuevo cordero pascual. La idea de Jesús como el rescatador de la humanidad caída fue un comienzo de lo más impactante.

Para cuando se escribió la Carta a los Hebreos, probablemente en los años ochenta, el ciclo ya se había completado. Este relato introdujo en el pensamiento cristiano la idea de que Jesús, por su muerte, se había convertido en la ofrenda perfecta, buscada durante muchos años en el rito de expiación de Yom Kippur. Para empezar, Jesús fue, antes que nada, un ejemplar físicamente perfecto: “No le quebrarán ningún hueso”, “Cuida de todos sus huesos” (Ex 12,46; Sal 34,20; Jn 19,36). También era quien no conocía pecado. Era el hijo perfecto de Israel, que había guardado todas las leyes de la Torá y había logrado el estatus de la perfección moral. De modo que su sacrificio hizo innecesarios otros sacrificios en el futuro. El enorme vacío que separaba la vida humana de Dios había sido superado. Se dijo que Dios había enviado su hijo a “pagar el precio del pecado”, para ser el sacrificio perfecto, para romper el dominio que el pecado y/o el demonio tenían sobre la vida humana. Había derrotado la caída y vencido el poder de la muerte. “Y como por su unión por Adán todos los hombres mueren, así también por su unión con Cristo, todos retornarán a la vida” (1Cor 15,22), dijo Pablo de Jesús.

Mientras esta teoría del papel redentor de Jesús se iba desarrollando en la historia cristiana, Agustín, obispo de Hipona (354-430) y uno de los principales teólogos del mundo occidental, preparó el ambiente para una interpretación de Cristo que duraría más de mil años al consolidar la relación entre Jesús y el mundo caído, concretando la teoría de la expiación conseguida por Él. Para Agustín, Adán y Eva fueron literalmente los primeros seres humanos. Su destierro del jardín dio como resultado que todos los seres humanos tuvieran que pagar por sus pecados el precio de la muerte.

La muerte no era natural, era un castigo, sostenía Agustín. El pecado de Adán había pasado a través del acto sexual a cada ser humano. De este modo, la conexión entre pecado y sexo quedaba claramente establecida. Todos estaban perdidos, incapaces de salvarse a sí mismos y destinados a morir en su pecado. Cristo había roto esta universalidad del pecado. Había sufrido las consecuencias del pecado, había pagado el rescate debido a Dios –o al demonio–, y había roto el poder de la muerte sobre la vida. Había arrancado el aguijón de la muerte, que era el pecado. Había robado a la muerte su victoria: “¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?” Y Pablo continuaba diciendo: “El aguijón de la muerte es el pecado” (1Cor 15,55-56).

Cuando Agustín trabajaba en este razonamiento teológico sobre la vida, la tradición del nacimiento virginal le resultó muy importante. Para él, los relatos del nacimiento virginal eran verdaderos, y absolutamente necesarios para la misma salvación. Efectivamente, para Agustín la salvación no se hubiera podido alcanzar sin el nacimiento virginal³.

El razonamiento tras esto era claro. El pecado de Adán era transmitido sexualmente de padre a hijo. La vida humana había nacido con el pecado de Adán, del que nadie podía escapar. Un salvador al que se le encargara la misión redentora no podía ser víctima del pecado de Adán. La separación de Jesús del pecado humano la consiguió Agustín por medio del nacimiento virginal. El pecado de Adán no corrompió la humanidad de Jesús porque el Espíritu Santo de Dios fue su padre. Por eso no era de ningún modo hijo de Adán. En aquel tiempo, se creía que la mujer no contribuía genética ni materialmente al nacimiento del niño, sino que sólo alimentaba la “semilla” del varón hasta su madurez. Así que el hecho de que la madre también estuviera afectada por la caída de la humanidad no fue problema.

³ Peter Brown, de la Universidad de Princeton, en su libro *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (*Cuerpo y sociedad: hombres, mujeres y renuncia sexual en el cristianismo antiguo*) dice algo importante sobre el concepto que Agustín tenía sobre “la caída del hombre”, que era su modo de individualizar la catástrofe que él vivió: la caída del Imperio romano. El símbolo de la perfección humana que era la mujer asexual, o la mujer virgen, era un símbolo individualizado del imperio redimido o virginal.

No obstante, con el tiempo, cuando se descubrió el papel de la mujer como co-creadora genética, este asunto tuvo que ser revisado, por temor a que el mismo salvador fuera corrompido por el pecado de Adán a través de su madre, que también era hija de Adán. Esto fue resuelto por la tradición católica en el siglo XIX mediante la doctrina de la Inmaculada Concepción de la Virgen María. También ella, milagrosamente, fue liberada de la corrupción del pecado de Adán. Su concepción no fue manchada por el pecado humano. Por el poder del Dios Santo, a la virgen, por su concepción inmaculada, se le evitó el pasar al Salvador los efectos del pecado de Adán; así se aseguró la salvación. Jesús, el Ser-sin-pecado, estaba cualificado desde su origen para hacer el ofrecimiento perfecto. Y al hacerlo, borró el pecado del mundo; su sangre limpió a todos los seres humanos. Por su sangre fuimos salvados (Rom 5,9; Hb 9,12; 1Pe 1,19). Éste fue el modo como que los primeros cristianos entendieron la tarea salvadora de Cristo.

Posteriormente, algunos pensadores religiosos desarrollaron estos temas hasta hacerlos más comprensibles. Por ello, comenzaron a aparecer⁴ libros que trataban sobre la doctrina de la expiación y la teología de la cruz. Desde el punto de vista de la Iglesia primera, aunque ahora nos suene bárbaro, la imagen de Dios comenzó a incluir un sentido tal de rectitud, que se pensó que debió exigir un sacrificio sangriento. Para explicar este punto de vista se empleó un texto de la Carta a los Hebreos (9,22), que decía “sin derramamiento de sangre, no hay perdón de los pecados”. Se añadió que Dios exigía de Jesús esta ofrenda. La imagen del Siervo Sufriente del Segundo Isaías fue aplicada a Jesús: “con sus heridas fuimos curados”. Se dijo que Dios Padre “cargó sobre él todas nuestras culpas” (Is 53,5-6). En la tradición evangélica del siglo XIX estos temas fueron formando parte de los himnos del cristianismo y se cantaba que “éramos lavados con su sangre”, o “salvados por la sangre de Jesús”. Hasta se cantaba acerca de fuentes llenas de su sangre purificadora. Cuando los predicadores se entusiasmaban hablando sobre estos temas, decían que “Dios había clavado en la

⁴ Karen Armstrong, en su libro *A History of God (Una historia de Dios)*, sostiene que esto preocupaba exclusivamente a la Iglesia occidental, no a la tradición oriental. No discuto esa opinión, pero como somos los receptores del cristianismo occidental, éste es nuestro patrimonio religioso.

cruz a su hijo por nuestra salvación”. A lo largo de la historia del cristianismo se han proclamado incontables variaciones sobre este tema a lo largo de toda la historia del cristianismo.

Rara vez los cristianos se pararon a pensar en el ogro en el que habían convertido a Dios. Un padre que clavara a su hijo en una cruz por cualquier motivo sería arrestado por maltrato infantil; no obstante, eso se continuó diciendo de Dios, como si ese horror le hiciera más santo y más digno de ser adorado.

Debemos reconocer que, tras estas imágenes, se escondía un sentido generalizado del fracaso de la vida humana respecto al plan de Dios para la creación. La necesidad de superar ese fallo, de restaurar el mundo hacia la perfección que Dios deseaba, era el plan subyacente de salvación. Jesús, como Dios-hombre, fue seleccionado para el papel de salvador. Como pertenecía al Dios celestial, que moraba más allá del cielo, “descendió” para salvarnos. También era humano, y así entró en la arena humana como el salvador, sin estar manchado por el pecado de Adán. Pero aun siendo inocente, sufrió las consecuencias de la caída de Adán, porque su papel era morir. Con su muerte, como el cordero pascual, rompió su poder y, como los animales de Yom Kippur, no solamente fue el sacrificio perfecto sino que también con ello borró los pecados del mundo. Jesús consiguió todo esto con su crucifixión, que se interpretó como el momento sacrificial. La resurrección, naturalmente, fue el símbolo de la aceptación por Dios del sacrificio realizado en la cruz del Calvario. Aceptando la ofrenda de su muerte en la cruz, Dios venció a la muerte a través de la resurrección. En general, fue una solución teológica inteligente y genial.

Esta percepción del cristianismo resulta cada vez más difícil de aceptar o creer para muchos de nosotros. Yo elegiría rechazar antes que adorar a un dios que exige el sacrificio de su hijo. Pero en nuestro mundo postmoderno, de un modo similar en muchas otras áreas, este sistema teológico perfecto, con estos extraños supuestos, ha sido desmantelado por completo. Ahora lo que necesitamos es que, con toda conciencia, sea erradicado del cristianismo.

El desenmarañamiento de esta madeja comenzó a partir del descubrimiento de que Adán y Eva no eran los primeros padres humanos, y que la vida no surgió toda de ellos. La teoría de la

evolución hizo de Adán y Eva, en el mejor de los casos, figuras legendarias. No resultó fácil que la institución religiosa aceptara la evolución, y hoy aún hay voces que se elevan en áreas remotas del mundo para resistirse a ello. Esas voces nunca tendrán éxito. Ciertamente, la vida evolucionó a lo largo de un proceso que se inició con el nacimiento de la Tierra hace unos 4.500 ó 5.000 millones de años. No hubo primeros padres, así que, por esa parte, un primer acto de desobediencia no hubiera podido afectar de ninguna manera a toda la raza humana. De este modo, el mito recibió un golpe mortal, y la monolítica historia de la salvación construida por los apologistas cristianos durante siglos comenzó a tambalearse.

La primera línea defensiva consistió en pasar de un Adán y una Eva literales a un Adán y una Eva simbólicos, y de una historia literal de su vida en el Jardín del Edén a una historia simbólica de la expulsión humana de la perfección que Dios había deseado para nosotros en la creación.

Se decía que, por su propia naturaleza, los seres humanos estaban apartados de Dios. Esa fue la nueva definición de pecado. No era un acto primitivo o algo diferente, sino más bien una descripción de nuestro ser ontológico. Esto hizo del pecado la condición humana universal. Sólo los seres humanos eran perturbados por el pecado, porque sólo ellos recordaban aquello para lo que habían sido creados. “Nos hiciste, Señor, solamente para Ti”, escribió Agustín, “y nuestros corazones no descansarán hasta que descansen en Ti”⁵. Los animales no se resistían a la muerte a no ser que fuera prematura y violenta; para ellos la muerte era natural, mas no para los creados a imagen de Dios. Así pues, la historia de Adán y Eva se transformó en una parábola sobre el significado de la vida destinada para Dios, si bien vida alienada de Dios. El pecado original era esa alienación. El relato de la caída se transformó en una historia del despertar a la auto-conciencia del ser. Fue una transición interesante de la literalidad al simbolismo, que mantuvo el mito quizás por un siglo más.

Sin embargo esta transición no podía durar para siempre. En el intento de transformar la historia literal de Adán y Eva en una historia simbólica que reflejase la ontología humana, la mayoría no

⁶ De Las Confesiones (*The Confessions*), libro 1, cap. 1.

se percataron de que Darwin había suscitado todavía mayores dificultades a esta mentalidad pre-moderna que al borrar literalmente la existencia de Adán y Eva. Darwin había desafiado con gran éxito el concepto de la bondad de la creación.

Atribuir bondad a la creación implica que la creación estaba acabada. Pero Darwin hizo que cayéramos en la cuenta de que la creación aún no estaba terminada, ya que las galaxias aún están formándose, y la vida humana también está evolucionando. De repente, todo el marco mitológico en el que la figura de Cristo había sido entendida se vino abajo. ¿Qué es el pecado? Ni es ni nunca podrá ser un alejamiento de la perfección para la que Dios nos había creado, porque no existe la creación perfecta. Por lo tanto, no hubo caída en el pecado. Todavía sigue habiendo una sensación de que todos los seres humanos estamos atrapados en la lucha por llegar a ser los humanos más profundos y sinceros. Hemos surgido poco a poco de la sopa evolucionaria de miles de millones de años. No fuimos creados a imagen de Dios en sentido literal. Sencillamente, evolucionamos desde formas de vida inferiores y por fin desarrollamos una consciencia mayor. El propósito de la creación no se consumó o realizó necesariamente con la llegada de la vida humana ya que, tal como la conocemos, no entró en la historia hasta muy recientemente.

Hoy también tenemos amplias razones para creer que la especie de vida conocida como *homo sapiens* no es eterna. Hemos contaminado nuestro nicho medioambiental tan concienzudamente, hemos superpoblado nuestro mundo tan irresponsablemente y hemos construido armas de destrucción masiva tan potentes que, en la mejor de las situaciones, la supervivencia de la humanidad no tiene muchas probabilidades. Como seres humanos, da la sensación de que somos secundarios ante la vida pasada y futura de este planeta. Parece que la vida es perfectamente capaz de continuar con o sin la participación humana.

Sin embargo, todos nuestros conocimientos básicos religiosos así como las interpretaciones de la vida se basan todavía en el supuesto de que el universo es radicalmente antropocéntrico. Todos los sistemas religiosos creen que el significado de la vida humana es central frente a cualquier otra consideración.

¿Qué podría significar el concepto de una primitiva caída de la vida humana en el pecado para esas criaturas, que sólo recientemente han evolucionado en el escenario del mundo y que no se evidencia que su estancia vaya a ser permanente? ¿Cómo se puede caer en el pecado si nunca ha existido la perfección de la que caer? ¿Qué clase de deidad exigiría una ofrenda sacrificial para superar un abismo que ahora sabemos que no existe? ¿Por qué alguien iba a sentirse atraído por la imagen de un salvador divino que, con su sacrificio, pagase el precio del pecado? Ahora, todo el conocimiento tradicional de la historia de la salvación y de las diversas teorías de la expiación se caen por su propio peso incluyendo la interpretación que hemos hecho tradicionalmente de la cruz del Calvario. Todas estas interpretaciones nos llevan a imágenes de una deidad externa que actúa como una figura humana autoritaria y caprichosa, a la que le desagrada la conducta humana y que por ello demanda alguna clase de restitución. Ello implica una definición de la vida humana como pecadora y como caída. Pero hoy esa deidad externa ha muerto, y esas definiciones de la vida humana, que nos fuerzan a soñar con actos expiatorios, sacrificios e historias de intervenciones divinas, no tienen sentido alguno. Por ello, la gran mayor parte del lenguaje tradicional sobre Cristo se ha vuelto inviable. Jesús, como agente de Dios y de su operación divina de rescate, no es un Jesús que atraiga o se comuniquen con los ciudadanos de este siglo.

Nosotros, seres humanos, no vivimos en pecado, ni nacemos en pecado. No necesitamos lavar la mancha de nuestro pecado original con el bautismo, porque no somos criaturas que han caído y que no se salvarían si no se bautizasen.

Más bien, procedemos de la evolución pretérita y todavía estamos evolucionando. Nuestra falta de plenitud es un signo del bagaje que acarreamos los supervivientes de ese pasado tan largo y difícil. Somos los portadores de lo que el biólogo inglés Richard Dawkins ha bautizado “el gen egoísta”.⁶ Cuando cualquiera de nosotros se ve enfrentado a una lucha por la supervivencia, incluso ahora hasta nuestros más elevados instintos se desmoronan y nuestro radical egocentrismo nos hace involucrarnos en una lucha con

⁶ The Selfish Gene (El gen egoísta) de Richard Dawkins. Véase bibliografía.

uñas y dientes, una y otra vez. Es sencillamente la descripción de cómo somos: eso es lo que significa ser humano.

Por ello, la necesidad de un salvador que nos devuelva al estado anterior a la caída es una superstición pre-darwiniana y un sinsentido post-darwiniano; un redentor sobrenatural que entra en nuestro mundo fallido para restaurar la creación es un mito teísta. Por lo tanto, debemos liberar a Jesús de su papel de Redentor. Pero esta creencia está tan extendida, que la mayoría no sabemos hablar de otro modo sobre Él, excepto cuando lo reducimos a un buen maestro o a un buen ejemplo. Si la experiencia de Jesús no hubiera sido más que eso, dudo mucho que hubiera sobrevivido. Además, el Jesús reflejado en la declaración de fe como alguien que, “por nosotros y por nuestra salvación, bajó del cielo”, no se comunica ya realmente con nuestro mundo. Esos conceptos deben ser extirpados y descartados. Si la experiencia de Cristo es real, tenemos que encontrar un nuevo modo de hablar de ella.

Por ahora sólo digo que, como alternativa viable, esta manera tradicional antigua de hablar de Jesús ha muerto. No podemos avanzar hacia delante si no es aceptada esa convicción. Ese simple hecho, anuncia el amanecer de un cambio profundo en el panorama teológico.

El Cristo

como promesa de Espíritu

Podemos documentar, creo yo, que en los comienzos de la experiencia cristiana, hablaban de Jesús sencilla y llanamente como de una “persona de espíritu”. Al menos podemos demostrar que sus primeras referencias hacen un uso abundante de la palabra espíritu.

Espíritu es una palabra fascinante, que refleja las limitaciones que se encuentran en todo vocabulario humano. Recordemos que el habla se desarrolló sólo cuando nos pusimos de acuerdo, en nuestra búsqueda de comunicarnos la realidad, en que ciertos sonidos humanos significaran determinadas cosas. El habla sustituyó, hace sólo unos 50.000 años, a una manera de comunicación más intuitiva y no verbal entre los pueblos primitivos. Cuando se desarrolló el lenguaje, en todas las partes y en todos dialectos, la gente utilizó la palabra espíritu para referirse a una experiencia que hacía que todas las demás palabras resultasen inadecuadas, de modo que esa palabra aparece en el vocabulario de todas las tribus y naciones.

Espíritu es un concepto nebuloso, difícil de definir y totalmente subjetivo; por eso se presta a una gran variedad de interpretaciones. Esta palabra parece apuntar a una presencia que se considera real pero que no se puede describir fácilmente. Se refiere a una insatisfacción que surge de una situación humana que nos obliga a aventurarnos hacia lo desconocido. Lleva dentro de sí indicios de trascendencia o de algo ilimitado, un destino que se percibe pero que nunca se alcanza, o una realidad que se reconoce pero que

nunca se confirma. Interpretar con el lenguaje del espíritu nuestros momentos sagrados, experiencias divinas y atisbos de aquello que está más allá de nuestro alcance, es un hábito humano casi universal. Quizás la palabra espíritu es, en sí misma, una especie de comentario sobre nuestra humanidad. Pero es un hecho que los primeros cristianos se referían a Jesús como una “persona de espíritu”. Así que para investigar la experiencia de Jesús, necesitamos concentrarnos en por qué la palabra “espíritu” fue la primera que le aplicaron para referirse a él sus primeros seguidores.

Alrededor del año 50 ó 51 de nuestra era, poco más que dos décadas después de la vida de Jesús de Nazaret, apareció en la historia cristiana la primera constancia escrita que poseemos de él, y que nos llega de la pluma de un judío muy preparado y elocuente, llamado Pablo de Tarso. Se halla en lo que la mayoría de los investigadores creen que fue su primera epístola, la que hoy llamamos la Primera Carta a los Tesalonicenses. En los primeros versículos del libro probablemente más antiguo libro incluido en el Nuevo Testamento, Pablo habla de la buena noticia de Jesús, que vino “acompañado de la fuerza y plenitud del santo espíritu”¹ (1Tes 1,5) y que, como tal, inspiró gozo (1Tes 1,6). A través de este Jesús, Pablo continúa diciendo, Dios os ha dado el santo espíritu (1Tes 4,8). Además exhorta a los creyentes a que sean cuidadosos para que “no apaguen la fuerza del espíritu” (1Tes 5,19). Estos versículos no deben ser leídos teniendo en cuenta las definiciones más tardías sobre el Espíritu Santo y Pentecostés descritas en el libro de los Hechos, que no fue escrito hasta cuarenta o cincuenta años después de estas tempranas epístolas. Pablo parece argumentar en ellas que el espíritu presente en este Jesús era capaz de intensificar y hasta de hacer nacer al espíritu presente en cada uno de los cristianos a los que escribía. Y aquí es donde comenzó a desarrollar el significado profundo de este Cristo, que se hallaba implícito en lo que él entendía con la palabra espíritu.

A través de otros de sus escritos, intentaremos descubrir lo que esa palabra significaba para Pablo. Aproximadamente un año

¹ Cuando Pablo escribió la epístola 1ª a los Tesalonicenses no usó letras mayúsculas, ya que en aquellas fechas no se usaban en ninguna parte. Cuando usamos las letras mayúsculas hoy día, lo hacemos gracias a un desarrollo doctrinal que Pablo no conoció. Tratando de reflejar el sentido original de Pablo, he dejado “espíritu” en minúsculas.

después de la 1ª Carta a los Tesalonicenses, en su carta a los Gálatas (52-54 d.C.) comparó el don del espíritu con los resultados esperados al cumplir la Torá (Gal 3,2-14), que era para los judíos piadosos el camino hacia Dios. Pablo pensaba que tanto la Torá como el espíritu eran, en cierto sentido, dones de Dios, aunque se preguntaba cuál producía vida y cuál concedía integridad. ¿Entraba la Ley en los corazones de ustedes y les capacitaba para oír la llamada de Dios? ¿La ley les daba la capacidad de conocer a Dios como “Padre, Abba” (Gal 4,6)? Hoy interpretamos estas frases como un conflicto latente entre el cristianismo y el judaísmo, aunque quiero que lo veamos más bien como la reivindicación de Pablo de que el espíritu daba vida e integridad e invitaba a sus lectores a crecer en intimidad con Dios. Vida e integridad, decía él, son dones de Dios presentes en la vida de este Cristo.

Pablo también argumentaba en esta misma carta a los Gálatas que el espíritu creaba en los discípulos de Jesús la esperanza de alcanzar “la justificación”, que no era más que otra palabra para designar ese estado de integridad o santidad (Gal 5,5). En la misma carta exhortaba a los seguidores de Jesús a “caminar según el espíritu” (Gal 5,16) y describía los frutos del espíritu como amor, alegría, paz, tolerancia, amabilidad, bondad e incluso fe (Gal 5,22). La fe en sí misma no es creencia, sino más bien manifestación de la presencia del espíritu, decía. El vocabulario que Pablo usó al principio para describir a Jesús debe de separarse de otros conceptos doctrinales posteriores.

Sobre la mitad de la sexta década, años 54-56, cuando Pablo estaba escribiendo el material que llamamos ahora 1ª Carta a los Corintios, elevó su manera de hablar del espíritu a nuevos niveles². El espíritu lo escudriña todo, decía, incluso hasta las profundidades o “las profundidades de Dios” (1Cor 2,10). El espíritu era la dimensión de profundidad de la vida humana, razonaba Pablo, y aún más, era la dimensión de profundidad de la vida divina de Dios. Era un concepto impresionante: el mismo espíritu, que es de Dios, está también dentro de nosotros. En realidad parece sugerir que ya existe una unidad entre Dios y la vida humana, y que esta unidad

² La mayoría de los investigadores creen que la 1ª Carta a los Corintios es una mezcla de más de una carta original de Pablo.

se halla situada en esa profundidad de la experiencia humana, a la que se ha escogido nombrar con la metáfora espíritu. Y dice que cuando los seres humanos estamos unidos a Dios, nos convertimos en “un mismo espíritu con él” (1Cor 6,17). Dada la definición teísta de Dios, prácticamente universal, quizás éste fuera el único camino por el que Pablo viera la posibilidad de que, de algún modo, en la experiencia de Cristo también se pudiera encontrar el ser sobrenatural y externo y se pudiera saber que estaba presente en la profundidad de cada vida, en su centro, en su corazón y en su sentido último. Jesús había dejado claro que en toda vida existía un centro espiritual. De este modo, Pablo terminó estos pensamientos afirmando que nuestros cuerpos son nada menos que “el templo del espíritu santo” (1Cor 6,19). El Templo físico había sido construido en Jerusalén por manos humanas para proporcionar al Dios sobrenatural y externo de un lugar terrenal para vivir, un hogar, como si dijéramos. Ahora Pablo sugería que el nuevo lugar para que Dios habitara no estaba más allá del cielo sino que se encontraba dentro de cada uno de nosotros. Con estas palabras intentaba expresar de modo racional su propia experiencia de que en el Jesús humano se percibía que Dios vivía en la tierra de una manera radicalmente nueva, y que el Dios que se percibía en este Jesús de algún modo había contactado con el Dios que estaba dentro de Pablo. Su experiencia le llevó tan lejos como sus conceptos teológicos tradicionales le permitieron, en su intento de definir esta poderosa y nueva realidad que para él había sido una experiencia de Dios que necesitaba procesar.

Pablo sugirió de modo radical que, en Jesús, se sentía que Dios y la vida humana confluían. Esta asombrosa conclusión revelaba la intensa lucha que estaba librando para encontrar una definición no teísta de Dios, que respondiera a lo que él creía que había encontrado en Cristo.

A Pablo le ayudaron en esta lucha varias palabras impersonales del vocabulario judío, que, como ya hemos comentado, se usaban para hablar de Dios y, más específicamente, del espíritu de Dios, sin caer en el lenguaje de un Ser personal. Por esa razón elijo de nuevo la palabra judía *Ruáh*, viento, y la de *nephesh*, aliento, para explorar su significado en hebreo. La *Ruáh* o viento es, antes que nada, impersonal. La concibieron los judíos para expresar mis-

terio tanto en su origen como en su destino: “El viento sopla donde quiere; oyes su rumor pero no sabes ni de dónde viene ni a dónde va”, dice el evangelio de Juan (Jn 3,8), escrito a finales del primer siglo de nuestra era cristiana. Y el autor añade: “Lo mismo sucede con el que nace del espíritu”. El viento es una analogía de la vida espiritual, tiene también un efecto estimulador, vivifica al mundo, al que sacude y hace temblar como signo de su poder. Intentar capturar el viento, o tratar de alcanzarlo o intentar definirlo, es vanidad, dice el libro del Eclesiastés (2,17-26; 4,4). Los judíos daban por supuesto que el viento venía de Dios. “Tú soplaste con el viento”, dice el libro del Éxodo, y “Envió el Señor un viento”, dice el libro de los Números (Nm 11,31). Dios podría haber sido definido en la antigüedad por estas gentes como un poder personal, distante, teísta, que vivía más allá del cielo, pero cuando los judíos sentían en su rostro el roce del viento misterioso, se sentían aquí y ahora tocados por Dios mismo. De este modo existía una tensión creativa entre el concepto teísta de Dios y la experiencia no teísta. El viento era un signo de la vitalidad de Dios, de su estatus no corpóreo, de su intimidad, y aunque el Divino moraba más allá del mundo, su presencia en este mundo les forzaba a aceptar esa realidad de Dios sobre ellos. De este modo la palabra hebrea para el viento, *ruáh*, se convirtió en sinónimo de espíritu.

La segunda palabra hebrea para el espíritu era *nephesh*, aliento. En el antiguo relato judío de la creación, Dios creó vida en el ser humano, cuando “sopló en la nariz de Adán un hálito de vida, y el hombre se convirtió en un ser viviente” (Gn 2,7). Aquí descubrimos que el viento poderoso, la *ruáh*, a veces también se concebía como el mismo hálito de Dios. Por consiguiente, su aliento, o el *nephesh* divino, llegó a ser considerado la fuente misma de toda vida, y el aliento se identificó con la vitalidad y la energía de cada ser vivo. Por eso, en el pensamiento judío, el espíritu fue identificado externamente con el viento, la *ruáh*, e internamente con el aliento de la vida misma, el *nephesh*. Cuando éste se retiraba de un ser humano moría y se volvía inerte. Así es como *nephesh*, el aliento de Dios en nosotros, llegó a ser identificado con esa parte no material de nuestra realidad. Por eso se traduciría más adelante como “alma” o “espíritu”. Pero en sus inicios y en su ímpetu, se refería al aliento de Dios que vivía dentro de nosotros, llamándonos a la vida.

Una vez que hemos clarificado estos conceptos y los hemos limpiado de connotaciones doctrinales tardías, vamos a ver la interconexión de viento, hálito y espíritu en la historia judía y cristiana. La función del espíritu era siempre la de dar vida. Desde este antiguo punto de vista, la persona espiritual, no era la piadosa o religiosa, sino la persona vital, viva, completa y real. Por eso, las Escrituras judías cuentan que en la visión de Ezequiel, cuando el viento o el aliento de Dios sopló sobre la montaña y tocó los huesos secos y muertos en el valle, esos huesos revivieron (Ez 37,1-10). Ese es el resultado de la *ruáh* espíritu. Más tarde, en las Escrituras cristianas, cuando el Espíritu Santo descendió sobre la comunidad cristiana reunida en Pentecostés (Hch 2), notaron la llegada de un ruido como viento impetuoso, una *ruáh*, y se rompieron las barreras y la comunidad fue regenerada³. Cuando la Iglesia cristiana formuló sus credos en los siglos IV y V de nuestra era, hizo que sus seguidores dijeran: “Creo en el Espíritu Santo, Señor y dador de vida”. Por tanto, espíritu, como *ruáh* y *nephesh*, siempre ha significado dador de vida.

Todas estas antiguas creencias judías eran conocidas por Pablo, y le ayudaron a comprender la palabra espíritu, mediante la cual intentó comunicar el sentido que encontró en Jesús, “persona de espíritu”. Estaba lleno de vida, dio vida a otros y su vida fue expansiva al no estar confinada por los límites tradicionales. Por eso, los que fueron tocados por su espíritu también revivieron y empezaron el proceso expansivo, entrando en las dimensiones ilimitadas de sus propias vidas. Esa era la experiencia a la que la palabra espíritu apuntaba. Ese era el significado que Pablo quería dar cuando usaba la palabra “espíritu” para hablar de Jesús de Nazaret, al que llamó Cristo mucho antes de que fuera puesto en boca de Pedro en los evangelios.

Pablo también escribió que no le interesaba conocer a Cristo desde el punto de vista humano (2Cor 5,16). Para él, Jesús era una persona de espíritu, una presencia-de-Dios, un mediador, que hizo accesible de una nueva manera lo que él llamó el Dios Santo. Fue su mensajero, la vida humana a través de la cual se manifestó una

³ Cuando Lucas escribió los Hechos alrededor del año 95 d.C., la identidad del Espíritu Santo ya se había clarificado. Sacaré provecho de ello cuando proceda.

nueva realidad divina. Todavía definía a Dios fundamentalmente en términos teístas, como deidad sobrenatural y externa, pero su experiencia le había forzado a verle presente en el corazón de un ser humano llamado Jesús, y de alguna manera en él Dios estaba ahora disponible y al alcance de otros. Pero no disponía de un lenguaje lo suficientemente extenso para que le permitiera expresar su experiencia, de modo que lo intentó con el lengua que sí tenía a su disposición. Al acercarse al final de su vida, Pablo escribió que este Jesús no parecía ambicionar ser igual a Dios sino que se humilló hasta morir en una cruz⁴. Sin embargo, Dios había estampado su sello divino en su vida, y por eso lo exaltó ante su presencia para que ante el nombre de Jesús todo ser doble la rodilla (Flp 2,5-11). De alguna manera, Pablo sugería que Dios, definido todavía en términos del conocimiento teísta tradicional, salió de las externas alturas de los cielos y se le pudo encontrar en las mismas profundidades de la vida humana.

Creo que éste fue el núcleo de la fe cristiana antes de que se escribiera cualquier relato de la vida histórica de este Jesús. También fue la base de la elaboración mitológica que alimentó más adelante el desarrollo teológico de la Iglesia cristiana. Sólo la palabra espíritu pudo captar este significado, y por eso el primer escritor cristiano, Pablo, hizo de esta palabra el punto fuerte de su empeño en comunicar la experiencia de Cristo con palabras humanas.

Cuando se empezaron a redactar los evangelios impulsados por los cristianos –entre cuatro y siete décadas después del final de la vida terrena de Jesús, y unas dos décadas después de que Pablo comenzara a escribir– las dificultades para articular el significado de Cristo continuaron. Podemos observar qué hay detrás de las palabras elegidas por los evangelistas, si sabemos cómo leer los símbolos. Sin duda, la “experiencia de Jesús” necesitaba ser contada; en las narraciones de los evangelios se explicaría, interpretaría y justificaría, según el punto de vista que los judíos tenían del mundo en aquel momento histórico. Inevitablemente, esto significa que la “experiencia de Jesús” estaría distorsionada.

⁴ Muchos expertos creen que la Carta a los Filipenses fue la última epístola de Pablo. Generalmente suele datarse hacia los años 62-63 d.C.

Es importante entender que los evangelios son narraciones del siglo primero basadas en interpretaciones del mismo siglo. Por lo tanto, a la experiencia de Jesús se le han aplicado estos filtros del siglo I. Nunca han sido otra cosa que eso. Por ello, hoy los tenemos que leer no para descubrir la verdad literal sobre Jesús, sino más bien para que nos guíen hacia la “experiencia de Jesús” que buscaban transmitir, y que siempre estará distorsionada, lo que resulta inevitable ya que las palabras son limitadas. Si para nosotros tienen que ser revelaciones de la verdad, tenemos que entrar en estos textos, e ir buscando lo que hay detrás de las palabras, para descubrir la experiencia que las hizo necesarias, y así buscar el sentido al que apuntan. Nadie debe identificar el texto con la revelación, ni el mensajero con el mensaje. Ese ha sido el mayor error en nuestros dos mil años de historia cristiana. Es evidente que hoy en día aún hay temor de que se mantenga. Pero debe quedar muy claro que los evangelios no son sagrados ni exactos en sentido literal, y no deben confundirse con la realidad. Más bien son retratos pintados por artistas judíos del siglo I, pensados para dirigir al lector hacia lo que es sagrado, exacto y real, y describen esa etapa del desarrollo de la fe en la que la exclamación extática comienza a reflejarse en forma narrativa.

Cuando admitimos esta verdad, entramos en los evangelios de una manera nueva y descubrimos que los escritores de los evangelios, como personas de fe a través de los tiempos, también recurrieron al uso de esa misma palabra espíritu para contar su historia. Antes ya habíamos visto cómo el proceso interpretativo sobre Jesús fue creciendo a lo largo de las décadas en las que se escribió el Nuevo Testamento. Ahora nos preguntamos por qué la palabra espíritu siempre está presente en el centro de ese proceso interpretativo.

Dos de los evangelios, los de Mateo y Lucas, empiezan su narración sobre Jesús sugiriendo que fue concebido por el Espíritu Santo. En el siglo I era una forma fascinante de sugerir que era una persona de espíritu. Ciertamente, no se describía un hecho biológico. Antes de que aparecieran los relatos del nacimiento virginal, en la década de los noventa de nuestra era, ni un solo escritor había dado un solo indicio de que existiera ya una tradición de nacimiento sobrenatural. Pablo ni siquiera mencionó el origen de

la familia de Jesús más que para decir que, como cualquier otro ser humano, nació “de mujer” (Gal 4,4), y después para sugerir que, según la carne, descendía de la casa de David (Rom 1,3). Marcos, el evangelio más antiguo, tampoco contenía ninguna referencia acerca de que hubiera tenido de un nacimiento sobrenatural. En cambio, sí que habló de la madre de Jesús en dos ocasiones, ninguna de ellas de forma halagadora. La primera vez que aparece escrito el nombre de María en la literatura cristiana –y la única vez que su nombre se menciona en el evangelio de Marcos–, lo hace en los labios de un crítico de Jesús. “¿No es éste el carpintero, el hijo de María?” (Mc 6,3) gritó alguien entre la multitud. Esa frase era claramente un insulto; llamar a un hombre adulto judío “el hijo de una mujer” equivalía a sembrar dudas sobre su paternidad. En el evangelio de Marcos se decía que su madre quería “llevarse a Jesús”, porque temía que “estuviera trastornado” (Mc 3,21). No parecía haber una sosegada devoción maternal de María por su hijo en esta primera tradición evangélica, sino que más bien era la respuesta de una madre turbada que se veía amenazada, en su opinión, por el comportamiento de Jesús, que consideraba anormal, lo que no era valorado positivamente. Esta actitud no era la de una mujer a quien un ángel le hubiera dicho que concebiría un hijo especial, o que sabía que era madre virgen. Tampoco era la de una mujer a la que se habían acercado unos pastores llenos de admiración o unos hombres sabios trayéndole regalos por el nacimiento de su hijo. El primer evangelista, Marcos, ni siquiera habría podido imaginarse dichos relatos.

Los relatos del nacimiento, cuando por fin se escribieron, no estaban concebidos para ser leídos como hechos reales, sino que más bien eran interpretaciones del siglo I de narraciones hebreas sagradas, realizadas por judíos en un lenguaje y un estilo que sólo ellos entendían. Mateo (Mt 1,18-25) tomó el concepto virginal de una traducción equivocada de Isaías (Is 7,14), y Lucas lo construyó sobre la equivocación de Mateo. Los Reyes Magos (Mt 2,1-12) derivaban de Isaías (Is 60), con una nota añadida y extraída de la historia de la visita de la Reina de Saba a Salomón (1 Re 10). La estrella se sacó de la narración de Balaán-Balac (Nm 22-24) y de otros episodios populares de la tradición oral de los judíos. Los pastores fueron propuestos por la asociación que existía entre Belén

y David, el muchacho pastor que se convirtió en rey (Lc 2,1-20). El himno de María (Lc 1,46-55) se adaptó del Canto de Ana en el libro de Samuel (1Sm 2,1-10). La narración de la visita de María, encinta, a Isabel, también encinta (Lc 1,39-45), fue una adaptación de la historia de Rebeca, embarazada de Esaú y Jacob (Gn 25,19-26).

El personaje de José (Mt 1,2), padre terrenal de Jesús, se sacó y se adaptó por completo de la antigua historia del patriarca José del Génesis (Gn 37-50). Podríamos continuar con este análisis, así sucesivamente. Estas historias se concibieron para ser entendidas como escritos midráshicos, no como biografías ⁵ literales.

Cuando se escribieron los relatos de los evangelios sobre el nacimiento de Jesús, probablemente durante la segunda mitad de la novena década de nuestra era, nadie conocía a sus padres, y mucho menos los detalles de su nacimiento. Estas narraciones se crearon para ayudar a interpretar el significado de su vida adulta. Por ello, nuestra pregunta se expresa así: ¿qué querían transmitir estos evangelistas cuando sugerían que Jesús fue concebido por el espíritu?

Su experiencia les decía que en este Jesús se encontraron con Dios. Esa fue la realidad a la que respondieron. Pero, al igual que pasó con Pablo, los evangelistas eran víctimas de las limitaciones del lenguaje y de la definición de Dios predominante en aquel tiempo. Como siempre había sido concebido como un ser otro, externo, ilimitado, sobrenatural y perteneciente al reino celestial, ¿cómo podían decir que Él estaba presente en Jesús? Por eso, inventaron historias sobre su nacimiento para poder mantener que el Dios externo había salido del cielo para entrar en Jesús de manera sobrenatural y milagrosa cuando fue concebido. Por eso debería ser el hijo del espíritu. Había en él una trascendencia, una santidad, que sólo Dios podía haber creado. Intentaban decir que las cualidades que habían visto en él no formaban parte de las capacidades de los seres humanos. Por todo lo cual, tenía que ser producto del espíritu

⁵ Los midrásh o escritos midráshicos eran la práctica judía de recontar historias sagradas del pasado para iluminar una experiencia sagrada del presente. Para un desarrollo mucho más extenso de estos temas, véanse mis libros *Born of a Woman: A Bishop Rethinks the Virgin Birth and the Role of Women in a Male-Dominated Church* (Nacido de una mujer: Un obispo reconsidera el nacimiento virginal y el papel de las mujeres en una Iglesia dominada por hombres), y *Liberating the Gospels: Reading the Bible with Jewish Eyes* (Liberando los evangelios (Leyendo la Biblia con ojos judíos)).

de Dios. Así que estos evangelistas, reflejando sus comunidades de fe, recuperaron sus tradiciones sagradas y su vocabulario con el fin de poder hablar racionalmente sobre lo que habían experimentado.

Cuando Jesús alcanzó la edad adulta, con ocasión de su bautismo (Mc 1,1-11), se narró otra historia de espíritu sobre él, a la que ya nos hemos referido. Ahora examinaremos de nuevo este relato, pero esta vez desde el punto de vista del significado de la palabra espíritu. Para Marcos, que no hizo ningún esfuerzo para aportar información sobre su nacimiento, el bautismo fue su primer relato sobre el espíritu; sin embargo, para Mateo y Lucas la narración del bautismo era la historia de su nacimiento contado en un contexto adulto nuevo (Mt 3,1-17; Lc 3,1-22). En esta primera crónica adulta recogida en todos los evangelios, Jesús se acerca al río Jordán. Este río era una divisoria mística cuyas aguas, según las Escrituras, habían sido partidas en dos, como el Mar Rojo, por el poder de Dios en tres ocasiones diferentes: una vez por Josué (Jos 3,14-17), otra por Elías (2Re 2,8) y otra por Eliseo (2Re 2,14). También se pensaba que el río Jordán ofrecía una entrada a la tierra prometida, donde se creía que Dios reinaba. De esta manera, en estos relatos bíblicos de su bautismo, Jesús también aparece entrando en este río místico del Jordán. Sin embargo, sus aguas no se abrieron para él, sino que más bien Jesús partió la barrera que separaba a Dios del mundo. La tradición afirmaba que él pertenecía al ámbito de Dios, que estaba en las alturas. De este modo, se le representó como el que rompía la bóveda que la historia de la creación había dicho que separaba las aguas de arriba de las aguas de abajo (Gn 1,6-7). Y entonces aquellas aguas celestiales fluyeron sobre él como espíritu, marcándole como una persona de espíritu, como una presencia de Dios.

Para los judíos, el agua viva también era sinónimo de espíritu. Según los judíos, cuando el reinado de Dios llegase, como habían expresado los profetas, fuentes de agua viva brotarían de Jerusalén (Zac 14,8). La efusión de esa agua se llamó “espíritu” (Is 12,3; 44,3; 55,1). En el evangelio de Juan se dice de Jesús que prometió “agua viva” a la mujer samaritana, que nunca jamás tendría que sacar agua del pozo (Jn 4,1-15). Más adelante, en este mismo evangelio, se dice que la figura de Cristo había dicho que los que creían en él eran capaces de producir “agua viva”, que él llamaba espíritu (Jn 7,37-39). Por si alguien malinterpretaba el significado de la palabra

espíritu, los redactores de este evangelio añadieron el detalle de que desde muy lejos una voz celestial anunciaba la identidad de Jesús como hijo de Dios.

Seguramente, esta explicación del bautismo nunca quiso ser una historia literal. Nunca hubo una bóveda celeste sobre la tierra que pudiera abrirse para dejar que descendiera el espíritu sobre un ser humano desde el ámbito celestial. En este relato, la voz de Dios se copió como cita casi exacta de Isaías 42, del momento en el que el Siervo de Dios mítico aparecía por primera vez en la historia humana. La descripción del bautismo de Jesús no fue más que un midrash sobre “Moisés en el Mar Rojo”, ampliado hasta proporciones celestiales y vuelto a relatar refiriéndolo ahora a él. Los judíos habían sostenido tradicionalmente que Dios se hallaba en Moisés. Ahora proponían que esta presencia también se hallaba en Jesús. De este modo, basándose en su historia sagrada, encontraron las palabras que necesitaba esta gente judía del siglo I para hablar de la presencia de Dios que habían encontrado en él. El único Dios que conocían era definido como un ser externo que tenía poderes sobrenaturales, así que describieron su presencia en Jesús con el único lenguaje sobre Dios que sabían usar. Dios había descendido sobre él en la concepción espiritual, o en una efusión de espíritu celestial; Jesús era una persona de espíritu, una ventana abierta a lo sagrado, una encarnación de lo divino. Pero bajo esa descripción, había una experiencia, y es esa experiencia la que nos interesa, mientras dejamos de lado su literalidad.

Nos cuentan a continuación que el espíritu llevó a este Jesús al desierto, donde fue puesto a prueba, fue tentado. ¿Cómo respondería un hombre de espíritu a los distintos grados de compromiso? Ante la promesa de comer, de poseer magia, de tener poder ¡cuán manipulables podemos ser los seres humanos! Sin embargo, nos cuentan que Jesús pasó la prueba. Una persona de espíritu debe saber que el pan nunca llena el hambre tan profunda de Dios que existe en nuestras almas, que Dios no puede ser puesto a prueba y que no se alcanza la propia integridad a menos que solamente el Dios santo sea el adorado. A continuación nos dicen que Jesús dejó el desierto y que le sirvieron unos seres espirituales llamados ángeles (Mt 4,1-11).

De nuevo tenemos que enfrentarnos a los límites de estas palabras. Nunca existió un desierto real en el que Jesús de Nazaret fuera tentado. También eso era un midrash de la historia de Moisés, magnificado infinitamente en un pobre intento de encontrar palabras suficientemente poderosas como para poder sondear la conocida presencia de Dios en esta persona de espíritu, Jesús⁶. ¿Qué significaba para estos evangelistas la afirmación de que estaba lleno de espíritu, que era guiado por él, y probado también por él? Esa es la pregunta que debemos hacernos si queremos penetrar en el significado de Dios, entendido como realidad última presente en Jesús de Nazaret.

Luego la atención se centró en un nuevo Sinaí, y Jesús, persona de espíritu, fue presentado como nuevo Moisés, le hacen decir en un evangelio (Mt 5,1-11) ocho bienaventuranzas o bendiciones y en otro (Lc 6,20-22) cuatro. Cada una de ellas representaba un signo de que el Reino de Dios había llegado al corazón humano. “Dichosos los pobres de espíritu”, “los que lloran”, “los mansos”, “los que tienen hambre y sed de justicia”, “los misericordiosos”, “los puros de corazón” y “los perseguidos”, porque de ellos es el Reino de los Cielos, verán a Dios, recibirán misericordia, serán consolados, y hasta heredarán la tierra. Era un lenguaje extraño. Uno se pregunta cómo verían ellos con los ojos de su mente el Reino de Dios, o en qué consistiría ver a Dios. Más tarde, este Jesús, persona de espíritu, fue descrito alentando a sus seguidores a que no se preocupasen cuando fueran arrastrados ante los jueces por su causa, porque el espíritu santo o “el espíritu del Padre de ustedes” hablaría a través de ellos (Mc 13,11; Mt 10,16-20; Lc 12,11-12). Jesús fue descrito como poseedor de espíritu, lo que también estaba al alcance de sus seguidores, porque todo lo que era Jesús, podían también serlo ellos: ese era el mensaje secreto. Posteriormente, hasta se llega a sugerir que los creyentes podrán ser capaces de cosas más grandes que el mismo Jesús (Jn 14,12). Ciertamente, esto fue un adoctrinamiento embriagador para los discípulos.

⁶ Para una explicación más amplia de la relación entre los cuarenta días que Jesús pasó en el desierto y los cuarenta años que Moisés pasó en el desierto, ver mi *Liberating the Gospels* (*Liberando los evangelios*), especialmente el capítulo sobre Mateo.

En otra ocasión le hicieron decir que hasta David, que vivió mil años antes que él, se dirigió a él llamándole Señor (Mc 12,37). ¿Sugería el evangelista que alguien que era persona de espíritu también participaba de la atemporalidad? ¿Se referían a eso cuando Jesús dijo: “Les aseguro que antes que existiera Abrahán, existo yo” (Jn 8,58)?

Cuando se contó una historia sobre el poder que tenía para resucitar a alguien de entre los muertos, las palabras usadas fueron “le volvió el espíritu” (Lc 8,55). Así pues, claramente espíritu tenía algo que ver con vida. Cuando Jesús estaba agonizando, en un evangelio se le hizo decir, “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23,46), mientras que en otro se dice sencillamente que “entregó su espíritu” (Mt 27,50). En la tradición evangélica estaba sin duda presente la antigua conexión judía entre espíritu y vida. Así pues, la pregunta que nos hacemos es qué clase de vida fue la que llegó a identificarse con espíritu. El espíritu es fuente de vida, dice el evangelio de Juan citando a Jesús (Jn 7,29). A alguien que era radical, profunda y completamente vivo se le llamaba persona de espíritu. Si esa persona puede hacer que otras alcancen una calidad de vida parecida, será llamada portadora de Dios.

Jesús también fue descrito como alguien que “se alegraba en el espíritu” (Lc 10,21), alguien que decía: “el Padre celestial dará el Espíritu Santo a aquellos que lo pidan” (Lc 11,13) y que si Dios era espíritu, los que le adoraban debían adorarlo “en espíritu y en verdad” (Jn 4,24).

Para terminar, Jesús prometió que enviaría el espíritu a sus discípulos y que ese espíritu les enseñaría todas las cosas (Jn 14,26) y les guiaría hasta la verdad. Cuando el evangelio de Juan contó la resurrección, presentó un retrato del Jesús resucitado que “sopló sobre ellos”, capacitándoles para recibir el Espíritu Santo (Jn 20,22), conectando de nuevo el aliento con el espíritu y la vida.

Lo que Dios había hecho por Adán para empezar la creación, ahora se decía que Jesús lo había hecho por sus discípulos para comenzar la nueva creación. Lo que el viento de Dios había hecho a los huesos muertos y secos del pueblo judío en el libro de Ezequiel, Lucas sugirió en la narración de Pentecostés (Hech 2) que Jesús lo hizo, en favor de sus discípulos, que estaban sin vida y sin espe-

ranza. Un viento impetuoso y poderoso les alcanzó y volvieron a la vida. El último y definitivo don de Jesús al mundo fue el regalo de un espíritu que daba vida.

Anteriormente sugeríamos que los relatos del nacimiento milagroso de Jesús eran narraciones de entrada, o sea, medios que usaron los evangelistas para sacar del cielo al Dios teísta y hacerlo entrar en la tierra para que la experiencia de Dios en Jesús tuviera sentido. Ahora tenemos que mirar de nuevo los relatos sobre el final de la vida de Jesús, pero no en lo que respecta a su retorno a los cielos, que ya hemos examinado, sino concretamente a las narraciones que han venido a ser llamadas el relato pascual.

Leyendo los relatos de la resurrección, notamos primero la intensificación de lo milagroso de mil modos distintos. Resurrección equivalía a que la tumba estaba vacía, que una piedra gigantesca había sido apartada de la entrada de la tumba, que ángeles mensajeros, que en el pasado habían anunciado su nacimiento, bajaban ahora de los cielos para proclamar que había resucitado de entre los muertos (ver Mc 16,1-8; Mt 28; Lc 24; Jn 20). En una ocasión parece que Jesús se apareció a los discípulos bajando de las nubes del cielo (Mt 28,16-20). El propósito de esta teofanía consistía en enviar a los discípulos a todo el mundo para enseñar y bautizar. Este Jesús dijo que el espíritu debía formar parte de la fórmula bautismal. Más adelante, fue descrito como capaz de aparecer y desaparecer a voluntad (Lc 24,13-35), invitando a sus discípulos a tocar su cuerpo para que comprobaran que no era un fantasma (Lc 24,39), o como capaz de entrar en una habitación de arriba atrancada con un cerrojo sin abrir la puerta (Jn 20,19 y ss), o animando a Tomás a que examinara sus heridas con las manos (Jn 20,27) y, finalmente, subiendo al cielo (Hch 1,1-11) de un universo de tres pisos. Estos detalles físicos que acompañaron a Jesús durante su despedida de este mundo fueron realizándose a medida que pasaban los años. Era otra forma de decir que Dios y Jesús habían alcanzado una unidad que transcendía su vida terrenal.

Lo que estos autores intentaban decir, dentro de sus limitaciones, era que en la vida concreta de Jesús, persona de espíritu, veían no sólo a Dios sino también la imagen de lo que cada uno de nosotros podía ser en nuestra condición de espíritu realizado.

Sugerían que Jesús era la imagen del destino disponible para todos los llamados a ser recipientes del Espíritu Santo. Daban a entender que Jesús, persona de espíritu, podía ser descubierto una y otra vez en cada uno de nosotros si nos abrimos cada día a nuevas alturas humanas. Eran afirmaciones asombrosas. Cuando esta vida increíble llegó a un final violento y prematuro, creyeron que estas cualidades de Dios, que habían experimentado en Jesús, habían pasado a sus seguidores, los cuales se hicieron conscientes de que la presencia del espíritu que habían conocido en Jesús era ahora una realidad que también se manifestaba en ellos. Como receptores del espíritu de Jesús, estaban vivos de un modo nuevo: la misma calidad de vida que creían haber encontrado en Jesús y, de esa forma, con el poder de esa nueva vida, gritaron, “¡Jesús vive!”.

Con el tiempo, la gente, inclinada a la literalidad, transformaría esa proclamación en historias sobre su resucitación física. Éste fue y continúa siendo uno de los problemas inevitables al tratar de hablar de Dios y del espíritu con palabras humanas limitadas. Con la fuerza de esta experiencia, llena de espíritu, estos discípulos también llegaron a creer que la muerte no podía definir a este Jesús, ni podía ponerle límites. Con el tiempo esta creencia fue también narrada como la historia de una tumba en sentido literal que no podía mantener físicamente su cuerpo muerto. Siguieron pasando los años y las historias se contaban y se volvía a contar, y así obviamente fueron creciendo.

Se les añadieron ángeles descendiendo del cielo para hacer rodar la piedra que cerraba la tumba. Luego se dijo que un terremoto había sacudido al mundo para señalar el momento exacto en el que los discípulos reconocieron que el espíritu que había estado en Jesús era ahora la esencia de sus vidas. Ellos comprendieron que, de la sepultura, con una libertad ilimitada, rompiendo todas las barreras que atan la vida humana, salió la persona de espíritu para derramar el Espíritu Santo de Dios sobre cada uno de ellos.

Hoy en día, bajo las imágenes teístas prevalentes de Dios, vemos una presencia divina llamada espíritu dentro de nosotros y, de modo más destacado, en Jesús de Nazaret. Notamos nuestros espíritus tocados por el suyo, nuestras vidas mejoradas por la suya, nuestro ser llamados por su ser a un nivel nuevo. Con el vocabulario limitado sobre Dios del mundo judío del siglo I, afirmaron

que en Jesús de Nazaret había tenido lugar una presencia de Dios, conectada de algún modo con el espíritu.

Así pues, empiezo con esta percepción. Reafirmo que Jesús es una persona de espíritu, una presencia de Dios, y esta afirmación es mi punto de partida hacia su significado. Más allá de las fronteras del teísmo, que nos han limitado durante tanto tiempo, descubrimos una revelación asombrosa de Dios en el mismo centro de la vida humana, y Jesús, persona de espíritu, está en el corazón de esa revelación. Quizás por eso le hemos visto como un mensajero de Dios; quizás por eso usamos el lenguaje de la encarnación.

Con esta idea no teísta apuntando hacia Jesús como persona de espíritu, estamos ahora preparados para entrar de nuevo en las narraciones de los evangelios y deambular dentro de ellas, dejando a un lado su literalidad. No estamos buscando descripciones externas, signos de un Dios que ha descendido, sino, por el contrario, estamos buscando una humanidad a través de la cual el significado de Dios, que existe en medio de la vida, pueda ser revelado. Promete ser un viaje apasionante.

¿Qué piensas de Cristo?

Donde lo humano entra en lo divino

¿QUÉ PIENSAS TÚ DE CRISTO? ¿Quién es Cristo para ti o para mí? Esa vida del siglo I ¿tiene todavía alguna relevancia para los que vivimos hoy? ¿En qué sentido, si es que hay alguno, lo podemos llamar “salvador”? ¿Es él un ejemplo que nosotros querríamos imitar? ¿Hay algo más profundo en él que se nos escapa?

¿Podemos, realmente, hacer lo que he propuesto? ¿Podemos borrar de Cristo el marco de referencia que es el teísmo del pasado, que lo retrataba, o bien como una deidad celestial que, de alguna forma, vino a la tierra como una especie de visitante divino, o bien como un ser humano que poseía de algún modo el poder de un Dios sobrenatural? ¿Podemos hablar de él, todavía, en algún sentido como el “hijo único del Padre celestial”? Si todas éstas no son opciones para nuestro mundo actual, ¿queda algo que podamos recomendar de este Jesús –aparte de sus enseñanzas– a nuestro mundo posmoderno? ¿Cómo podemos hablar hoy sobre el sentido que puede tener su cruz, sin ver su muerte como una especie de sacrificio? ¿Podemos encontrar algo más que una tragedia en el símbolo de la cruz? ¿Esa cruz, implica algún sentido salvífico? Y si es así, ¿cuál es ese sentido? Seguramente, ha de haber algún modo para que un creyente en el exilio pueda responder satisfactoriamente a estas preguntas significativas.

Si no lo hay, entonces quizás deberíamos de resignarnos ante lo inevitable y admitir no sólo que estamos en un periodo de exilio,

sino más bien que hemos entrado en los últimos estertores de ese venerado sistema religioso que una vez llamamos cristianismo.

A pesar de que definiendo lo contrario, seguramente mis críticos insinuarán que lo que he estado haciendo en mi carrera y en este libro no es, ni más ni menos, que intentar crear una nueva religión –y además una religión humanista–. Si así es, sugerirán que debo de ser valiente y admitir que el cristianismo, como muchos otros sistemas religiosos, sencillamente se ha difuminado y que yo debería renunciar a la vida de la Iglesia. ¿Por qué –se preguntan– yo o cualquier otro se dedicaría a este complicado proceso de refundir, repensar, reinterpretar y revisar todo? Son preocupaciones válidas.

Entro en este proceso porque no puedo ni ignorar a este Cristo, ni vivir confortablemente con la forma en la que, tradicionalmente, se le ha interpretado. No soy capaz de concluir que el camino tradicional de interpretar a Jesús ha agotado todas las posibilidades. Sin gran dificultad puedo dejar de lado esas interpretaciones, pero no puedo dejar de lado la experiencia de Cristo, la que creó la necesidad de esas interpretaciones teístas del pasado. Todavía me parece irresistible el poder de Cristo.

Me conmueven las generaciones de creyentes cuyas vidas han sido enriquecidas, y hasta transformadas, por este Jesús. Mi propia experiencia es que, una y otra vez, mi relación con Jesús me ha empujado a vencer y a saltar una barrera tras otra. Por eso no dejaré que se vaya hasta que haya explorado el sentido de su vida con una nueva intensidad. No renunciaré a esta misión hasta que haya alcanzado un nivel de la verdad que esté más allá de la defensa amenazante del sistema teológico establecido. Voy a aceptar abiertamente cualquier posibilidad que pueda explicar a este Jesús más adecuadamente. Quizás fue sólo un zelote incomprendido, una víctima desafortunada, o un loco alucinado, pero no lo creo. Algo me atrae hacia él una y otra vez. También puede haber sido una presencia de Dios, hasta una presencia continua de Dios... Ay si pudiera encontrar la forma de comunicar esto en un lenguaje libre de los patrones teístas del pasado.

El único camino que soy capaz de seguir en esta investigación es el de examinar la humanidad de Jesús, la presencia que hay debajo de la explicación teísta. ¿Qué se escondía en el ser de

este hombre, incluso en su muerte, que causó que fuera interpretado por sus contemporáneos judíos como el cordero pascual de la Pascua judía, que, de algún modo, rompió el poder de la muerte? ¿Por qué sus primeros seguidores judíos lo vieron como el cordero del sacrificio de Yom Kippur, que venció la separación entre Dios y la vida humana, o como el chivo expiatorio del antiguo Israel que se convirtió en el portador de los pecados y que, con ello, borró los del pueblo? ¿Qué ocurrió en la crucifixión de este Jesús que les hizo hablar de él como la víctima inocente o el siervo sufriente, tomando la imagen creada en los escritos de un profeta desconocido del siglo VI a.C. que hoy llamamos 2º Isaías (Is 40-55)? ¿Qué ocurrió después de la crucifixión que hizo que estos mismos judíos creyeran que Dios lo había elevado a su propia divinidad y que, desde entonces, sería identificado con la imagen del Hijo del Hombre de los textos de Daniel (Dn 7, 13-14), Hijo del Hombre que un día vendría de nuevo desde las nubes del cielo como el último agente del juicio de Dios? ¿Qué hubo en la totalidad de su vida que provocó que el autor del evangelio de Juan le vinculara a un logos –o Palabra de Dios– preexistente, o a una efusión divina, por así decirlo? Esa imagen del logos provino de los escritos de un filósofo judío del primer siglo, llamado Filón, así como de los autores más antiguos del libro judío de los Proverbios (Prov 3,19-20; 8,22-31), que hablaron de “la sabiduría” de una manera muy parecida.

¿Se aplicaron todas estas imágenes a Cristo sencillamente por casualidad? ¿Estos primeros creyentes solamente crearon la historia de Cristo para cumplir sus propias expectativas bíblicas? ¿Fue ahí el deseo la causa de una invención, o había en su vida algo tan real, tan revelador, tan inolvidable y tan trascendente que estas imágenes se volvieron no sólo apropiadas sino inevitables? ¿Por qué fue inevitable que los que adoraban al Dios Santo insistieran en que habían encontrado a Dios en él? Cuando las estructuras teológicas de la antigüedad, que lo rodeaban fuertemente, se colapsan, como creo que está pasando en esta generación, estas preguntas nos obligan a buscar entre las ruinas el sentido de Jesús. Seguiremos buscando ese momento de revelación que la gente experimentó en él, ese instante de asombro que los condujo a su lenguaje de Dios, y por esa substancia sobre la cual, más tarde, se levantó toda una superestructura teológica teísta de doctrina, dogma y credos.

Aun cuando hayamos logrado la tarea de discernir lo que encontraron en él, tendremos que enfrentar una pregunta igualmente perturbadora: ¿su experiencia y la nuestra han sido reales, o todos hemos sido engañados por nuestro deseo primigenio de descubrir que en este mundo tan vasto y tan impersonal no estamos solos? Así que ahora nos sumergimos en la historia de Jesús.

Por último sólo tenemos dos lugares en donde encontrar a la persona de Jesús. El primero es en los evangelios mismos. ¿Podemos discernir algunas cosas sobre su humanidad, bajo el marco sobrenatural de referencia que los autores de los evangelios le aplicaron? El segundo es examinar el impacto de su vida en la historia. Quizás, es más difícil separar la persona de Jesús de esas interpretaciones de su vida, que obligó a varias respuestas a través de la historia. Pero tenemos que intentarlo. ¿Podemos discernir cómo ocurrió que esta vida haya llamado, invitado y hasta a obligado a la iniciativa humana, o a algunas personas dentro de ella, a alcanzar nuevos niveles del ser?

Todo el material de Juan en el Nuevo Testamento sugirió que “amor” era sencillamente otra palabra para “Dios” (1 Jn 4,8). ¿Fue Jesús quien elevó ese nombre a un nuevo nivel de significado? Desde luego Jesús fue retratado, a través de la historia del evangelio, como capaz de ir más allá de los límites que tan frecuentemente se han puesto al significado del amor. Así que primero trataremos de entender cómo, en la presencia de este Jesús, los autores de los evangelios empezaron a notar que las barreras que separaban a las personas parecían desaparecer.

En el mundo en el que vivía Jesús, un abismo de prejuicio estereotípico separaba a los judíos de los samaritanos. No comían juntos, no adoraban a Dios juntos, no se casaban entre ellos, ni compartían el mismo espacio físico si se podía evitar. Sin embargo, los evangelios dicen que Jesús les enseñó que el samaritano era digno de ser curado (Lc 17,11-19) y que un samaritano que actuaba según las reglas de la ley, con misericordia, era un hijo de Abraham más auténtico que cualquier sacerdote o levita judío (Lc 10,29-37). Eran declaraciones radicales incluyentes que rompían barreras, y que ampliaban dramáticamente y de forma muy novedosa el significado del amor.

Además de la barrera que dividía al judío del samaritano, existía la separación entre judíos y gentiles, que también tenía la fuerza de una historia larga y dolorosa. Esta separación fue parte de la técnica de sobrevivencia judía a través de los siglos. Evitaba cualquier mezcla entre grupos. Al servicio de esta mentalidad de sobrevivencia, los gentiles fueron incluso declarados impuros por los judíos. Se les conocía como los no circuncidados, como los que no estaban obligados a seguir las leyes de la dieta kosher, los que ignoraban las exigencias de la Torá. Asociarse con gentiles, por lo tanto, corrompía al judío y lo hacía, a él o a ella, impuros y, por lo tanto, igualmente inaceptables para la comunidad judía, y supuestamente también para el Dios judío. Tenemos que aclarar que los gentiles eran igualmente negativos en su descripción de los judíos.

Sin embargo, en el evangelio de Marcos, se describe a Jesús pasando al lado de los gentiles en el lago para repetir la alimentación a la multitud en el relato campestre. Esta vez, cuenta que siete panes fueron suficientes para cuatro mil personas (Mc 8,1-10).¹

También contaron que se acercó a la mujer siro-fenicia –otra gentil– y curó a su hija (Mc 7,24-30). Los evangelios cuentan cómo Jesús curó al esclavo de un centurión romano y hasta alabó su fe por ser más grande que toda la que había encontrado en Israel (Mt 8,5-10); Lc 7,1-10). El evangelio de Marcos termina la narración de la crucifixión con un soldado gentil de pie ante la cruz, y que se convirtió en el primero que entendió el sentido de su muerte. “Verdaderamente este hombre era el Hijo de Dios”, exclamó el centurión (Mc 15,39).

Mateo, quizás el más judío de los evangelios, envolvió su relato sobre Jesús en una interpretación en la que sugiere que, en el nacimiento de Jesús, algunos gentiles, conocidos como sabios o magos, habían venido a traer regalos a este mesías judío. Estos magos, según Mateo, fueron guiados por una estrella, un signo celestial visible para el mundo entero. De este modo se daba a entender que los gentiles eran atraídos por la luz de Cristo (Mt 1,2).

¹ El relato de la multiplicación de los panes para alimentar a cuatro mil personas también se cuenta en Mateo, pero es omitido/no aparece en las narraciones de Lucas y Juan. Algunos especialistas del Nuevo Testamento sugieren que Marcos duplicó la historia para que una especie de celebración eucarística pudiera ofrecerse a los gentiles, igual que a los judíos –yo sugiero que puede ser una teoría un tanto especulativa–.

Tras la muerte de Jesús, Mateo completó esta tesis haciendo que el Cristo resucitado encargara a sus discípulos que fueran por todo el mundo, es decir, mucho más allá de las fronteras que, en aquel entonces, separaban a los judíos de los gentiles (Mt 28,16-20).

En la segunda genealogía de Jesús que aparece en el Nuevo Testamento (Lc 3)², Lucas dice que era un descendiente de Adán como todos los seres humanos. Por lo tanto, que pertenecía a todos los pueblos, incluidos los gentiles. Así, en este Jesús, ninguna barrera puede separar a un hijo de Dios de otro. Lucas puntualiza este punto todavía con más fuerza cuando cuenta la historia de Pentecostés (Hch 2), en la cual el Espíritu Santo bajó sobre los representantes de todas las naciones de la tierra, “partos, medos, elamitas, y habitantes de Mesopotamia”. En esa misma narrativa, se dijo que el Espíritu quitó las barreras del idioma, que contribuían a una gran división entre la familia humana. En la presencia del Espíritu, la comunidad humana tenía que ser universal. Era una tesis asombrosa para la Judea del primer siglo. Había algo en Jesús que impulsaba a sus seguidores, desde Jerusalén hasta los más lejanos rincones del mundo.

Jesús también vivía en un mundo donde se levantaban barreras culturales que definían a las mujeres como subhumanas y a los niños como no merecedores de la preocupación de Dios. Sin embargo, se dijo que Jesús habló con la mujer del pozo, contestó sus preguntas, entró en diálogo con ella, retó sus prejuicios y hasta la invitó a adorar a Dios “en espíritu y en verdad” (Jn 4,7-30). También lo describieron recibiendo a un grupo de mujeres como discípulas, dirigidas por Magdalena, quién cuidaba del grupo de discípulos con sus propios recursos (Lc 8,3). Cuando la Iglesia nació, las mujeres estaban presentes en el cuarto de arriba para ser contadas dentro de los receptores originales del Espíritu (Hch 1,14). Hasta Pablo, explicando algo sobre Jesús, declaró que en Cristo “ya no hay hombre ni mujer” (Gal 3,28). Esta gran revolución cultural fue identificada con Jesús, y es tan poderosa que algunas personas religiosas, aún hoy en día, tratan de reprimirla.

² La primera genealogía aparece en Mateo 1,2-16. Las dos genealogías son bastante diferentes, en un buen número de puntos. Véase mi análisis de estas diferencias en *Born of a Woman* (Nacido de mujer).

Cuando sus discípulos prohibían a los niños acercarse a Jesús, él les reprendió y les dijo que los niños debían acercarse a él, porque “a ellos les corresponde el reino de Dios” (Mc 10,13-14). Es más, llegó al punto de decir que el que no recibiera el reino como los niños, no podría entrar en él (Mc 10,15).

En la época de Jesús también había barreras religiosas que servían para segregar. Algunas personas eran declaradas religiosamente impuras y, por lo tanto, indignas del contacto humano. La menstruación era una fuente de impureza según la Torá (Lev 12,2; 18,19). Pero si ciclo menstrual, que se termina en pocos días, producía que la mujer, durante ese breve período de tiempo, fuera intocable, ¿cuánto más repulsiva sería una mujer que tuviera una menstruación crónica? Sin embargo, el evangelio relata que Jesús respondió al ultrajante (según ellos pensaban) toque de esa persona, con aceptación, amor y curación (Mc 5,24-34). También vemos que realmente tocó la piel podrida e impura del leproso y lo regresó de nuevo a la comunidad humana (Mc 1,40,41). Aún las impurezas religiosas parecían desaparecer frente a él.

Además, en un mundo que veía la enfermedad mental como posesión demoníaca, Jesús se enfrentó con un hombre trastornado al que no se le podía contener con cuerdas y cadenas, y que vivía alejado entre las tumbas de los muertos. Jesús también llamó este ser humano a que regresara a la plenitud (Mc 5,1-13).

Debajo de las aclamaciones de divinidad hechas a este Jesús, había una persona que vivía un mensaje que anunciaba que no había ninguna situación definida por la religión, la tribu, la cultura, el culto, el rito, o la enfermedad, que pudiera separar a ninguna persona del amor de Dios. Si el amor es parte de lo que Dios es o quién es, seguramente se puede decir que Jesús vivía el significado de Dios. Según los Evangelios, vivía con una intensidad consistente. Era como si su fuente de amor estuviera más allá de cualquier límite humano. Era inagotable. Era una fuente de vida. En definitiva, sentirlo cerca era sentir profundamente cerca eso que llamamos Dios... de forma que supusieron que el amor presente en la vida de este Jesús era el resultado de una deidad externa que de alguna manera había entrado en él.

Cuando la historia de su vida se relataba al principio de la tradición evangélica, otro aspecto de su humanidad también sirvió

para capturar la atención de la gente. Poseía una capacidad sobrenatural para estar presente, totalmente presente, para otra persona. La gente que entraba a su vida experimentaba lo que Paul Tillich describió muchos años después como “el eterno presente”³. Era como si el tiempo se hubiera detenido dentro de la total atención de este Jesús. Era capaz de darse a los otros en un grado asombroso. Esto se puede ver en su conversación con el joven rico (Mc 10,17-22; Mt 19, 16-22; Lc 18, 18-23) y con la mujer descubierta en adulterio (Jn 8,11)⁴. También está presente en el relato de su conversación con Poncio Pilatos después de su detención (Mc 15,1-5; Mt 27,15-26; Lc 23,1-25), con los soldados cuando lo torturaron (Mc 15,16-20; Lc 23,32-38) y también con el ladrón arrepentido en la cruz (Lc 23,39-43)). Uno tiene que poseerse a sí mismo muy poderosamente para poderse dar a otro de esa forma tan profunda y total. Ese era otro aspecto de su humanidad que no pasó desapercibido. Fue una parte significativa de quién era Jesús, y por eso tenía que ser interpretado. En estas interpretaciones, la gente sugería que quizás esta calidad de su vida revelaba que, de alguna forma, poseía la profundidad infinita de la vida de Dios.

Su humanidad fue también presentada capaz de manifestar esa cualidad esencial, pero rara, de la verdadera libertad, la libertad de ser uno mismo bajo cualquier tipo de circunstancia. Otra de las expresiones extáticas de Pablo capturaron este aspecto de la vida de Jesús, cuando el apóstol escribió: “Para la libertad, nos liberó Cristo” (Gal 5,1). Esta descripción de la libertad fue hecha de una manera especial y única en la narración de los últimos días de la vida de Jesús. Los Evangelios sugieren que cuando Jesús llegó a Jerusalén en el tiempo de Pascua, fue recibido como un rey que venía en el nombre del Señor, y la gente ponía sus vestiduras en su camino (Mc 11,1-10; Mt 21,1-9; Lc 19,29-38) y agitaban ramas de palma para anunciar su llegada. En esta narración podemos ver el extraordinario regalo de la libertad. Hubiera sido algo tan fácil para Jesús –y

³ *Eternal Now*, Eterno presente, es el título del libro de Tillich en su *Trilogía de sermones*, véase la bibliografía.

⁴ Éste es un texto discutido y puede muy bien no ser original. De hecho, no está presente en los textos más antiguos de Juan. Parece haber sido un relato flotante. En algunos manuscritos antiguos aparece en Juan después de 7,36, o tras 21,25. En otros va a continuación del texto de Lucas 21,38.

tan humano— dejar que esas aclamaciones colmaran las necesidades de su ego, y corregir su camino, o dejarse afectar en su humanidad profunda... Las ovaciones y los elogios de los seres humanos, son una droga muy seductora que —sabemos— causa adicción a algunas grandes personas. Pero en la narración del Evangelio, Jesús acepta esta bienvenida y no se aleja de su propósito, ni para un lado, ni para el otro. Éste es el retrato de alguien que sabe quién es. Poseía la libertad de su propio ser. No necesitaba incorporar el elogio de la gente para su autodefinición.

Esta libertad también se reveló en la narración del evangelio, desde una perspectiva diferente, una semana después. Ahora las alabanzas se habían callado, y Jesús afrontaba una hostilidad abierta. Primero, fue sometido a juicio por la forma en que había vivido. Luego fue un hombre condenado, sin la posibilidad de pedir protección frente a la crueldad y el abuso. Y, finalmente, se vio muriendo estirado sobre una cruz, de la cual no tenía escapatoria.

Cuando la vida está amenazada, cuando nos arrancan la vida violentamente, cuando somos víctimas de la agresión del otro, cuando el abuso verbal, y la muchedumbre se amontona sobre nosotros, la tendencia humana que prevalece es resistir, defenderse, atacar, maldecir, implorar, gemir o llorar. La auto conservación —ya lo hemos dicho— se localiza en el nivel psíquico más profundo del ser humano. Pero, una vez más, Jesús, en los evangelios se mostró como un asombroso hombre libre. Era libre para perdonar, libre para soportar, libre para ser, y libre frente a la muerte. Su ser no fue distorsionado por sus circunstancias externas. Fue y es un retrato asombroso. No importa si estas descripciones son literalmente ciertas. El hecho es que narran las impresiones que tenía la gente de esta persona, y cuando los evangelios las escriben, constituyen una imagen clavada, inolvidable y rara de la profundidad de la humanidad de este Jesús. Había sin duda un enorme poder en su vida.

Finalmente, vean el retrato que pintan los evangelios de su relación con los discípulos. Un texto dice que los escogió entre un gran número de personas después de pasar toda la noche en oración y meditación (Lc 6,12-16). Invirtió gran parte de su vida en este grupo de doce. Los evangelios lo describen alejándose de las masas para concentrarse en su grupo de discípulos. Cuando no

captaban el significado de una parábola, los instruía en privado (Mc 4,10-20; Lc 8,9-15; Mt 13,10-23). Cuando no entendían de qué trataba su vida, trató de iluminarles, sin regañarles por su ignorancia (Hch 1,7-8; Jn 20,27; Jn 6,68) ⁵. Cuando estos discípulos le fallaban –cosa que pasaba constantemente– no paraba de acercarse a ellos con amor. Los evangelios retrataron la historia de su vida como si su propósito fuera proclamar que nada de lo que uno pueda hacer o nada de lo que uno pueda ser, puede separar a una persona del amor de Dios. Cuando estos discípulos lo abandonaron, él amó a los que lo abandonaron. Cuando uno de ellos lo negó, y otro lo traicionó, él los amó. Cuando sus enemigos abusaron de él, él amó a sus verdugos. Cuando lo mataron, él amó a sus asesinos. ¿Qué más puede uno hacer para vivir el sentido del Dios que es amor?

Mientras moría, el retrato que ha quedado pintado en los evangelios es el de la autodonación. Fue un condenado a muerte, pero en los relatos él dio su vida, aunque los otros se la quitaron. Perdonó a los soldados (Lc 23,34). Confortó a las hijas de Jerusalén que estaban llorando por él (Lc 23,28). Dio seguridad al ladrón arrepentido (Lc 23,43) y también se preocupó por el dolor de su madre (Jn 19,26,27). Una vez más, no importa si el relato es literalmente cierto ni si lo son todas sus referencias. Cuando la comunidad de fe escribió estos relatos sobre la vida de este Jesús, ésas eran las cualidades humanas que ellos descubrieron, y que están bajo de la interpretación teísta del significado de Jesús de Nazaret. Aquí había un ser humano total, que vivió plenamente, que vivió generosamente y que tuvo el valor de ser él mismo bajo cualquier tipo de circunstancia. Por lo tanto, era un retrato humano del significado de Dios, entendido como la fuente de la vida, la fuente del amor y el fundamento del ser.

Después de desbaratar el marco teísta sobrenatural con el cual se entendió la vida a través de los siglos, nos queda todavía un retrato humano asombroso, sin lugar a dudas, con una humanidad que escapa de los límites humanos.

⁵ Supongo que se podría decir que sus palabras a Pedro, «Apártate de mí, Satanás», fueron de regaño. Pero en el evangelio han sido presentadas como una reprimenda para ayudar a Pedro a crecer. La conducta posterior de Pedro no revela un discípulo acobardado o disminuido (Mc 8,33-34).

Cuando uno examina la forma en la que el sentido de su vida ha influenciado a los seres humanos a través de la historia, uno encuentra que la fuerza de este Jesús sigue empujando a la comunidad que lleva su nombre a un viaje más allá de los límites humanos. La Iglesia de Jesucristo se ha movido constantemente más allá de los prejuicios, en su esfuerzo por ser una comunidad universal. Los gentiles también fueron bien recibidos en la Iglesia. La esclavitud finalmente terminó. La segregación y el apartheid han salido malparados. Las mujeres lograron una posición y un poder eclesiástico. Los enfermos mentales fueron comprendidos y tratados como personas enfermas, no como locos. Las personas, cuya depresión los lleva al suicidio, finalmente fueron enterrados dentro de las iglesias. Los divorciados ya no fueron rechazados, sino que se les ofreció una segunda oportunidad para casarse y ser felices. Por fin entendimos a los zurdos y los aceptamos como son, en lugar de forzarlos a un cambio poco natural que los obligaba a actuar de forma contraria a la organización de su cerebro. Finalmente, los homosexuales han sido recibidos en la Iglesia de Cristo sin barreras tales como la necesidad de ser “curados”, o la condición del celibato impuesto sobre ellos como precio para ser admitidos. También se quitaron límites al lugar que puedan ocupar en la vida de la Iglesia las personas que son, abiertamente y honradamente, homosexuales, si se atreven a vivir y a amarse como pareja. Por supuesto, a través de la historia del cristianismo ha habido tiempos difíciles, tiempo de rechazo, contratiempos, capítulos oscuros... pero finalmente el poder de Cristo en la comunidad de creyentes ha prevalecido y las puertas de la Iglesia se han abierto para aquellos que, anteriormente, las tenían cerradas. Esa es la misma característica que los evangelios encontraron en el Jesús de Nazaret humano, y que sigue irrumpiendo en la Iglesia de generación en generación.

Cuando examinamos estos datos, tenemos que hacer otra pregunta que en el mundo teísta del pasado, nunca hubiera podido surgir. Estas cualidades que llamamos humanas y divinas, ¿son mutuamente excluyentes? ¿O penetran unas en otras? Lo divino, ¿es sencillamente la profundidad de lo humano? ¿O quizás, estas dos perspectivas son los dos lados de una misma moneda? Ésta es una nueva frontera teológica, y es digna de que le demos seguimiento.

Algunos pensadores religiosos han sugerido que todos estos intentos modernos de replantear lo sagrado, en definitiva no son otra cosa que el colapso de la trascendente alteridad de Dios, a favor de una inmanencia superficial de Dios. Esta inmanencia es superficial porque es el único aspecto de Dios –supuestamente– que los seres humanos podemos abarcar. Sin embargo, no es así como yo entiendo la trascendencia ni la inmanencia.

La trascendencia, como usan la palabra los pensadores conservadores, es, en mi opinión, sólo un aspecto del pensamiento teísta del pasado, que ha perdido su significado primario. No creo, por ejemplo, que la trascendencia se agote en el concepto del Dios externo a este mundo que opera desde su mundo con una ventaja sobrenatural. Más bien veo la trascendencia como una dimensión adicional a lo sagrado. La inmanencia de Dios se puede identificar con cualidades humanas como la presencia del amor, la calidad de vida, y la afirmación del ser. Uno toca a Dios primero en esas experiencias humanas. Pero cuando cruzamos las barreras de las limitaciones de nuestra humanidad hacia lo infinito de la fuente del ser, entonces la trascendencia se vuelve la palabra que simboliza la infinita profundidad de la vida que, entonces, se vuelve accesible. La inmanencia es el punto de contacto entre lo humano y lo divino. La trascendencia significa la inagotable profundidad de lo divino, cuando la contactamos. La vida humana es capaz de entrar en el infinito de Dios porque el infinito de Dios se puede encontrar en el corazón de cada ser humano. Ambos son indistinguibles. Humanidad y divinidad fluyen juntas. Es lo que trató de decir Tillich cuando llamó a Dios “el infinito e inagotable fundamento o base del ser”. También es, creo, lo que el escritor joaneu trataba de decir cuando afirmó que “Dios es amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (1Jn 4,16). Eso es lo que los místicos, desde el Maestro Eckhart hasta John A.T. Robinson⁶, han tratado de decirnos cuando han sugerido que Jesús no es diferente de nosotros en su naturaleza; es diferente sólo en grado, en el

⁶ No pocos se sorprenderán de ver citado a John A.T. Robinson como un místico. Fue esa sin embargo mi primera impresión de él, tanto en nuestro contacto personal como a través de sus libros. Luchó –como yo– con las palabras, porque las palabras son inadecuadas para captar la calidad infinita de su experiencia de plenitud de Dios.

grado en el que la relación de su consciencia con Dios llegó en él a plenitud. Él era, en palabras de Robinson, tanto “un hombre para los demás” como “el rostro humano de Dios”⁷.

Así que, recordando nuestro anterior intento de hablar de Dios en categorías no personales, sino como el Fundamento del Ser, la Fuente de la Vida y la Fuente del Amor, ahora queremos hablar también de Jesús en estas categorías.

En el ser de Jesús vemos una revelación del Fundamento del Ser. En su vida vemos la revelación de la Fuente de la Vida. En su amor vemos la revelación de la Fuente del Amor. Éstos eran los aspectos de su presencia humana que hicieron que su vida fuera tan asombrosa e irresistible y que llevaba a la gente a hablar de él con palabras e imágenes teístas de la antigüedad. Por eso fue proclamado “el Hijo de Dios”, el encarnado, y hasta la segunda persona de la Santa Trinidad. Ésa era la única forma en la que los judeo-cristianos del primer siglo que escribieron la Biblia, y más tarde, los cristianos del cuarto y quinto siglo que escribieron el Credo, lograron expresar sus experiencias, a partir del marco de referencia que tenían y los presupuestos de su cosmovisión.

Sí, Dios es real, intensamente real para mí, pero Dios no es un ser externo, sobrenatural o teísta, al que trato de llegar. Dios, más bien, es una presencia descubierta en la profundidad de mi vida, en la capacidad de vivir, en la capacidad de amar, y en el coraje de ser. Jesús, el vivo, el amoroso, el que tuvo el valor de ser él mismo bajo cualquier circunstancia, fue y es la vida donde se puede ver a Dios en forma humana, bajo los límites de nuestra finitud. Si la trascendencia puede ser traducida como profundidad infinita, si la inmanencia puede ser vista como el punto de acceso a esta profundidad, y si la figura de Cristo puede ser interpretada como la vida en la que la trascendencia y la inmanencia se encuentran, entonces tenemos una nueva forma de entender el significado de la Trinidad. La cruz de Jesús reveló que uno puede entregar totalmente su vida sólo si la posee, o si uno está en contacto con ella, o quizás si uno es fuente de vida. El camino a la cruz se vuelve el camino de la constante vulnerabilidad. El ser de Jesús, la total humanidad de

⁷ “Hombre para los demás” está tomado de Sincero para con Dios (*Honest to God*); «el rostro humano de Dios» está tomado de mi libro de igual título.

Jesús, es lo que finalmente reveló el sentido de Dios. Es el ser en cada uno de nosotros, nuestra completa humanidad, lo que al final nos conecta con el significado de Dios.

Así que ser un discípulo de este Jesús no me exige asumir afirmaciones literales del credo en forma de proposiciones sobre la realidad del dios teísta que supuestamente invadió nuestro mundo y vivió entre nosotros durante un tiempo en la persona de Jesús. Sólo me exige dejarme capacitar por él para imitar la presencia de Dios en él, viviendo totalmente, amando generosamente y teniendo el valor de ser aquello para lo que Dios me creó. No significa que me tengo que separar de la vida para hacer contacto con lo sagrado, porque lo sagrado está en mí. No significa que tendré contacto con Dios sólo si llego al punto de dar mi vida, mi amor y mi ser a los otros. Uno no puede ser un adorador del Dios que estoy empezando a entender sin ser, simultáneamente un agente de vida para otros. Este camino a Dios también me abre a la verdad de la sabiduría antigua, que sugiere que es dando, como se recibe, es perdonando como somos perdonados, y es amando como somos amados, y, finalmente, es muriendo como encontramos la vida plena⁸.

Yo no puedo servir a este Dios no-teísta o su revelación en Cristo, a menos que busque construir un mundo en el que se hayan eliminado todas las barreras que impiden la plenitud de los seres humanos. Es por eso que, para mí, ningún prejuicio puede sobrevivir dentro de la entidad que se ha autonombrado como “el cuerpo de Cristo”. Porque cada prejuicio, independientemente de si se basa en la raza, la etnicidad, el género, la orientación sexual, el culto, o la pureza ritual, no es nada más que una daga lanzada al corazón del Evangelio que surge de la vida de Jesús.

¿Es éste un Cristo divino? Esta descripción del significado de Jesús, ¿es suficiente como para una establecer continuidad con la tradición histórica del cristianismo? Yo creo que sí, pero eso, finalmente, no lo decido yo. De hecho puede que no sea tan importante. Pero para mí es, en este momento de mi vida, lo que vislumbro más allá de la muerte del teísmo, y lo que me parece que puede ser una comprensión del cristianismo y de la vida cristiana que puede

⁸ De una oración atribuida a san Francisco (1181-1226).

sobrevivir al exilio. Es una visión, quizás sólo mínima, del lugar donde empezar a contestar la pregunta: “¿Quién es Cristo para mí?”.

Cuando busco palabras para expresar esta convicción en conceptos comprensibles, me siento arrastrado, una y otra vez, a los textos joaneos para encontrar palabras útiles. Allí se cita a Jesús diciendo: “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6). Jesús para mí es el camino al corazón de Dios, la Base del Ser. Jesús, para mí, es la verdad con la que mi vida puede ser vivida con integridad teológica y humana. Jesús, para mí, es la vida que nos ha hecho conocer a todos el sentido de la vida. Por eso lo llamo “Señor”, lo llamo “Cristo”, y afirmo que allí es donde encuentro a Dios.

La oración

en un mundo sin deidad externa

“¿Con qué me presentaré a Yahveh y me inclinaré ante el Dios de las alturas? ¿Me presentaré con holocaustos, con becerros añales? ¿Aceptará Yahveh miles de carneros, miríadas de torrentes de aceite? ¿Daré mi primogénito por mi delito, el fruto de mis entrañas por el pecado de mi alma?” (Miq 6, 6-7). Estas palabras del profeta Miqueas fueron escritas en el siglo VIII a.C.

“Esa noche mi esposo y yo no podíamos dormir, para nada. Lloramos y lloramos. En la intimidad, cada quien le pedía al universo hacer que el ultrasonido saliera normal. Ofrecimos a cambio miembros de nuestro cuerpo, los ojos, los brazos, los pies... Pero el universo parecía estar sordo. El día siguiente un doctor de un hospital universitario cercano, coincidió con el diagnóstico preliminar de pie equino, aunque la evidencia era sutil” (*New York Times*, martes, 26 de noviembre de 1996). Estas palabras estaban contenidas en una historia del siglo XX titulada “Ultrasonido y furia: la dura prueba de una madre”, por Natalie Angier.

Estos dos episodios, separados en el tiempo por 2800 años, revelan lo que ha pasado con el ejercicio de la oración mientras los seres humanos han pasado de un mundo pre-moderno de asombro, milagro y magia, a un período post-moderno de pragmatismo, conocimiento y explicación científica. En Miqueas, Dios era una ser externo, a quien se le podían ofrecer sacrificios y oraciones, con la esperanza de que este ser divino cambiaría el curso de la historia.

En el artículo del Times, Dios se identifica con un universo impersonal, que es sordo a las peticiones o las ofrendas de un frágil suplicante. Sin embargo, a pesar del colapso de la perspectiva tradicional de la fe, esos mismos suplicantes no podían abstenerse de hacer las más fervientes súplicas que conocían y de proponer un trato específico con la deidad que anteriormente conocían. Estas personas, como sus primitivos antepasados, buscaban alguna forma de control sobre sus destinos, aunque sabían que estas tácticas, prestadas de otro tiempo, no funcionarían. Porque no es fácil que la gente acepte su frágil realidad y luche a brazo partido con un mundo sobre el que no tienen poder. En las oraciones, que las personas han formulado a través de los siglos, podemos ver la presencia de la esperanza y los miedos humanos; pero también podemos ver claramente la pérdida de confianza en el camino religioso. Sospecho que nosotros, *homo sapiens*, somos tan profundamente personas de oración como personas religiosas. Pero, ¿todavía podemos rezar si no existe una deidad teísta que pueda contestar personalmente a nuestras oraciones? ¿Podemos rezar en este momento de exilio? La oración, ¿será una actividad que pervivirá más allá del exilio?

Si mi experiencia es la típica, la oración será el área en la que vamos a experimentar más dificultad emocional al tratar de trasladarnos de nuestras creencias teístas del pasado, hacia un futuro no teísta, desconocido y, sin embargo, creyente.

Siempre he querido ser una persona de oración. He deseado sentir esa sensación de contacto inmediato con lo divino. Sin embargo, por más tiempo del que he estado dispuesto a admitir, aun a mí mismo, las oraciones dirigidas a un ser supremo externo han tenido poco o ningún sentido para mí. Al principio, supuse que esto representaba la falta de algún aspecto esencial en mi propio desarrollo espiritual y que lo único que necesitaba era trabajar más intensamente para superar esta deficiencia. Así que, como el viejo Job, he luchado con este ángel, el significado de la oración, durante toda mi vida, y no estoy dispuesto a dejarlo marchar hasta que me bendiga (Gen 32,22-32).

En el transcurso de mi vida, he leído todos los manuales y libros de oración sobre los que he puesto las manos. Mi biblioteca particular tiene un estante dedicado a libros de oración, antes

atractivos, ahora descartados. En mi estudio, organicé un rincón de oración. Lo equipé con un reclinatorio para recordar que este era un sitio de oración y que así podría literalmente arrodillarme ante el Dios altísimo. Había organizado mis intercesiones, e intenciones especiales, con la ayuda de varios círculos de oración. El cura de la diócesis de Newark, sus familiares, y sus congregaciones han estado regularmente conmigo en estos momentos de oración. Una vez hasta pinté una cruz en la carátula de mi reloj para que cada vez que volteara la cara para mirar la hora, me acordara de enviar una pequeña oración al cielo para estar conectado con Dios, que yo esperaba que fuera un compás externo que guiaría mi vida. Mi gran ambición era ser una persona que viviera en una consciencia significativa de lo divino y que pudiera, por lo tanto, conocer la paz celestial, resultado de la comunión con Dios. Realmente creía que la disciplina y la perseverancia me llevarían a esta meta. Mi iglesia fomentaba esa ambición con sus pláticas sencillas sobre la importancia de la oración en la vida de los creyentes.

Mi esfuerzo por lograr esta ambición era público. Cuando era un estudiante de teología, al principio de los años 50, a los mayores se les daba sólo una oportunidad de predicar a toda la asamblea de la facultad y a sus compañeros. Cuando llegó mi turno, escogí el tema de la oración de intercesión y expuse mis preocupaciones y –sospecho– mis ideas un poco inmaduras, frente a una audiencia que no siempre apoyaba. Ese sermón representó mi primer intento formal y escrito de una larga lucha durante mi vida por encontrar el sentido de la actividad conocida como oración.

Después, como joven sacerdote, regularmente organizaba estudios en cuaresma sobre la oración en mis varias congregaciones, forzándome a presidirlas. Cuando escribí mi primer libro, a principio de los 70, reflejaba esta constante lucha interna y lo titulé *La oración honrada*. El título preparatorio del mi trabajo aún era más revelador: Decir “Padre Nuestro” en un mundo sin religión. Reflexioné sobre este tema también en otro libro llamado *En el Torbellino*, escrito a principio de los años 80; todavía buscaba, todavía investigaba. Sin embargo, a pesar de estos frenéticos, o por lo menos persistentes, esfuerzos, no lograba encontrar el sentido de la oración como tradicionalmente ha sido entendido. Ahora creo que el verdadero motivo, no era mi incapacidad espiritual, sino, más

bien, que el Dios al que me habían enseñado a rezar, desaparecía de mi vista. Supongo que no hubiera sido capaz de reconocer esto, aunque hubiera sido consciente de ello. Esto pasó antes de que yo entrara al exilio. Quizás habrá muchas personas que reconocerán esta lucha en sí mismas, y que se darán cuenta de que han vivido un experiencia semejante.

Ante de que uno sea capaz de levantar preguntas teológicas nuevas, uno se tiene que convencer suficientemente de la ruina de las viejas soluciones teológicas. Yo, por ejemplo, tuve que llegar a la conclusión de que nunca más podría rezar de la misma forma que mis ancestros en la fe pudieron hacerlo. “Sin embargo, seguramente habrá otra forma”, me decía a mí mismo, una y otra vez.

“Señor, enséñanos a rezar” no es una demanda nueva. Parece que surge en cada generación. La tentación es pensar que existe un método que servirá para siempre y que lo único que tenemos que hacer es encontrarlo. Eso no existe, hasta las palabras de Jesús lo pueden demostrar.

Cuando los discípulos de Jesús, hace como dos mil años, le dijeron, “Señor, enséñanos a orar” (Lc 11,1), él les contestó: “Cuando oren, digan: Padre nuestro que estás en el cielo, santificado sea tu nombre” (Mc 6,9; Lc 11, 2). La profundidad de nuestra separación del Dios del pasado, aparece claramente cuando afrontamos el asombroso hecho de que, en nuestro tiempo, no podemos empezar de la misma manera como Jesús supuso que sus discípulos podían empezar.

La respuesta de Jesús, por ejemplo, hace ciertas afirmaciones que las personas en el exilio son incapaces de hacer. Primero, suponía que Dios era una persona a la que se le podía dirigir como “Padre”. Segundo, suponía que este ser divino era externo, que estaba “en el cielo”. Finalmente, suponía que esta deidad masculina se deleitaba cuando reconocíamos que su nombre es sagrado. Todos estos eran aspectos de un sistema de creencias teísta que, sencillamente, ya no existe. El concepto de una deidad personal que dirige los asuntos de la historia humana individual desde un lugar de ventaja sobre la Tierra, observando, interviniendo, premiando o castigando, ha muerto. Hoy en día, los seres humanos vuelan a través de cielo desmitificado, en aviones y naves espaciales.

Calculamos el movimiento de las estrellas y los planetas con exactitud. Predecimos con precisión exacta los eclipses del Sol y de la Luna y aun el año exacto y el momento exacto en el que el cometa Halley reaparecerá en nuestra atmósfera. Los hombres y mujeres modernos ya no tienen un concepto operativo de Dios como un ser celestial sobrenatural.

Por si eso no fuera suficiente para alejarnos de la respuesta de Jesús sobre la oración, él continuó con la sugerencia de que ese Dios teísta se regocijaba con las adulaciones de sus siervos. La primera petición, de lo que se ha llegado a considerar el modelo de la oración, fue que Dios desea, sobre todo lo demás, que su divino nombre sea santificado. Esto nos facilita otra intuición, tanto en el contenido tradicional de nuestras oraciones, como de nuestro moribundo pasado teísta.

Los seres humanos aprendemos tempranamente la lección social de que a las personas importantes les gusta y desean reverencias y honores. Los títulos se inventaron como un medio para mostrar respeto a aquellas personas que consideramos autoridades en nuestra vida. “Señoría”, aprendimos a decirle a la persona que tiene el poder de juzgar. “Su majestad”, “Su Excelencia”, “el Führer”, “Nuestro Señor”, han sido títulos que hemos aplicado a nuestros reyes, emperadores y dictadores. “Su Santidad”, “Su Beatitud”, “Nuestro Santo Padre”, “Vuestra Gracia” y muchos otros títulos honoríficos se han aplicado a aquellos que supuestamente representan a Dios. “Conde”, “Marquesa”, “Barón”... son títulos que en algunas sociedades se les da a las personas que han alcanzado un reconocido status social.

Fue fácil utilizar esa práctica humana, con mayor énfasis, en los patrones de oración antiguos. Si los seres humanos importantes disfrutaban y respondían positivamente a los títulos honoríficos, con muchas más razón podríamos influir a Dios, el santo Dios que gobernaba sobre el universo, para que actuara con nosotros con delicadeza y compasión si le hablábamos con títulos honoríficos. Así que llenamos nuestras oraciones teístas con títulos aduladores para aquél cuyo nombre era sagrado. A este Dios lo llamamos “divino, todopoderoso, eterno, misericordioso, amoroso, justo” y otras innumerables palabras de cortesía.

Los seres humanos también le querían dejar claro, a este Dios teísta, lo mucho que respetaban su poder divino. Así que en nuestras oraciones agregamos frases diseñadas para informar exactamente lo que pensábamos, creíamos, deseábamos y esperábamos que fuera Dios. Decíamos: “Lleno eres de misericordia y compasión”. Dios era “lento para el enojo y fuente de gran benevolencia”, o “más dispuesto a escuchar que nosotros a rezar”. Uno sólo tiene que pasar las páginas de los libros de oración de la mayoría de las tradiciones religiosas occidentales, para encontrar estos conceptos repetidos al infinito. Eso ahora nos parece un extraño modelo de oración, especialmente cuando esas frases las sacamos fuera de nuestros momentos de oración y las volvemos a afirmar, claramente, en una serie de declaraciones propositivas. Sencillamente ya no encajan en nuestro mundo de expectativas.

Así que nos enfrentamos con el hecho de que los hombres y mujeres modernos no pueden encontrar ayuda en la tarea de buscar un significado actual de la oración, siguiendo las respuestas que creemos que Jesús dio. Ni siquiera la guía de nuestro pasado cristiano es útil en el exilio. La definición de Dios implícita en la «Oración de Señor» no podemos tomarla como una definición que sea operativa para nosotros hoy en día.

Nuestro mundo postmoderno ha sobrepasado los presupuestos teístas. Vivimos en una comprensión diferente de la realidad, y tenemos una experiencia diferente tanto de la vida como del universo. Inevitablemente, hacemos muchas preguntas diferentes. Cuando clamamos, “Señor, enséñanos a orar”, lo hacemos dentro de un mundo que no tiene ninguna razón para creer que algún peligro se pueda evitar, alguna enfermedad se pueda curar, algún desastre natural se pueda evitar, o alguna guerra se pueda ganar como respuesta a las oraciones de los seres humanos. Si vamos a seguir enganchados en esta actividad, la oración, tendremos que aprender a hacerlo en un universo en el que la visión teísta de Dios se ha vuelto ingenua en el mejor de los casos, o increíble en el peor. Entonces, ¿podemos seguir con la actividad de la oración, si en lo más profundo sabemos que el cielo está vacío y que no hay un divino protector hacia el cual dirigir nuestras palabras? Éstas son las preguntas que surgen en el exilio.

Voy empezar mi intento de reconstruir la oración para el que habita en el exilio, poniendo un último clavo en el ataúd del teísmo. Lo hago convencido de que sólo la muerte absoluta del teísmo nos permitirá trasladarnos a un nuevo patrón. El teísmo ahora, para mí, no sólo está intelectualmente y teológicamente en ruinas, sino que también está en ruina moralmente. Por lo tanto, ya no merece la pena mí el realizar un esfuerzo constante por llegar a ser una persona de oración en el sentido tradicional. Sin embargo, esto no fue evidente para mí hasta que viví un período de mi vida especialmente emotivo y experimenté la actividad de la oración a un Dios teísta en ese contexto.

En 1981 mi esposa, Joan, recibió un diagnóstico de cáncer que tenía muchas probabilidades de ser fatal. Como éramos una familia muy identificada y conocida en Nueva Jersey, esta noticia se hizo pública rápidamente. Los recursos religiosos de nuestra gente y de nuestros amigos se movilizaron rápidamente. Grupos de oración a través de la diócesis y hasta de otras iglesias ecuménicas agregaron la vida de mi esposa en su lista de intenciones especiales. Su nombre era mencionado regularmente durante las oraciones de la gente en los lugares públicos de culto, en casi todas nuestras iglesias. Estas acciones nos comunicaban la preocupación, el cariño y el amor de la gente, y nosotros recibíamos este cariño con mucho aprecio. Pareció que remitió la enfermedad, y Joan vivió durante seis años y medio sin el diagnóstico de muerte. Eso era mucho más de lo que los doctores nos habían hecho creer posible. Cuando comenzó a parecer claro que se estaba dando una remisión de la enfermedad, las personas preocupadas y cuyas oraciones eran las más intensas, empezaron a cobrar el crédito por esta prolongación de la vida de Joan. “Nuestras oraciones están funcionando”, dijeron. “Dios está usando nuestras oraciones para mantener esta maldita enfermedad a raya”. Quizás todavía estaba presente esa suposición antigua y silenciosa de que esta enfermedad es obra del demonio y que el trabajo de ese demonio fue vencido gracias al poder de Dios desatado por las oraciones de la gente religiosa.

A pesar de mi gratitud por el amor reconfortante que esas personas demostraron tanto a mí como a mi esposa, no podía dejar de sentirme cuestionado por sus explicaciones. Supongamos, me preguntaba al estar solo, que un trabajador sanitario de Newark,

Nueva Jersey, probablemente la ciudad con el menor ingreso *per cápita* de Estados Unidos, tuviera una esposa que hubiera tenido el mismo diagnóstico. Al no ser una persona tan conocida, conectada con un tan gran número de redes sociales, socialmente prominente, o cubierta por la prensa, la enfermedad de su esposa nunca llamaría la atención pública. Supongamos que no fuera una persona religiosa y que, por lo tanto, los grupos de oración y las peticiones individuales de cientos de iglesias no se ofrecerían a favor de su esposa. ¿Cuál sería el curso de su enfermedad? ¿Viviría menos tiempo con un diagnóstico mortal, sufriría más dolor, o tendría una muerte más difícil? Si fuera así, ¿no demostraría eso que Dios no sólo tiene una naturaleza caprichosa, sino también un sistema de valores definido por la importancia de la persona, su grado de valor social elitista? ¿Estaría yo interesado en adorar a un Dios que tratara a mi esposa de manera diferente porque nosotros tuvimos en la vida oportunidades que la esposa del trabajador de sanidad no tuvo?

¿Quiero atribuir a la divinidad un patrón de conducta basado en el status de las personas? La respuesta a todas estas preguntas es: ¡no, no, mil veces no! Si por ese motivo dejáramos la oración a una deidad teísta, entonces, abandonar ese concepto tan distorsionado en una organización religiosa no sería una pérdida lamentable, sino un avance positivo.

Finalmente estaba yo libre de mi deseo de encontrar sentido a la oración dentro del marco de referencia tradicional. Ya no lucharía para hacer que ese patrón fuera el mío. Fue un momento doloroso, pero también fue un momento de gran alivio. Hasta ahora, sigue siendo mi convicción. Si la oración sigue siendo parte de mi vida, tengo que empezar en una nueva base, que requiere, antes que nada, una nueva forma de entender a Dios.

En mi intento por reconstruir y replantear la experiencia de la oración, empiezo asegurando que existe algo profundo en mí –y sospecho que dentro de cada persona– que nos impulsa a comunicar con la fuente de la vida. Quizás eso es lo que el escritor del himno quiso decir cuando nombró el amor “que no me dejará ir”. Quizás es sólo una ilusión, pero, ilusión o realidad, conocemos su presencia. Es como un centro místico de la vida que ni se puede describir, ni se puede negar. Es algo más allá de mí mismo, que,

sin embargo, siempre me encuentra en la profundidad de mí ser. Es una presencia que me llama a la plenitud. Es algo poderoso que invade mi conciencia y parece que me invita a ir más allá de los límites seguros y aun más allá de los límites humanos. Es algo que me empuja a la comunidad y al cuidado de los otros. Yo me dirijo a esta presencia como a un Tú, no porque sea un ser personal, sino porque parece que siempre me llama hacia un sentido más profundo de ser persona. Cuando trato de hablar significativamente de su presencia, me siento casi sin palabras, y entonces regreso otra vez al retrato de Jesús de Nazaret del Evangelio. Sin embargo, no busco en él sus instrucciones verbales para la oración. Más bien busco ese aspecto de su vida que originó su manera de vivir con lo sagrado. Trato de comprender de qué manera esa presencia se expresó en él.

Descubro en estos textos que también Jesús estaba en un cierto tipo de exilio del primer siglo. Él también, aparentemente, se movía más allá, o por lo menos afuera, de las fórmulas religiosas de su tiempo. Lo escucho anunciando al mundo que, de alguna forma, en su vida, el Reino de Dios está llegando o está presente (Mc 1,15; Mt 4,17; Lc 4,43). Más adelante lo escucho sugiriendo que este reino puede estar incluso entre aquellos de nosotros que encarnamos los principios de ese reino (Lc 17,21). Lo veo retratado enseñando que los signos del reino no son la victoria o la rectitud, sino las señales del fin de las miserias humanas. En el Reino de Dios, dijo, los sordos oirán, los ciegos verán y el cojo caminará (Lc 7,18-23; Is 35,5-7).

Este es un retrato de la presencia de Dios en la vida humana que se manifiesta como plenitud. “Esto es lo que Dios es”, quiero decir, “y la oración es esa experiencia de encontrar a Dios”. La oración es la intención humana consciente de relacionarse con la profundidad de la creación y el amor y, por lo tanto, ser un agente en la creación de la plenitud en el otro. La oración es ofrecer nuestra vida y nuestro amor a través la simple acción de compartir nuestra amistad y nuestra aceptación. La oración es mi llamado al ser del otro para después darle al otro el valor de atreverse, de arriesgarse y de ser en una forma de ser totalmente nueva, quizás hasta en una nueva dimensión de la vida. La oración también es mi oposición activa a esos prejuicios y estereotipos que disminuyen el ser persona y el ser del otro. La oración es tomar la acción política correcta para construir una sociedad en la cual las oportunidades pueden

ser igualitarias y nadie se vea forzado a aceptar el *status quo* como su destino. La oración es un reconocimiento activo de que existe un centro sagrado en cada persona que no debe de ser violado. La oración es enfrentar las exigencias de la vida, que nos hacen entender que vivimos sujetos a una amplia gama de circunstancias sobre las cuales no tenemos control. La oración no es cobardía frente a estas circunstancias, sino, más bien, la disposición para enfrentarlas con valor. La oración es la habilidad de aceptar la fragilidad de la vida y transformarla aunque nos victimice o nos mate. La oración incluye perder la ilusión de ser el centro del universo o que nuestras vidas son tan importantes para alguna deidad externa, que esa deidad intervendrá para protegernos. La oración es una llamada a romper con la dependencia infantil para entrar en la madurez espiritual.

Así que, para mí, rezar y vivir profunda, abundante y plenamente, se han vuelto casi indistinguibles. Quizás, concluyo, eso es lo que el apóstol Pablo quería decir cuando dijo, “oren sin cesar” (1Tes 5,17) o “constantemente”. Debemos vivir como si todo lo que decimos y hacemos sea una oración, que llame a otros a la vida, a amar y a ser.

Sólo puedo imaginar, aunque nunca podría garantizar, que cuando se vive la vida de esta forma, se produce una enorme cantidad de energía espiritual en el cuerpo político de toda la sociedad. Puedo imaginar que esta energía es un medio para traer la plenitud y la curación. Pero no confío en ningún esfuerzo que trate de explicar exactamente cómo funciona o que quiera cobrar algo por su eficacia. Todo lo que sé es que cuando expreso el amor, la preocupación, y el cuidado en el pensamiento, en la palabra y en la acción, entonces, de alguna manera, ese hecho tiene la oportunidad de marcar la diferencia. He visto ejemplos de vidas que han sido recuperadas, y rupturas que han sido sanadas con el poder de una relación. He visto el miedo a la muerte, si no es que la muerte misma, disipada cuando una persona agonizante es capaz de recibir el amor de otro en esa temida experiencia humana. He “rezado” al lado de las camas de hospital sin siquiera dirigirme a Dios, porque Dios era la dimensión más profunda de las conversaciones reales, abiertas y honestas que he compartido con personas moribundas. La oración es estar presente, compartir el amor y abrir la vida a la trascendencia. No son necesariamente palabras hacia el

cielo. Quizás ésa es la clave de la idea que tenían nuestros ancestros sobre las oraciones específicas escuchadas. Quizás los seres humanos estamos más conectados físicamente de lo que nunca hemos imaginado. Quizás los pensamientos positivos y la energía desatada por la preocupación, efectivamente fluye hacia redes que desconocemos, afectando la vida de los otros. Estas transformaciones parecen milagrosas para nuestro limitado conocimiento. Sólo sé que es natural el deseo de acercarnos, amar y cuidar a los demás, e inevitablemente nos sentimos obligados a platicar esos aspectos de nuestras vidas.

Estar tan alienados uno de otro, como para poner al otro, deliberadamente, fuera de nuestra mente, o ser tan insensibles como para no preocuparnos de nadie fuera de la órbita de nuestras vidas es, por lo tanto, justamente lo opuesto a la oración. Esta actitud es la que nos hace incapaces de responder a la invitación para abrazar un segmento más grande de la vida. En cada experiencia de rechazo o insensibilidad, nuestras vidas se cierran y nuestro ser se encoge, y vivimos como si fuéramos personas fracturadas, en lugar de plenas. Todos hemos caminado por la tierra de las sombras.

Cuando el teísmo no era cuestionado y Dios era percibido como un ser externo a la vida, la oración se volvió naturalmente, la actividad de desapego de este mundo, para que nos pudiéramos concentrar en este Dios sobrenatural. Cantábamos sobre este desapego del mundo, como en los himnos “Lleva tiempo llegar a ser santo”. Con el tiempo la Iglesia amplió estos momentos y los llamó “días de quietud”, “peregrinaciones” y “retiros”. Cada palabra implicaba ideas subyacentes. Días de quietud implicaba que Dios no se encuentra en el ajetreo de la vida, sino, más bien, se descubre esencialmente en la experiencia de la quietud y la inmovilidad, y por eso nos apartábamos, en el silencio. La peregrinación implicaba que uno tenía que alejarse de la rutina normal de la vida para visitar un lugar sagrado, como la isla Iona (Escocia), donde Dios se suponía que estaba presente de manera única. Los retiros implicaban que uno tenía que retirarse de la vida para poder encontrar al santo. Algunas personas religiosas siguen promoviendo estas actividades teístas como si todavía pudieran funcionar. Nuestro pensamiento sobre la oración ha dado un giro para poder ser coherente con el cambio teológico simbolizado en la muerte del teísmo. En defini-

tiva, estas prácticas representan sólo los ritos de una cosmovisión teísta moribunda.

Estas actividades nunca me parecieron atractivas aun cuando no sabía por qué. Los días de quietud regularmente me aburrían hasta el punto de marearme. Las peregrinaciones prometían una experiencia espiritual que casi siempre decepcionaba. La sola palabra retiro me repugnaba. Siempre quise que la Iglesia fuera de “avanzada”. Retirarse, en mi mente, nunca fue el camino a la victoria.

Cuando dejé el teísmo de lado, todas las experiencias para buscar a Dios en la soledad, dejaron de tener valor para mí. Sin embargo, era una valoración casi completamente contraria a la sabiduría tradicional.

Durante años he pasado las primeras dos horas de la mañana en mi estudio. He tratado de decir que es mi tiempo de oración. Durante ese tiempo, me tomo asiento, sintiéndome conscientemente dentro de la presencia de Dios. Estudio las Escrituras con la intensidad del investigador. Leo constantemente, y escribo cuando me siento impulsado a hacerlo. Anticipo mi día, las oportunidades que vendrán en mi camino, la gente que conoceré, y los problemas en los que me involucraré. Ese tiempo siempre ha sido y es especialmente valioso para mí. Pero se transformó cuando por fin dejé de pensar que, para mí, era un momento sagrado de oración. Ahora no lo considero para nada como un tiempo de oración. Mi vida y mi vocabulario han dado un giro de 180 grados. Ese tiempo ahora lo llamo tiempo de concentración y preparación. Todavía es esencial, pero en él no busco la comunión con Dios. Mi tiempo sagrado, mi compromiso de ser una persona de oración, viene después durante el día. Llego en mi vida y con mi participación en la vida de los otros. La oración es ese proceso de apertura a todo lo que la vida puede ser, y después, de actividad para lograr la plenitud. La oración es entrar en el dolor o la alegría de otra persona. La oración es lo que hago cuando vivo generosamente, apasionadamente y maravillosamente e invito a los otros a hacer lo mismo conmigo o por mí.

La oración también es la lucha por la justicia humana. Es la lucha para eliminar los estereotipos mortales, para acabar con la

ignorancia del prejuicio, y para proteger la santidad de la creación divina. La oración es el acto comunitario, político que sirve para equilibrar las oportunidades, para que tanto los privilegiados como los desfavorecidos puedan tener la misma oportunidad de la belleza de la plenitud. Ser consciente de estas realidades es la precondition para la oración.

Así que ya no hago mis oraciones de petición en privado llamando a la puerta del cielo, donde Dios supuestamente vive dirigiendo los asuntos íntimos de mi mundo. Ya no empiezo diciendo "Padre nuestro que estás en el cielo"¹. No creo que haya un ser, una deidad sobrenatural, que esté parado sobre el mundo, que busque a través de algún proceso invasivo imponer la voluntad divina en la vida del mundo. La deidad que adoro más bien es parte de lo que soy como individuo y como comunidad. Así que la oración no se puede separar nunca de la acción.

Estoy en oración cuando camino en esta dimensión o en las actividades de la vida. La oración nunca debe ser una súplica para que yo me libere de la tarea de ser responsable de mi mundo, de ser una persona madura, o de ser un portador de Dios a los otros.

La oración es el reconocimiento de que lo sagrado se encuentra en el centro de la vida e incluye la decisión voluntaria de tratar de vivir en esa santidad siendo un modelo de ella y otorgándola.

¡No hay magia en esto! Tampoco hay lugar para instituciones religiosas o mediadores que se autodefinen divinos para acaparar el poder cuando deciden no dejar de lado este mercado. No hay seguridad, no podemos ponernos en manos de aquél que hizo las montañas. No hay brazos eternos que estén esperando para recibirnos si caemos. Sólo existe la llamada a abrirnos a la profundidad de la vida, y a vivir de tal manera que revele esa su profundidad.

¿Es eso suficiente para justificar mi identidad como persona de oración? Sólo puedo contestar que lo es para mí. Invito a los otros a probarlo, a vivirlo, a arriesgarse, porque es la única forma que conozco para aprender a rezar. Estoy seguro que la santidad

¹ La oración del Señor puede ser transformada si es entendida simbólica más que literalmente. Esto es lo que traté de hacer, hace bastantes años, cuando escribí *Honest Prayer* (Seabury Press, New York 1973).

se encuentra allí. Dios es la presencia en la cual mi ser se llena de vida. Mi oración ahora es honrada, y es una parte esencial de lo que soy.

Nueva base para la ética en una era nueva

Si quitamos de nuestra visión al Dios externo del teísmo, que se consideraba el origen del código de las leyes diseñadas para moldear el comportamiento humano; si descartamos el rol de juez celestial de nuestra imagen de Dios, su rol de juez celestial, con ojos que lo ven todo y un libro en el que anota fielmente todo lo que hacemos; si ya no podemos concebir a Dios como el que, basado en los méritos humanos registrados en ese libro, reparte premios o castigos, temporales o eternos, entonces, ¿queda alguna base para la ética? Ésa es ahora mi pregunta.

El folklore de casi todas las culturas antiguas, contiene algún relato que pretende grabar el momento en el que esa nación recibió las leyes con las cuales se organizaba la vida tribal. Estas leyes, casi invariablemente, habían sido dictadas o recibidas de la mano divina. Muchos de nosotros estamos familiarizados, de algún modo, con la versión judía de esta tradición. Se dijo que ocurrió en el Monte Sinaí, mientras los judíos estaban vagando en el desierto hacia la tierra prometida, y la Torá resultó un regalo divino, que incluía los diez mandamientos.

La historia bíblica está narrada en el libro del Éxodo (19,20). Está llena de detalles dramáticos, que reflejan los presupuestos de una deidad teísta. Primero, la nube del Dios celestial flotaba sobre la montaña sagrada como un signo de su presencia divina. Después, aparecieron en el cielo ciertos signos de esa presencia, violentos e impresionantes: el trueno, el rayo, y hasta un movimiento de toda la tierra con temblores volcánicos. Luego, dio a la gente las instrucciones para hacer una ceremonia de purificación, que incluía la prohi-

bición de acercarse demasiado a esa montaña especial. La distancia era para darle cierto aire mágico a la ocasión.

Finalmente, cuando el escenario estuvo listo, Moisés, el líder escogido por Dios, fue invitado a acercarse a la montaña, a subir solo, y a entrar en la nube de Dios. Dentro de esta escena, dicen las Escrituras, Dios dictó a Moisés las leyes sagradas que formaron la Torá.

Cuando Cecil B. DeMille creó la película titulada *Los diez mandamientos*, primero en 1923 y otra vez en 1956, destacó estos símbolos misteriosos con representaciones de la presencia de un poder milagroso extraordinario. En la versión de 1956, el dedo de Dios se volvió un taladro de fuego divino capaz de tallar las letras instantáneamente en las tablas de piedra que Moisés sostenía en las manos, interpretado por Charlton Heston. Fue una escena indeleble, y, más de lo que la gente se imagina hoy en día, la imagen mental de Moisés fue moldeada por Heston. Sin embargo, esta película captó exactamente las ideas primitivas de las leyes sagradas con las que vivían los israelitas. Casi todas las personas antiguas sentían que tenían que cimentar sus reglas de gobierno con la voluntad absoluta de su deidad. La gente instintivamente sabía que el poder divino era esencial si se quería lograr la obediencia humana.

Sin embargo, los mismos textos antiguos han revelado que esta mitología del surgimiento divino de la ética, impuesta por el Dios que todo lo ve, son un disparate total. Un estudio cuidadoso de estos textos solamente nos revela prejuicios, estereotipos y un conocimiento limitado de la gente que los creó. Esto es totalmente cierto en la Torá, y aún más cierto respecto de la parte que llamamos los diez mandamientos. Dentro de ese conocido y honrado código se encuentran elementos y actitudes que la mayoría de la gente, hoy en día, descartaría como indignos de ser obedecidos. También es evidente que estas “leyes divinas” no fueron diseñadas para revelar la voluntad universal de Dios, ni eran capaces de durar para siempre. Los diez mandamientos, aunque todavía son respetados por mucha gente religiosa, han perdido su antiguo poder. Muchos de aquellos que todavía los mencionan, no te pueden decir cuáles mandamientos están incluidos en los Diez, o ni siquiera cuál de los Diez no obedecen nunca. No cabe duda que algunos aspec-

tos de los diez mandamientos necesitan ser denunciados inmediatamente como inmorales y tienen que ser removidos de las pautas éticas que cualquiera de nosotros desee seguir hoy en día.

La primera clave que nos da la Biblia, sobre el origen humano y no divino de estas reglas, está en el hecho de que eran constantemente violadas cuando se trataba de personas fuera del mundo judío. Los diez mandamientos, por ejemplo, instaban a las personas a no cometer falso testimonio. Sin embargo, en el texto se muestra cómo Moisés fue culpable de hacerlos en sus negociaciones con los egipcios, y por supuesto, ¡su falso testimonio fue sugerido por Dios! (Ex 3,18) En el texto, Moisés trató de convencer al Faraón de que los esclavos no buscaban la libertad que Dios les había prometido en la zarza ardiente (Ex 3, 7-12); sólo deseaban, dijo Moisés, un viaje de tres días en descampado para adorar a su Dios, después de lo cual, supuestamente, regresarían a la esclavitud. Ni Moisés ni el Faraón creían en esto (Ex 5,1-3). Claramente era un falso testimonio y por lo tanto un violación de código sagrado.

Los mandamientos decían: “No matarás” o “No asesinarás”, pero Josué asesinó a cinco reyes cananeos capturados (Jos 10,22-27). Samuel “hizo pedazos con la espada” a otro rey llamado Agag, que tenía prisionero en una cueva mientras esperaba a su verdugo (1 Sam 15,32-33). También está escrito que Dios le ordenó a Israel que declarara la guerra a dos naciones y, en esas dos guerras, matara “todo hombre, mujer y niño” de sus enemigos (1 Sam 15,1-13; Jueces 21,8-13). Ni siquiera el Dios de la Biblia se tomaba en serio el mandamiento de no matar cuando se trataba del mundo no judío.

El lazo en común en cada uno de estos episodios bíblicos moralmente vergonzosos, era que los que los padecían no eran judíos. Esta ley no tenía nada con qué justificar su divinidad, si creían que sólo gobernaban las relaciones entre tribus. Sin embargo ésa es una limitación presente en los diez mandamientos que se vivían en los tiempos bíblicos. Estos mandamientos, claramente, no afectaban las actividades judías hacia el mundo no judío. Estas leyes no eran un código divino universal.

Estas leyes también reflejaban la mentalidad patriarcal presente entre las antiguas culturas, al dar por supuesto que la mujer era propiedad del varón. Esta actitud sexista está abiertamente presente

en el último mandamiento, “No codiciarás la casa de tu prójimo”, y está implícito en este otro mandamiento: “No cometerás adulterio”. El texto completo de ese último mandamiento dice: “No codiciarás la casa de tu vecino; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de tu prójimo” (Ex 20,17). Por favor noten que ¡no hay ninguna prohibición escrita en la Torá en contra de codiciar al marido del prójimo!

La razón de esto es que un marido no era una propiedad, pero una esposa sí. El vecino era hombre. Sus pertenencias eran catalogadas en orden de valor descendiente. Su casa primero, su esposa segundo, sus esclavos tercero, y luego su buey, su asno y sus otras posesiones. Esta extraña visión de la mujer como propiedad del hombre todavía es vigente en muchas ceremonias de matrimonio celebradas en iglesias cristianas, donde un hombre “entrega una mujer” a otro hombre como si ella fuera una posesión masculina.

El séptimo mandamiento, en contra del adulterio, fue ordenado en una cultura que practicaba la poligamia, no la monogamia. Un hombre podía poseer tantas mujeres como pudiera mantener. En su principal sentido literal, este mandamiento le prohibía a un hombre violar la mujer que era propiedad o posesión de otro hombre. La prueba de que éste era el sentido esencial de esta ley se encuentra en que, según este código de conducta, si un hombre judío tenía una relación con una mujer soltera, no era adulterio. Más bien era un crimen en contra de la propiedad de su padre, por la que el culpable tenía que pagar una multa de la cantidad necesaria para que el padre recuperara su estado financiero. El patrimonio del padre se había devaluado por ese acto, puesto que su hija ya no tenía el “valor de esposa”, porque ahora era una “mercancía dañada”. Un código legal que trata a los seres humanos como si fueran propiedades, necesita ser inmediatamente denunciado por inhumano y velozmente abandonado. Parte de los diez mandamientos seguramente están en esta categoría.

Además, la historia revela que este código supuestamente divino ha sido abandonado en cualquier ocasión que ha resultado inconveniente. Pocos de los diez mandamientos originales todavía operan hoy en día, sin que importe cuán exaltados son por los políticos o los predicadores como la base última de la ética huma-

na. Algunas de estas leyes en desuso son fáciles de identificar. No tenemos prohibiciones ni en la ley, ni en la práctica, en contra de las imágenes, y nuestras iglesias están llenas de ellas, desde cruces, crucifijos, hasta tabernáculos, o íconos en las estaciones de la cruz. Así que el mandamiento en contra de hacer imágenes se ha vuelto irrelevante.

Nuestra sociedad ya no exige que un contrato civil firmado sea jurado “en el nombre de Dios”, para que, si se rompe, la parte ofensora sería culpable de “decir el nombre de Dios en vano”. Hoy en día los contratos se firman como documentos legales y se hacen valer en una corte de justicia. Fuera de ese contexto definido, hemos empezado a sugerir que este tercer mandamiento tiene algo que ver con la profanación; la profanación puede ser blasfema o de mal gusto, pero no tiene nada que ver con “tomar el nombre de Dios en vano”.

Durante 1900 años los cristianos, sin contar a una pequeña secta llamada Adventistas del Séptimo Día, no han observado el *Sabbath*, el precepto de día sábado, ni han hecho ningún intento para que siga siendo sagrado. Es difícil seguir defendiendo el origen divino de los mandamientos que han sido abandonados por tanto tiempo.

En otros casos, Dios, que supuestamente es el autor de estas leyes divinas, se ha revelado incapaz de anticipar la complejidad de la vida moderna. Por ejemplo, ¿el aborto es un asesinato? Algunos dirían que sí. Pero, ¿es un asesinato si la vida de la madre está en peligro? ¿Es un asesinato si sucede en el primer trimestre, antes de que se sienta el movimiento del feto? ¿Es un asesinato si el embarazo es el resultado de un acto violento como la violación o el incesto? ¿Es asesinato si el nacimiento del niño destruirá la salud mental de la madre o el bienestar económico de la familia? ¿Es asesinato si los análisis demuestran que el feto tiene malformaciones? ¿Es un asesinato si es un embarazo no deseado que le llega a una mujer mayor en la menopausia? Para empezar, ¿es asesinato si se evita el embarazo con los métodos anticonceptivos? No es mi intención debatir esos temas, sino simplemente mostrar cómo la medicina moderna y la tecnología médica nos han dado opciones que el mundo antiguo, en el cual se redactaron los diez mandamientos,

no podía haber imaginado. Este antiguo código ético es claramente un producto de su tiempo. Si seguimos sugiriendo que de alguna forma un Dios teísta fue personalmente el autor de estas reglas, entonces tenemos que enfrentarnos con el hecho de que ese Dios no era consciente de la revolución tecnológica que algún día alcanzaría al mundo y convertiría a las leyes divinas antiguas en leyes radicalmente insuficientes.

Cuando miramos al otro extremo del ciclo de vida, las preguntas son todavía más complicadas. Antes de los adelantos médicos la muerte llegaba rápidamente, en una amplia variedad de circunstancias y enfermedades. No es así hoy. La medicina moderna ha empujado las barreras de la muerte hasta extremos que, a veces, parecen absurdos. Los cuerpos se mantienen respirando artificialmente, los corazones se mantienen latiendo con máquinas, y la comida se proporciona intravenosamente mucho tiempo después de que la calidad de vida haya dejado de existir. Un cadáver que respira, ¿es lo mismo que la vida? ¿Es un asesinato parar este proceso? Esa conclusión es apoyada por algunas voces religiosas hoy día, mientras otros debaten la posible moralidad de un suicidio asistido por un médico. Una vez más, mi propósito no es buscar resolver estos problemas, sino demostrar lo inadecuado que se ha vuelto este código moral antiguo llamado diez mandamientos, en medio de los vaivenes de las preocupaciones éticas actuales.

Hoy en día, el debate ético es complejo, y los códigos religiosos antiguos son incapaces iluminar esta complejidad. Un grupo religioso importante se opone al control de la natalidad y a la planificación familiar. Pero la sobrepoblación ha llevado a la hambruna masiva y a la muerte en esos países que ya no pueden alimentar sus crecientes poblaciones. La ausencia de control de natalidad en estas circunstancias, ¿es siquiera una opción ética para nuestra generación? Los esfuerzos humanitarios de rescate salvan vidas en los países hambrientos, pero estos mismos esfuerzos sólo garantizan la muerte de la siguiente generación si la población no se limita, así que la moralidad de estas actividades humanitarias también es cuestionable.

Por todo el mundo la Iglesia cristiana debate hoy en día la ética sexual de forma especialmente vigorosa. En el centro de este

debate existe una comprensión de la homosexualidad que desafía tanto las definiciones como los estereotipos del pasado. Sin embargo, los defensores de la mentalidad tradicional, regularmente apelan a algo que llaman “la enseñanza clara de las Escrituras”. Un estudio reciente sobre este tema fue publicado como suplemento en un periódico importante de Florida ¹. Entre las citas más picantes de una variedad de líderes religiosos estaban estas: “La homosexualidad es una abominación de Dios. Es un vil pecado que tiene un juicio rápido”. “Los textos del Levítico son claros... sencillamente prohíben la conducta homosexual. No es ambiguo lo que trata de decir... La Iglesia primitiva entendía que se tenía que conservar la prohibición de la conducta homosexual”.

El obispo episcopaliano que servía en Pensacola no evitó emitir un análisis bíblico cuestionable. Dijo: “Todavía estoy convencido de que la enseñanza básica de las Escrituras sobre la sexualidad es que todos los cristianos están llamados al celibato... están llamados a abstenerse de las relaciones genitales fuera del matrimonio cristiano”. Tratando de agregar una nota de humor que lo separara de sus colegas homofóbicos y fuera cercano a la amplia tradición de su herencia anglicana, este líder religioso continuó diciendo: “No hago ninguna diferencia entre heterosexuales y homosexuales, en ese llamado a los cristianos solteros” ². Fue un buen intento, pero no salvó al buen obispo de su inocencia sexual ni de su ignorancia bíblica.

Otros líderes religiosos del más alto nivel entre los católicos, los evangélicos y las grandes tradiciones han hecho declaraciones semejantes. Parece que todos creen que existe una moral sexual clara en las sagradas Escrituras. Este debate, sin embargo, se recrudece porque, primero, las menciones sexuales en la sagrada Escritura no son coherentes y, segundo, porque la autoridad de estos textos, que se pueden citar literalmente, ha sido seriamente erosionada. Anteriormente, la Biblia ha sido usada de esta forma, y no ha triunfado. Los textos bíblicos fueron citados literalmente

¹ *The Pensacola New Journal*, 16 de mayo de 1997, escrito por Alice Crann.

² Los citados, por orden, son el Reverendo John Kilpatrick, pastor de la Brownsville Assembly of God, Pensacola; el Reverendo Marion L. Soards, profesor de Nuevo Testamento en el Louisville (KY) Seminary, y ministro de la Iglesia Presbiteriana de Estados Unidos, y el Muy Reverendo Charles Duvall, obispo episcopaliano de la Diócesis de la Central Gulf Coast.

en el pasado para sostener la esclavitud, para luchar en contra del tratamiento de la enfermedad, y para prevenir que las mujeres fueran ordenadas, sosteniendo su condición de ciudadanas de segunda clase. Parece que se nos olvida que los defensores de cada una de estas arcaicas ideas también reivindicaron que estaban actuando según “la clara enseñanza de las Escrituras”.

En un folleto –que fue tan desacostumbrado como devastador para esa actitud frente las Escrituras–, el profesor Walter Wink, de la facultad del Seminario Teológico Auburn de Nueva York, documentó las actitudes incoherentes bíblicas hacia todas las prácticas sexuales³. La Biblia, escribió, condenaba las siguientes actividades sexuales, que también nosotros condenamos: el incesto, la violación, el adulterio y la relación con animales. Pero la Biblia también condenaba, dijo el Dr. Wink, las siguientes conductas, que, hoy en día, o son generalmente aceptadas o, por lo menos, no son universalmente condenadas: las relaciones durante la menstruación, el celibato, el matrimonio con un no judío, nombrar los órganos sexuales, la desnudez bajo ciertas condiciones, la masturbación y el control de la natalidad. Reconozco que algunos cristianos todavía hoy en día, condenan uno o más de estas conductas. Sin embargo, la voz bíblica de Dios hoy en día se considera incierta en estos temas, mientras que en el pasado la Biblia era considerada muy clara y, por lo tanto, el debate no estaba permitido.

La Biblia, sigue diciendo el Dr. Wink, también “consideraba el semen y la sangre menstrual como impuros, cosa que actualmente ya no es así”. En este análisis podemos ver justamente dónde y cómo han cambiado las actitudes sexuales y que, cuando estos cambios han ocurrido, el mensaje bíblico literal ha sido dejado de lado.

Finalmente, el Dr. Wink muestra que la Biblia permitía estas conductas que hoy condenamos: la prostitución, la poligamia, el matrimonio del levirato, los esclavos sexuales, el concubinato, el tratar a la mujer como propiedad y el matrimonio a muy temprana edad (para la mujer a la edad entre once y trece años).

Continúa diciendo que “mientras el Antiguo Testamento acepta el divorcio, Jesús lo prohíbe.” En conclusión, el Dr. Wink observa

³ *Homosexuality and the Bible* (1997), del Dr. Walter Wink, profesor de interpretación bíblica en el Auburn Theological Seminary, New York (publicado independientemente).

que “de las costumbres sexuales mencionadas aquí, sólo estamos de acuerdo con la Biblia en cuatro de ellas y estamos en desacuerdo con diez y seis”.

Así que, cuando los líderes religiosos buscan un apoyo en las Escrituras para su propia homofobia, nos queda claro que una verdad muy poco confiable está actuando en ellos. La Biblia es un documento ambiguo cuando habla de las prácticas sexuales específicas. Quizás, eso es lo que les cuesta mucho trabajo aceptar a los que se definen como “creyentes en la Biblia”. El verdadero conocimiento bíblico no trabaja con certezas. Incluso un pasaje bíblico que citan para demostrar la clara condena bíblica del “pecado de homosexualidad” (Rom 1) nos confronta con la extraña idea de que si fallamos en darle culto a Dios correctamente, ¡Dios nos castigará con la homosexualidad! Ésa es una idea tan peregrina que merece ser descartada inmediatamente, aunque haya sido dicha por el apóstol Pablo. Y, por supuesto, no es la única declaración paulina que hemos descartado. También insistió Pablo en que las mujeres estuvieran calladas en la iglesia, hablaran sólo con sus maridos en la noche, y mantuvieran sus cabezas cubiertas.

El hecho es que estas llamadas leyes de Dios, que supuestamente Dios escribió en unas tablas de piedra, o las excesivas apelaciones hechas a las sagradas Escrituras en general –incluida la afirmación de que la Biblia de alguna forma es “la palabra infalible de Dios”–, hoy en día son indefendibles, sea quien sea quien haga esas declaraciones, en cualquiera de sus variaciones.

Tradicionalmente no sólo se pensaba que las leyes fueron escritas por la mano de Dios, sino que se suponía que esas leyes eran la base sobre la cual Dios llevaría a cabo su rol divino en el juicio final. Aquellos que respetaran estas reglas serían premiados adecuadamente. Aquellos que rompieran estas reglas serían castigados severamente. Este sistema ejercía un poderoso control sobre la conducta humana.

Sin embargo, un sistema ético, basado en estos supuestos, en nuestra época, está, evidentemente, condenado al fracaso. Uno no puede hablar convincentemente sobre las preocupaciones éticas de esta generación citando las autoridades que, hace de dos a cuatro mil años, se nombraron representantes de la palabra final de Dios

sobre estos temas. Ya no se considera adecuado salir con “pero los Diez Mandamientos dicen”, o “pero la Biblia enseña que...”. Estas proposiciones no sirven para el debate en nuestra época. Todo lo que hacen, hoy en día, es demostrar que, el que usa estos argumentos no tiene nada valioso que decir sobre los problemas éticos contemporáneos. No existe, hoy en día, una deidad externa cuya voluntad, escrita en un texto antiguo, pueda ser la base para la toma de decisiones éticas. Ninguna figura paterna celestial establece e impone las reglas con las cuales se gobierna la vida. Ninguna ley divina o eterna ha sido escrita nunca, ni en el cielo... ni en tablas de piedra. El Dios que antes era percibido como la fuente de estas ideas primitivas se ha salido de nosotros y ha sido destruido tanto por el paso del tiempo como por la explosión del conocimiento.

La muerte del Dios del teísmo, entonces, ha sacado de nuestro mundo la base tradicional de la ética. Ésta es la conclusión que estamos obligados a plantear. También ésa es la causa de que el tema ético sea tan debatido en nuestra sociedad. Es aterrador para muchos entender que vivimos en un universo moralmente neutral. Algunos reaccionan con una búsqueda frenética de placer. Algunos buscan escapar del miedo a una moral sin sentido en un mundo de alcohol y drogas. Otros se hunden en el último nivel de desesperanza y caen en depresión o hasta en el suicidio. Algunos tratan de protegerse de esta inquietante sensación de vacuidad volviéndose religiosos histéricos, como si gritar algunas frases religiosas con emoción y una certeza fingida pudiera convencerlos de que todo está de la misma forma que ha estado siempre. Éstos son sólo los signos de la pérdida de significado que ha sumergido a nuestro mundo. Ya no sabemos cómo distinguir entre el bien y el mal, y sobre todo, nuestra confusión refleja la muerte del Dios teísta en el cual se cimentaban todas estas cosas.

Para construir una nueva base ética, tenemos que aprender a mirar en un lugar diferente. Yo creo que no buscamos afuera de la vida a una autoridad externa y objetiva, sino más bien en el corazón y en el centro de nuestra humanidad. Llegamos a ese corazón planteando una serie de preguntas totalmente diferentes. No son preguntas divinas, sino preguntas humanas, como: ¿qué es lo que nos da la vida? ¿Qué es lo que nos llena de plenitud? ¿Qué eleva nuestro ser? ¿Qué nos introduce en la trascendencia? ¿Qué nos llama más

allá de nuestros límites? ¿Qué es lo que valoramos? Estas preguntas nos forzarán a buscar las respuestas, no en el cielo vacío, sino en la profundidad de nuestro ser. Esta búsqueda nos llevará –esperemos– a algunas nuevas posibilidades. Revelará, entre otras cosas, que ninguna representación de nuestra humanidad puede ser la puerta de la vida. La moral, en cualquier área de la vida, no será alcanzada con amenazas y negatividad. La represión de la energía sexual, por ejemplo, que marcó la ética tradicional durante tanto tiempo, no llevó a la plenitud de la vida. Sólo provocó, como reacción, el ejercicio desinhibido de la energía sexual, que también fue destructiva para nuestra humanidad esencial. Cuando el valor de la sexualidad humana es reprimido, se vuelve pornografía. Cuando tratamos de separar el sexo del amor, sólo logramos quitarle el amor al sexo⁴. La ética y la moralidad deben de ir más allá de esta falsa dicotomía.

Seguramente la felicidad humana es un deseo y también una meta codiciada en la vida, pero la búsqueda de una base ética localizada en nuestra humanidad revelará que la plenitud de la vida no reside en la búsqueda de la propia felicidad. Al contrario, la experiencia humana nos dice que esa felicidad se encuentra cuando buscamos la felicidad y el bienestar de los otros. Así que, en el proceso de lograr la meta de la felicidad, descubro que mi individualismo es un regalo que recibo de la comunidad en la que vivo. No puedo lograr mi propio destino a menos que sea parte del destino de mundo interdependiente. Entonces, al mismo tiempo, estoy libre y atado. Puedo buscar mi propio bienestar sólo como de bienestar de la comunidad. La conclusión es que, de esta búsqueda humanista por una norma ética, emerge una especie de objetividad ética. Existe un daño “objetivo” cuando causamos o aumentamos el dolor de otra vida. Al hacerlo, inevitablemente también me vuelvo auto destructivo. Va en contra, por así decirlo, de las leyes del universo que hemos llamado las leyes de Dios.

Así que la libertad de ser yo mismo está en diálogo con la necesidad de mejorar el ser de los otros. Ambos valores emergen del centro de nuestra humanidad. Ambos nos empujan a un sentido de individualidad y a un sentido de comunidad interdependiente.

⁴ Estas ideas fueron expresadas por primera vez en una conferencia pública por el Reverendo Michael Ingham, obispo de Westminster, en British Columbia.

Ambos son metas necesarias y paralelas que nuestra comunidad tiene que tomar en serio. Estas virtudes no vienen, sin embargo, de un Dios externo. Vienen, más bien, de nuestra profundidad humana, donde sugiero que finalmente tenemos que encontrar el significado de Dios.

Un segundo y último valor, también humano, emerge de esta libertad. Es el valor objetivo del conocimiento. Una persona plenamente humana usará la razón para aumentar el bienestar humano. Cuando la razón revela, por ejemplo, que la pigmentación de la piel es el resultado de un proceso adaptativo que capacita a algunas personas a sobrevivir bien en un clima expuesto a los rayos de sol directos, entonces el prejuicio basado en la pigmentación de la piel se vuelve una manifestación de ignorancia. Por lo tanto, se vuelve inhumano usar esa ignorancia como base para la discriminación social y económica, y seguir haciéndolo viola el conocimiento objetivo. Cuando ser zurdo se revela como el resultado de la forma en que el cerebro ha sido estructurado en una minoría de personas, se vuelve inhumano tratar de cambiar a las personas zurdas. También eso se convierte en una manifestación de ignorancia.

Cuando el desarrollo de la neurociencia y sus procesos neuroquímicos revelan que una orientación homosexual es parte normal del espectro sexual de la vida humana, una forma de vida dada y no escogida, entonces resulta inhumano usar la orientación sexual de una persona como base para seguir con un prejuicio. Por lo tanto, el tipo de juicio que compromete el valor y el bienestar de una persona homosexual, o pone límites a las oportunidades de esa persona, se vuelve una actitud resultado de la ignorancia. Cuando es así, surge un tercer y último valor humano. Es objetivamente equivocado actuar de forma tal que cause o aumente la ignorancia que llevará a la devaluación o la destrucción de otro ser humano.

Por lo tanto, es algo objetivamente equivocado tratar de causar o aumentar el dolor de otra vida. Hay un valor objetivo en la búsqueda del conocimiento. Es malo objetivamente tratar de defender o de actuar en base a la propia ignorancia. La virtud se encuentra en la sabiduría del conocimiento y en la apertura a la naturaleza de la realidad misma. Éstos son valores que se pueden discernir cuando uno explora la profundidad de la vida en busca de una nueva base para la ética.

Si la libertad, el conocimiento y la sabiduría se reconocen como valores objetivos, entonces propagar estos valores entre todos se vuelve un imperativo ético que raya en lo absoluto. Así que, todas las formas de tribalismo restrictivo, cada intento de aumentar o de promover la enemistad humana, cada esfuerzo por limitar la ampliación de la consciencia, han de ser reconocidos como abiertamente malignos. Por lo tanto, el mayor valor que emerge de la profundidad de nuestra humanidad es la expansión de las fronteras en la experiencia humana. Promover el ser, profundizar la vida de todo ser humano y liberar el amor que emana de cada persona, se vuelve parte del criterio objetivo y último para determinar la conducta humana correcta. Éstas son las virtudes que emergen de la vida misma. No son externas a la vida, ni fueron creadas por la autoridad de un ser que vive fuera de esta vida⁵.

Hace algunos años me dirigí a un grupo de sacerdotes anglicanos en la cripta de una de las catedrales inglesas. El tema era el cambio en los patrones de conducta sexual humana, incluyendo el tema de la homosexualidad. El obispo de esa diócesis en esa época dejó claro que no aprobaba la discusión sobre el tema, por eso no estuvo presente. Los prelados que fueron eran, con una o dos excepciones, el grupo más apático que había encontrado en mi vida. Ninguno se reía ni se enojaba. Tampoco estaban de acuerdo ni discutían esta presentación que en muchos otros lados –lo sé por experiencia personal– habría creado una gran variedad de respuestas emocionales. Esos clérigos me recordaban los niños que han sido abofeteados física y mentalmente de una forma tan seguida por los padres, los maestros o las figuras de autoridad, que ya no responden a nada, a menos de que se les dé permiso de hacerlo.

Bajo el pretexto de promover valores familiares, muchos grupos “cristianos” apoyan el castigo corporal como forma de romper el espíritu rebelde del niño, o de reprimir el “pecado original”. En mi cabeza eso no es, para nada, un valor familiar, sino un intento de imponer un sistema de control para asegurar la conformidad

⁵ El ímpetu inicial por explorar esta línea de pensamiento vino del profesor Keith Ward, de Oxford. Yo recomiendo su libro *A Vision to Pursue* (SCM Press, Londres 1991), por su explicación sobre la forma como estos principios podrían ser utilizados.

a expensas de la vida y la creatividad. Desde mi punto de vista, también es una violación a la presencia de Dios que está en cada persona.

Encontré la versión adulta de ese mismo síndrome en una reunión ecuménica de clérigos en Auckland, Nueva Zelanda. Me dirigía a este grupo sobre el tema del liderazgo efectivo. En la discusión que siguió, un pastor joven neozelandés relató una experiencia que tuvo en otra parte del mundo, donde escuchó a un obispo felicitar públicamente a un joven sacerdote. Recomendando a este sacerdote para un liderazgo efectivo, el obispo predijo un futuro brillante para este hombre joven, concluyendo sus comentarios diciendo: “¡Espero vivir una larga vida para que te pueda ver como obispo de esta iglesia!”.

“Eso no pasaría nunca en Nueva Zelanda”, dijo este pastor. “Y si pasara, mataría absolutamente cualquier oportunidad que tuviera ese sacerdote de un futuro éxito y liderazgo.”

“¿Por qué?”, pregunté.

“Porque en Nueva Zelanda estamos infectados por el “síndrome de la amapola alta”

“¿Qué es eso?”, pregunté.

“En este país –continuó– es considerado inapropiado brillar, o sobresalir en una muchedumbre. Se premia el instinto gregario, no el liderazgo. Cuando una amapola crece más alta que las otras en el campo, regularmente se le corta la cabeza.” Seguramente a alguien le parecerá que estas actitudes son cristianas. A mí no, porque están profundamente en conflicto con la seguridad que tengo de que Dios está presente en cada vida, y llama a esa vida a la plenitud de su ser único. Creo que es objetivamente bueno agrandar y promover la vida. Creo que es definitivamente malo actuar de tal forma que se distorsione la vida o se aplaste el potencial de un ser humano.

Cuando la base para determinar el bien del mal se vuelve borrosa o confusa, como creo que es el caso hoy día, cuando los estándares tradicionales que antiguamente reflejaban la voluntad revelada de una deidad sobrenatural empiezan a desaparecer, cuando uno se pregunta si queda un valor objetivo con el cual juzgar

una conducta, entonces sugiero que busquemos en la profundidad de la humanidad e identifiquemos los comportamientos que mejoren la vida y los llamemos buenos, y los que devalúen la vida los llamemos malos. También podemos leer esa parte de los evangelios que dice que la vida y la conducta se deben juzgar por los frutos que producen.

Esta postura, ¿nos da sólo un sistema ético humanista? Creo que sí. Si podemos empezar a ver la posibilidad de que el Santo Dios no es externo a la vida sino que más bien es la Base de la vida, el Ser en el cual todo ser está arraigado, entonces estos valores humanos ostensibles se pueden considerar eternos y basados en la esencia de Dios. Este Dios no es, sin embargo, un Dios teísta. Es un Dios cuyo Ser emerge cuando el ser es promovido, cuya Vida se revela cuando la vida es vivida, cuyo Amor se manifiesta cuando el amor es compartido, y cuya identidad se revela cuando las barreras se rompen y se forma una comunidad.

La recompensa que contiene este tipo de sistema ético, sin embargo, no es una bendición motivadora o un deseo de escapar del castigo eterno. Más bien es sencillamente la recompensa de hacer lo que es bueno. Es el premio de una vida que se mejora, una humanidad que se afirma, un ser que profundiza, y un amor que siempre regresa para aumentar el ser del que lo dona. El teólogo radical inglés Don Cupitt llama a esto “ética solar”. La ética solar significa comprometerse a vivir como el sol, esto es, hacer las cosas para las que fuimos creados, sin buscar reconocimiento, permanencia o recompensa⁶. Hay algo hermoso en el sol siendo sol, aunque se queme en el proceso. Hay algo hermoso en la vida humana que vive para lo que fue creada, tanto en la vida como en la muerte. Seguramente, la ética del exilio también tiene que incluir este principio de hermosura. La ética tiene que ser liberada de ser una táctica para controlar el comportamiento humano, imponiendo sobre él la voluntad de una deidad externa. La ética cristiana en el futuro deberá estar ligada directamente a explorar la individualidad,

⁶ Don Cupitt, *Solar Ethics* (Xpress, London 1993). Don Cupitt y yo podemos discrepar en el valor último que asignamos a la experiencia humana de ser, vivir, amar y dar, pero los dos somos capaces de evitar la negatividad de un sistema ético basado en premios y castigos.

el valor de vivir, amar y ser, sencillamente por el placer de vivir, de amar y de ser.

Una última cuestión ética frente a nosotros, los que estamos en el exilio, queda sin respuesta, y es profunda. Lo que yo y otros hemos llamado la profundidad del Ser, ¿es una realidad, o es una ilusión? ¿ése es el poder del que emerge nuestro ser? ¿Es personal? Puesto que no está separado de nosotros, ni es manipulador o invasivo, ¿se le puede llamar Dios? ¿Tenemos que pensar a Dios como persona para que sea Dios? ¿Dios tiene que ser “una persona” para ser llamado “personal”? O ¿se puede decir que cuanto más profundamente vivimos, más apasionadamente amamos, y que cuanto más descubrimos el valor de ser, más revelamos a Dios, un Dios que ahora entendemos como la realidad última, la esencia de la vida? Ese proceso de convertirnos en nuestro yo verdadero y real, ¿puede ser visto ahora desde una nueva forma de comprender lo que la Biblia trataba de decir cuando sugería que estamos creados a imagen de Dios? Estas cualidades individuales, la habilidad de vivir, de amar y de ser, que observamos en la vida de Jesús, ¿no serán lo que causó que la gente viera a Dios en él? ¿No es esto lo que trataban de decir los discípulos sobre él cuando decían “Tú eres el Cristo, el hijo del Dios vivo”?

Si logramos entender estas posibilidades, o por lo menos estamos dispuestos a explorar estas pequeñas fisuras que llevan a una diferente forma de pensar en Dios, y si podemos entender al Dios Santo no como persona, sino como lo profundo y la base de la vida, entonces la tarea ética de la Iglesia se vuelve diferente. La ética cristiana no se encuentra en un sistema de control de conducta. Más bien se encuentra en lo que llamamos la plenitud de la vida. La tarea de la Iglesia no es, por tanto, juzgar la vida, sino ampliar la consciencia, denunciar la ignorancia y el prejuicio, y remover las barreras para crear vida en plenitud para todos. La tarea de la Iglesia es ayudar a su gente a caer en la cuenta de la profundidad de su propia humanidad, donde la trascendencia, el misterio, el ser, y aun el amor, se descubren, y llevar esas cualidades, que se encuentran en el centro de la vida, hacia el mundo. A ese centro de la vida lo llamo Dios.

Este Dios no es un padre que me premia o me castiga por mis virtudes o defectos. Este Dios es un poder, una presencia que me llama a la responsabilidad, a la madurez, a la autosuficiencia, a vivir para los otros, y a contribuir al bienestar de toda la humanidad. Este Infinito Trascendente en medio de mi vida, me invita una y otra vez a abandonar los miedos, a entrar en el infinito, a caminar en la eternidad de Dios. Así que yo hago culto en este santuario, y al mismo tiempo, me hago responsable de mi vida y, hasta donde puedo, de la vida de este mundo. Ahí es donde emerge la ética. Mientras posea vida, viviré profundamente, rica y plenamente. No espero ningún premio por mi compromiso con estos principios éticos, sólo la recompensa de haber vivido una vida bien vivida. No culparé de mis fracasos o mis errores a ningún Dios, porque Dios es parte de lo que soy. ¿Es ésta una idea tan novedosa que sea inaceptable? Para mí no lo es, porque he entrado en el exilio. El Dios teísta cuya voluntad constituía la ética del pasado ha muerto. Así que mi investigación sobre una base de la ética que me guíe después del exilio, me lleva de regreso al mismo sitio donde un Dios no teísta fue encontrado y donde Cristo fue redefinido. Mi viaje a través del exilio empieza a tomar forma.

La Iglesia emergente.

Leyendo las señales actuales

Al recorrer el mundo Cristiano, desde áreas urbanas muy populosas hasta pueblitos pequeños en locaciones remotas, hay estructuras que la gente llama *iglesias*. La palabra *iglesia* es en sí divertida, ya que viene de la misma palabra escocesa *kirk*. El apellido del gran filosofo danés Søren Kierkegaard literalmente significaba “patio de la iglesia”. En nuestro lenguaje esta única palabra la usamos para describir una gran variedad de estructuras, desde una magnífica catedral medieval hasta una simple edificación de madera. Las iglesias pueden ser decoradas con las obras de arte más finas y costosas, o pueden ser tan sencillas como una pared sin pintar. Algunas inspiran suspiros de asombro con sus bellezas, y otras están cubiertas del trabajo de algún artista de grafiti urbano. Las iglesias pueden tener vitrales exquisitos por los cuales se filtra la luz del mundo, o pueden tener paneles de cristal claros para permitir que la realidad de la creación de Dios pueda ser vista como es. En el transcurso de mi vida, he dado conferencias en una iglesia en Galilee, Nevada, en la cual la pared trasera se encuentra abierta para permitir a sus feligreses apreciar el lago Tahoe y las montañas Sierra Nevada de California, al igual que en una en la que los cristales claros dejaban ver el poderoso y, a veces furioso, río Mississippi mientras fluía por Memphis, Tennessee.

Algunas de estas iglesias son calentadas o enfriadas automáticamente para el confort de los feligreses, mientras que en otras las personas se reúnen alrededor de una estufa en el invierno y batallan con el calor del verano al abanicarse con las hojas volantes que anuncian el funeral local. Algunas iglesias alardean con asien-

tos de teatro y están iluminadas por instalaciones fijas controladas por reostato, mientras otras ofrecen bancos duros de madera y alumbran su espacio de culto con bombillos desnudos colgados de su propio cable de electricidad. Sin embargo, sin tomar en cuenta la edad, el tamaño, forma o opulencia de estas edificaciones, cada estructura es reconocida instantáneamente como una iglesia. Su identidad eclesiástica es de alguna manera evidente¹.

Tal vez la marca que las identifica es el campanario apuntando a los cielos. Tal vez es la torre que proclama que nuestro Dios es “una fortaleza poderosa”. Tal vez es la inclinación del techo, las ventanas puntiagudas o hasta un pequeño cementerio en los alrededores de la construcción, lo que proclama que es una iglesia. Independientemente de lo que anuncie su identidad, esa estructura ha sido una parte tan profunda de nuestro mundo que la presencia de una iglesia casi no se registra en nuestras mentes cuando pasamos por una. Es, en realidad, parte de nuestro escenario social; mueblería familiar en nuestro hogar cultural.

Dos funciones primarias están alojadas en las iglesias. La primera y, probablemente la más importante, es la reunión de las personas semana tras semana los domingos para la práctica divina. La forma litúrgica usada en estas ocasiones semanales de culto varían dependiendo de la tradición. No obstante, la mayoría de ellas incluyen elementos familiares como cantar himnos, leer las Escrituras, predicar un sermón, orar... En las iglesias más litúrgicas, ese servicio los domingos normalmente también incluye prácticas sacramentales tales como la Misa, la Eucaristía, Sagrada Comunión o la Última Cena del Señor.

En cada una de estas actividades un supuesto no expresado es que la veneración divina, de alguna forma, es el medio con el que los seres humanos de abajo se relacionan con el Dios de arriba. La estructura ascendente de las iglesias está diseñada para alzar –casi físicamente– la conciencia de las personas hacia este Dios externo. Los himnos que cantan los feligreses cuentan la llegada de este Dios externo al mundo, la vida del Dios en la Tierra y la salida de este mundo del Dios visitante. Sólo hay que echarle un vistazo a cual-

¹ La palabra *eclesiástico* viene de la palabra griega *ecclesia*, que significa *convocación*.

quier himno para descubrir títulos como “Oh, ven, ven, Enmanuel”,² “Alegría para el mundo, que el Señor ha venido”, “Cuarenta días y cuarenta noches has estado ayunando en el desierto,” o “Glorioso el día que lo ve a él elevarse glorioso hacia el cielo de donde vino”. Las palabras de estos cantos invaden nuestra mente, trazan nuestras convicciones y forman nuestro entendimiento de Dios más de lo que nos imaginamos. Palabras como “Velado por la carne, mirar de Dios, deidad encarnada”, muestran a Jesús como un visitante divino de otro reino que sólo “parecía” ser humano. Cuando los cantos no hablan sobre una deidad supernatural invasiva, pueden expresar nuestro deseo de compañía divina y nuestro miedo a la soledad cósmica: “Que amigo tenemos en Jesús, todo nuestro dolor y tristeza podemos soportar”, es un buen ejemplo.³ Otros hablan de nuestro miedo al enajenamiento al expresar nuestra suplica por el perdón y la restauración: “Querido Señor y padre de la humanidad, perdona nuestros pecados”. En la tradición más evangélica la nota de victoria está cuando le cantamos a Dios, quien “me levantó con su amor” o quien plantó “nuestros pies en suelo más alto”.⁴ Estos himnos también incorporan y continúan la actividad de halagos divinos como lo notamos anteriormente: “Inmortal, invisible, Dios solo sabio”, o “Qué grande eres”.⁵ A veces una de las grandes controversias teológicas en la historia de la Iglesia será “maquillada” y podrá escurrirse dentro de los cantos. Uno piensa en las palabras de Martín Lutero, originalmente escritas sobre el papa: “El Príncipe de las Tinieblas sombrías, no temblamos por él. Su furia puede prolongarse, pues su caída es segura. Una pequeña palabra lo derrumbará”. Para Lutero, esa pequeña palabra era sólo. Para él la salvación era “sólo” por la fe, no por nuestras obras, sobre las que todo el sistema de indulgencias del Vaticano había sido construido, cosa con la que Lutero estaba en desacuerdo. Sin embargo, hoy en día se dice que estas palabras hacen referencia a Satanás, por lo que

² A menos que se indique otra cosa, todos los himnos y cantos están tomados de himnarios y cantorales episcopalianos publicados en los años 80.

³ Del libro de cantos episcopaliano de 1940.

⁴ “El amor me levantó” comienza con palabras negativistas: “Me estaba hundiendo”. “Higher Ground” comienza con “Señor, tóname, y ponme, por la fe, en lo más alto del cielo”. Los dos se pueden encontrar en la mayor parte de los himnarios protestantes evangélicos.

⁵ Éste era el canto de George Beverly Shea, de la Asociación Evangélica Billy Graham.

este himno es cantado animadamente, hasta en las iglesias católicas romanas. La mariolatría, negada teológicamente por los anglicanos en los días de la Reforma, encontró la manera de incorporarse en el segundo verso del canto titulado “Los observadores y los santos”, en el cual las palabras sugieren que María está en rangos más altos que los ángeles: “Más alta que los querubines, más gloriosa que los serafines, dirige sus oraciones, tú, portadora del Dios eterno, la llena de gracia que engrandece al Señor”. Los católicos anglicanos debieron haber sonreído con esta ocurrencia. Sin embargo, hoy en día hasta los protestantes cantan estas palabras sin ningún reparo. Con toda normalidad, la Iglesia incorpora, de alguna manera, las cosas que antes excluía, incluso cosas que excluía con violencia.

Las Escrituras que se leen en los cultos también están llenas de conceptos sobre una deidad teísta supernatural, quien invade el mundo y está activamente involucrada en lo que sucede en él. Es cierto, históricamente, que el objetivo principal de reunirse en misa ha sido para permitir a los devotos aprender algo de la naturaleza de este Dios, quien se creía que controlaba todos los aspectos de nuestro destino humano. Los devotos llaman estas Escrituras “la palabra del Señor”, y el sermón, diseñado para exponer y aclarar “la palabra del Señor”, llenaba esa necesidad semana tras semana.

Se decía que, como señalamos anteriormente, la liturgia eucarística recreaba el drama de la cruz, en donde el precio del pecado, dicen, fue pagado por Jesús, el redentor, para asegurar nuestra salvación. La liturgia estaba y sigue estando llena de símbolos que, para nuestros oídos modernos, suenan realmente extraños. Todavía se escuchan ecos de comer carne y tomar sangre... Presenta el concepto de un ser sacrificial ofrecido a Dios en nuestro nombre. A veces este tipo de frases llenan nuestra mente de incomodidad cuando nos detenemos a entender su significado. Pero el marco sobrenatural tiende a mutar estas imágenes literales, y por lo tanto, a suavizar su horror.

Hoy en día, la asistencia a la iglesia los domingos está disminuyendo en todas las tradiciones en todo el mundo cristiano. Las explicaciones que se dan a esta situación tienden a favorecer los intereses de quien las da. Es preciso señalar que existen excepciones individuales, como cuando un clérigo carismático promete el

cielo, da seguridad y proclama que no es necesario pensar (basta que se tenga fe), y logra crear emoción y crecimiento por un cierto tiempo, pero ese tipo de actividad pocas veces se puede recrear con el clérigo sucesor, por lo que el número de gente que se va de la iglesia empieza a igualar el número de gente que fue atraída en un principio. A pesar de la falta de asistencia, sigue teniendo poder la ida regular a la iglesia los domingos. Todavía atrae. Sigue siendo una parte reconocida en la vida. Todavía juega un rol social vital, aunque hoy en día esto es más cierto en pequeños pueblos que en ciudades.

La segunda actividad que atrae a las personas a las iglesias han sido los rituales conectados con los puntos críticos de la vida de un individuo. Un nacimiento, por ejemplo, se celebra con la liturgia de un bautizo. La maduración se reconoce con algún tipo de rito eclesiástico de pubertad. El instinto de amar e unirse ha sido incorporado al matrimonio y a las ceremonias de compromiso. La enfermedad está marcada por varios ritos de visitación, incluyendo la unción de los enfermos, y la muerte es acompañada por un funeral, a veces llamado réquiem o simplemente entierro.

Tiempo después de que la Iglesia haya perdido su atractivo como centro de reunión de los domingos, seguirá atrayendo gente para las ceremonias que marcan ritos de paso. Pero, ¿continuarán estas funciones y habrá una iglesia para que la gente vaya los domingos más allá del exilio? ¿Puede esta institución sobrevivir? ¿Tiene algún propósito una vez que la idea de un Dios teísta e intervencionista haya desaparecido?

Definitivamente, no puede seguir como si sus presupuestos operativos continuaran intactos. Si la Iglesia camina hacia la vida más allá del exilio, ¿entonces qué cambios serán necesarios? ¿Cómo será diseñada su liturgia y reestructuradas o usadas sus edificaciones? Si nuestro destino es vivir en un mundo en el cual la gente ya no puede pretender relacionarse litúrgicamente con una figura parental celestial, que arregla todo o recompensa y castiga a los fieles dependiendo de lo que se merezcan, ¿habrá entonces un futuro para esas estructuras que llamamos iglesias, o para esas actividades de devoción y observancias litúrgicas que se han hecho dentro de esas estructuras?

Debo empezar por responder a estas preguntas con mi propio testimonio. La devoción, tanto privada como comunitaria, continúa siendo una parte importante de mi vida, a pesar de que me adentro más profundamente en el exilio. No pienso que esto se puede explicar simplemente con decir que la devoción es un hábito de toda mi vida. Como obispo yo me involucro en y lidero misas corporativas con gran regularidad, con un promedio de doscientas a trescientas veces al año. En esos cultos, sigo usando las oraciones tradicionales de mi comunidad de fe, a pesar de su contenido literal extraño, arcaico y a veces hasta inverosímil. Todavía confieso mis pecados. Expreso mis deseos más profundos conocidos por Dios en mis peticiones e intercesiones. Todavía expreso mi sentido profundo de acción de gracias. Sigo escuchando las lecturas de las Escrituras sagradas, las cuales continúan intrigándome, aun cuando algunos de sus pasajes son completamente raros, y hasta ofensivos. Esdras me dice, por ejemplo, que todas las esposas extranjeras deben de ser divorciadas (Esd 9,10). Mi propia esposa es una ciudadana de Estados Unidos naturalizada. Pablo me cuenta cómo la esclavitud puede hacerse más amable y gentil (Col 3,22; 4:1). Muchos miembros de la diócesis a la que sirvo son descendientes de esclavos, cuyas cicatrices aparecen claramente en sus psiques. El autor de la epístola llamada 1 Timoteo me dice que las mujeres deben ser sumisas. Tienen prohibido enseñar o tener autoridad sobre los hombres y serán salvadas por tener hijos. No puedo imaginarme a las mujeres que conozco aceptando esas imágenes. El Torá me dice que los homosexuales deben de ser ejecutados (Lv 20,13), que los niños que desobedecen a sus padres deben ser apedreados (Dt 21,18-21) y que a las personas que veneran a un Dios falso se las debe hacer perecer (Dt 6,14.15; 8:19; 30,17-18). Los Evangelios me dicen que las enfermedades son producto de un demonio que debe ser reprendido (Lc 4,35.39; Mc 2,1-12). El historiador que escribió el libro de los Reyes me informa que una pérdida militar es la consecuencia directa de no obedecer los mandamientos de Dios (2Re 24,3). Algunas de las palabras, prácticas y tradiciones que escucho en las misas retuercen mi mente hasta límites impensables, mientras intento que quepan estas palabras en el mundo que habito. Sin embargo, continúo siendo practicante.

La honestidad me obliga a admitir que la mayoría de mis dificultades con estas palabras y conceptos religiosos surgen del

hecho que asumen la verdad de la definición teística de Dios. En el concepto tradicional de la palabra, yo no soy teísta. Creo que no soy teísta desde el tiempo en el que mi vida teológica empezó a ser formada por el ya mencionado erudito cristiano Paul Tillich, a principios de los años cincuenta. Tillich y sus colegas entrenaron a una generación de clérigos, pero ellos permanecieron en los centros teológicos de enseñanza, en donde hablaban sobre esta revolución teológica sólo entre ellos. No se preocuparon de cómo sus conceptos afectaban al creyente ordinario, a la persona en el banco de la iglesia o hasta al ordenado, quien interactúa diariamente con las personas que se sientan en esos bancos.

No obstante, mi vida iba a ser una de esas que iba a confrontar a la gente. Fui párroco primero y luego obispo. Me puse al frente de las personas de mis congregaciones y les prediqué domingo tras domingo como su líder de misa. Bauticé, confirmé, casé, enterré y aconsejé a las personas que, se suponía, era mi responsabilidad hacerlo. Por lo tanto, me he pasado la vida procesando el pensamiento no teísta de Tillich mientras interactuaba con la tradición teísta que vehicula la fe cristiana. La mayor parte de la construcción del puente entre el pasado teísta y el futuro no teísta ha tenido lugar en las mentes de nuestros pastores, quienes han estado dispuestos a vivir su vida, como la mía, en el borde, en el camino estrecho. Hemos pasado nuestras vidas tratando de ser honestos en las prácticas cristianas, replanteando y reinterpretando diariamente nuestros símbolos y vocablos litúrgicos, y tratando de hacer un llamado a la Iglesia a la que servimos y amamos, hacia un futuro posible y realista. Sospecho que para muchos de nosotros a veces ha sido una vocación solitaria.

Sin embargo, hoy en día esta revolución ha entrado a la vida de las personas que todavía van a misa. Sus huellas están dispersas, caóticamente, en cada denominación y están encontrando expresión en una gran variedad de prácticas.

Mi tarea es juntar estas pistas para hacer consciente su significado, para ponerlas una junto a otra, y luego leer el mensaje tan provocativo al que apuntan.

La **primera** señal que nos confronta es que en los últimos cincuenta años los altares de las iglesias más litúrgicas del mundo han

desaparecido de las paredes, y los sacerdotes que en ellos celebran la Eucaristía o ofrecen la Misa se han dado la vuelta, para mirar a los feligreses. Esto ha sido un cambio silencioso, pero casi universal. Los clérigos más jóvenes de hoy insisten en ello, absolutamente. La gente ha explicado y justificado este cambio desde una gran variedad de perspectivas. Algunos han tratado de demostrar que no es nada más que el regreso a la práctica primitiva de la Iglesia temprana. Otros han desarrollado un razonamiento teológico más complejo para explicar y justificar esta transición.

Sin embargo, los hechos son que el mismo cambio teológico que ha causado que los líderes religiosos actuales dejen de pensar en Dios en categorías teístas sobrenaturales, ha entrado en los pensamientos de las personas ordinarias de la Iglesia de esta manera sutil. El Dios que estaba “ahí arriba” o “ahí afuera” se ha desvanecido. Por ende, un patrón de veneración diseñado para dirigirse a esa deidad externa, y para hacerla real, también se debilita. Así, los altares han desaparecido de las paredes y han sido puestos en el centro de la asamblea. Sacerdotes que presidían la misa mirando hacia Dios se han dado la vuelta para mirar a las personas, en las cuales este Dios se percibe más y más. El Reino de Dios, que se pensó que tenía que descender de los cielos, ahora se piensa que está presente entre las personas. La transición hacia un patrón de culto más apropiado para el exilio ha comenzado.

Un **segundo** síntoma de cambio lo encontramos en el hecho de que las personas que oran comienzan a levantarse de sus rodillas. La postura de hincarse de rodillas, pensada apropiada para un devoto que se comunica con una deidad externa, viene originalmente de la relación entre un súbdito y su rey. Era la forma de comunicación de un siervo con el señor de la casa o de un mendigo con la fuente de su propia comida. Apesta a imágenes supernaturales de teísmo. Pero, una vez más, sin saber bien por qué, lenta pero deliberadamente, la práctica de arrodillarse empieza a desaparecer. Cada vez más los practicantes se ponen de pie para orar, para recibir el pan y vino de la comunión, y para reconocer y hasta confesar sus pecados. La mayoría de estos devotos no son conscientes de la causa de este cambio. Simplemente, lo sienten correcto. Sugiero que esto es una respuesta reveladora, simplemente una más, al hecho de darnos cuenta de que no hay un Dios ahí afuera, y de que

debemos entonces empezar a buscar a Dios dentro de nosotros mismos. Arrodillarse ante algo que es parte de cada uno de nosotros, ¿no se convierte rápidamente en un comportamiento inadecuado? De manera que el arrodillarse está disminuyendo en el culto de las iglesias en todas partes.

Un **tercer** síntoma de este cambio de conciencia lo encontramos en esa necesidad urgente de alterar las liturgias que se siente por todas partes hoy día. La forma estándar para practicar el culto, hace ya mucho tiempo que ha desaparecido de casi todas las iglesias. En muchas congregaciones los participantes se les presenta tantas ayudas litúrgicas cuando llegan a la puerta de la iglesia, que se necesita todo un cuaderno con hojas sueltas para seguir el orden. Las liturgias experimentales están proliferando. Variar palabras de viejas formas litúrgicas se ha convertido en algo tan rutinario que se ha convertido en lo normal. Hasta estamos empezando a cuestionar el significado de algunas de las palabras que en el pasado recitábamos con toda naturalidad. Tradicionalmente, invitábamos a las personas a practicar con las palabras “El Señor esté con ustedes”, como si la divinidad, externa a nuestra vida, no pudiera estar presente hasta que la petición se hubiera pronunciado. Sin embargo, ahora las liturgias experimentales empiezan a sustituir aquellas palabras por “El Señor está con ustedes”, como la declaración de un hecho, simplemente invitando a tomar conciencia de él. Antes, el antiguo *Kyrie eleison* invitaba a Dios a tener piedad, como si pudiera ser prerrogativa divina de una deidad caprichosa no tenerla a menos que la pidiéramos. Ahora estamos comenzando a sustituir la oración de acción gracias, por otra en la cual el ser piadoso aparece como la naturaleza misma de Dios, sabiendo que vivimos continuamente inmersos intensamente en el cuidado divino, expresado por nuestro cuidado de los demás y el de ellos hacia nosotros. Antes incluíamos en nuestras celebraciones de entierro y muchas de nuestras oraciones de intercesión la petición de que Dios “recuerde” al difunto, o que recuerde a aquella persona a la que nuestras intercesiones se dirigían. Era un lenguaje que, si se tomaba literalmente, sugería que tal vez sin nuestras peticiones Dios puede ser olvidadizo, como si la divina mente, habiendo vivido hasta una vejez madura, estuviera afectado por las etapas tempranas de la senilidad. Ahora estas palabras están siendo descartadas poco a poco, mientras empieza a ser

reconocida una nueva toma de conciencia de Dios como el suelo de nuestra vida, Dios como una presencia constante, como el Ser que está debajo de nuestro surgimiento como personas. Un nuevo vocabulario está naciendo y está empujando para llegar a nuestros labios cuando estamos en el culto.

Un **cuarto** síntoma del cambio en nuestras consciencias aparece cuando echamos una mirada más amplia a la historia y seguimos la pista de las revisiones de las oraciones encontradas en las varias ediciones de nuestros libros de rezo. Los libros de rezo contemporáneos ya no contienen oraciones que sugieren que el clima puede ser cambiado a petición humana, o que la enfermedad es el castigo de Dios por pecar, o que la mujer deba ser purificada ceremonialmente después de un parto, o que Dios y nuestro país en particular están tan entrelazados que el éxito de uno depende del otro. Esto no quiere decir que la purga de nuestros libros de oración esté completada. ¡Todavía estamos lejos de eso! Los vestigios de estas antiguas actitudes tribales y teístas todavía están presentes, pero, las formas ostentosas y vulgares de sus afirmaciones en el pasado han sido corregidas significativamente. Cada vez más, las revisiones oficiales de nuestros misales revelan que no consideramos a Dios como un poder externo capaz de ser manipulado por los rezos de los fieles.

Un **quinto** síntoma se hace evidente cuando reconocemos qué ha sucedido en la vida de los ordenados, en esta generación. Notamos primero que las palabras parentales que usábamos para la Iglesia y los clérigos se están desvaneciendo. “Madre” Iglesia ya no se suele utilizar como un símbolo institucional positivo. De hecho, la “madre” Iglesia no deja de tener sus severos críticos, de los cuales la mayoría son mujeres furiosas por lo que la “madre” Iglesia les ha hecho a lo largo de los siglos. La madre sagrada, a la que, según dicen, todos pertenecemos, está claramente bajo ataque.

Al mismo tiempo, la autoridad que tenía el título de “Padre” para los sacerdotes está siendo erosionada. El sonido austero de la palabra se ha trasladado primero a los sonidos simples de “Padre Guillermo” o “Padre José”. En las tradiciones que han empezado a ordenar mujeres al sacerdocio, se escuchan títulos como “Madre Lorenza” o “Madre Carla”. Son una forma íntima de saludarse y, sin

embargo, buscan aferrarse al poder paternal religioso de la antigüedad. Inevitablemente, no tendrán éxito.

Notamos anteriormente que este poder sacerdotal nació por esa declaración única pero primitiva de que la persona santa designada puede de alguna manera ponerse en medio entre el Dios teísta de arriba y la vida frágil de un ser humano abajo. El papel del sacerdote afirmó la habilidad y el derecho de interpretar los caminos de Dios para la vida humana. Como persona santa designada para ello, explicaba el significado de la enfermedad y el mensaje encontrado en las fuerzas de la naturaleza, cosas ambas que eran tenidas como expresiones de la voluntad divina. Para proteger a las personas de los peligros inherentes en esos momentos difíciles de la vida, el sacerdote ayudaba a las personas a conocer la voluntad de Dios para que no ofendieran la sensibilidad divina y corrieran el riesgo de una tragedia por alguna de estas causas. El sacerdote ganó el poder de decidir cómo se veneraba a Dios correctamente y lo que Él requería de las personas en términos de comportamiento ético. En una época creyente, la gente aceptó esta situación con increíble sumisión.

A medida que el poder de la persona divina profesional crecía, se empezó a suponer que el sacerdote también tenía la capacidad de perdonar pecados y dar bendiciones. Con el tiempo, este poder significó que se creía que el sacerdote podía determinar el destino eterno de uno. Por esto, el sacerdote era tenido como el máximo árbitro de lo que ocurría en el momento de la muerte. El pecador confesado y perdonado puede recibir la recompensa de gloria, mientras que el pecador impenitente y, por ende, no perdonado, puede ser asignado al dominio del castigo y hasta del tormento eterno.

En el apogeo de este poder sacerdotal, se hicieron afirmaciones de que la única manera que un Dios teísta pudiera operar era a través de los sacramentos autorizados por la Iglesia establecida. Estos sacramentos eran los únicos medios de gracia para toda la gente, pero sólo el sacerdote ordenado y legítimamente autorizado podía administrarlos. Fuera de la Iglesia, se afirmaba, no había salvación, porque fuera de la Iglesia no podía haber absolución sacerdotal, por lo tanto fuera de la Iglesia sólo se podría vivir sin

perdón, sin gracia sacramental y sin bendiciones sacerdotales. Era un sistema poderoso y cerrado. El Dios Padre celestial era representado por la figura paterna del ministro ordenado. El teísmo estaba encarnado en el sacerdocio masculino.

La cúspide de esta estructura eclesiástica impresionante fue agregada en el siglo diecinueve cuando la Iglesia Católica declaró que el papa, llamado el Vicario de Cristo y pensado como el sacerdote máximo, era infalible cuando hablaba ex cátedra sobre la fe y la moral, validando el ministerio de todos los sacerdotes. Toda esta estructura representaba la evolución de esa afirmación original de que sólo la persona sagrada de la tribu tenía la habilidad de interpretar la voluntad y los deseos de la deidad teísta para el mundo creyente.

Hoy en día, esa superestructura de privilegio eclesiástico se está tambaleando ante nuestros ojos. Su caída es inevitable, ya que fue construida sobre la noción teísta que en nuestra generación ha sido erosionada al punto de su desaparición. Le tomará aproximadamente un siglo a la estructura eclesiástica reconocer que el principio fundamental de su vida ya no existe. No obstante, las señales de su extinción ya son presentes. La pérdida de autoridad y respeto sacerdotal, tan desenfrenada en nuestra sociedad, es sólo una de ellas. Ese poder y respeto ha disminuido en todos los sectores excepto entre los más dóciles, los más supersticiosos y los creyentes más premodernos. Sin embargo, nadie está más al tanto de la desaparición de ese poder que los ordenados de la Iglesia de hoy.

Esta realidad ha producido una gran crisis contemporánea en la identidad sacerdotal, la cual se ha contagiado de los sacerdotes católicos a los pastores protestantes. Se manifiesta en las personas del clero que buscan justificación para su propia existencia en definiciones y ocupaciones auxiliares. En el siglo XIII, que un sacerdote necesitara justificar su rol sacerdotal era casi inconcebible. Sin embargo, hoy en día vemos a los sacerdotes y pastores desempeñándose ellos mismos como trabajadores sociales, psicoterapeutas o directores espirituales. Vemos un crecimiento rápido en los números de clérigos no asalariados, que laboran en trabajos seculares. Para mí son sólo símbolos cada vez más evidentes del hecho que, mucho más de lo que el establecimiento religioso reconoce, los

patrones de religión y la estructura de la vida en la iglesia fundada en la creencia en el Dios teísta del ayer se están simplemente desmantelando. Sospecho, por ejemplo, que una persona laica liderará la Eucaristía en el próximo siglo, incluso en círculos católicos. Es inevitable. Los canales de gracia para un Dios no teísta no pueden ser cerrados o controlados por la persona consagrada designada.

Un **sexto** síntoma de la desaparición de la Iglesia del teísmo se puede ver en el hecho de que esa pérdida de poder sacerdotal está afectando a los hábitos religiosos usados por los ordenados, especialmente las vestimentas usadas por la jerarquía. En 1996 el primado anglicano de la Iglesia Episcopal escocesa.⁶ Hizo un examen de las vestimentas usadas por los obispos de la Iglesia y puso de relieve su contenido medieval y real. Llegó a proponer que sus obispos colegas se unieran con él en un acto profético, en la siguiente reunión de obispos anglicanos del mundo –que se convoca por invitación del arzobispo de Canterbury una vez cada diez años en Inglaterra–. “¿Por qué no nos reunimos a las orillas del río Támesis –propuso– y arrojamos nuestras mitras medievales a sus aguas oscuras para acabar con ellas para siempre?”. Ése fue probablemente el primer disparo contra otra costumbre moribunda de la Iglesia. La mitra del obispo es realmente una corona apenas disfrazada. La casulla, que acompaña la mitra, es una versión eclesiástica de la capa real de un rey. El anillo del obispo es parecido al anillo del sello con el que el rey sellaba sus documentos oficiales. El báculo de un obispo (bastón pastoral) es una réplica del báculo real del rey. La silla del obispo, igual a la silla del rey, se llama “trono”, y las personas se arrodillan a los pies del obispo, sentado en su trono, cuando son confirmadas. Finalmente, la casa del obispo es llamada “el palacio”. ¡Todos estos símbolos representan tradiciones anticuadas! Uno se pregunta a quién están engañando los obispos. Tal vez esos eran símbolos apropiados en una era de hegemonía eclesiástica. Al menos encajaban en el ambiente creado por el Dios teísta. Sin embargo, hoy en día los obispos de la Iglesia no gobiernan el mundo desde el trono episcopal como representantes vicarios de una deidad que se sienta en un trono celestial más

⁶ El Muy Reverendo Richard Holloway.

arriba del cielo azul. Ciertamente que la mayoría de las opiniones de los obispos sobre cualquier tema son ignoradas. Si bien, nuestros disfraces buscan esconder el hecho de que estamos ocupados en una charada masivamente irrelevante de gran pretensión. Un teólogo inglés en Oxford me dijo en una ocasión: “Parte de nuestro deber es simplemente vestirse y dejarse ver”. Eso puede ser, pero tal vez los bailes de disfraces son más apropiados para eso que las Iglesias. La vestimenta real será descartada seguramente si llega a nacer una nueva Iglesia capaz de vivir más allá del exilio.

Entonces las señales de que la Iglesia está en una transición radical están ahí, esperando ser observadas e interpretadas. Los altares que han desaparecido de las paredes han hecho darse la vuelta a los sacerdotes para mirar de frente a Dios encontrándolo en medio de la gente. Los devotos arrodillados se están poniendo de pie como respondiendo a un llamado divino. Una variedad de liturgias experimentales están forzando cambios en el uso de palabras antiguas. Los libros de rezo borran los conceptos más irritantes del teísmo de ayer. Los nombres parentales y el poder sacerdotal están bajo asedio. Una presidencia laica de la eucaristía está en debate. Nuevas vestimentas, el abandono de vestimentas reales, o ninguna vestidura en absoluto, es algo que está siendo considerado. Éstas son las señales, incluso en medio del actual mundo religioso, de que está surgiendo una nueva conciencia y un el concepto de Dios está evolucionando. La evidencia apunta a una conclusión: lo que impulsa todos estos cambios es el reconocimiento de que el Dios teísta del pasado está muriendo y, con esa muerte, la manera como los seres humanos se relacionan con esa deidad sobrenatural, invasiva y transcendente está decayendo. Si no se hacen cambios en la forma de dar culto, la devoción dedicada a un Dios teísta terminará. Si la Iglesia no encuentra otra misión que la de indicar a la gente que un Dios externo está allá arriba, las iglesias desaparecerán finalmente de nuestros paisajes.

Cuando estos cambios de conciencia terminen de llevarse a cabo y los factores que los conducen sean bien captados, entonces una alternativa clara aparecerá ante los creyentes en el exilio. Podremos dejar la lucha y abandonar toda esperanza de encontrar una presencia de Dios y una misión de la Iglesia más allá del exilio. O podremos echar un vistazo al futuro y ver una nueva forma

de practicar el culto y una nueva misión para la Iglesia, capaz de ponerse en pie para confrontarnos. Sospecho que la liturgia y la estructura de esa Iglesia emergente tendrá una apariencia muy diferente. En realidad, será tan diferente, que me pregunto si seremos capaces de percibir una continuidad entre la Iglesia del ayer con la Iglesia del mañana.

Me vuelvo ahora para mirar al futuro y para hacer un esquema de cómo la Iglesia se verá y actuará en el futuro. Es especulación basada en lo que se sabe ahora. Sólo el tiempo dirá si es una especulación que nos puede mover hacia ese futuro. De lo que sí estoy convencido ahora es de que la alternativa a esto es un cristianismo sin ningún futuro.

La Iglesia futura: un sueño tentativo

¿Se puede realizar un culto con sentido, lleno de sentido, si no se tiene un concepto teísta de alguna divinidad que reciba esa adoración? ¿Puede uno confesar, dar gracias, hacer peticiones o cantar alabanzas si no hay un ser personal hacia el cual dirigir estos actos de adoración? Son éstas unas preguntas cruciales, que exigen una respuesta seria. Algunos, en las comunidades religiosas, están seguros de que este camino sólo nos lleva la muerte del pasado religioso, sin esperanza de un futuro religioso. Yo no estoy de acuerdo con ese juicio, y estoy dispuesto a demostrar por qué.

Empiezo con la historia que un monje y místico, Thich Nhat Hanh, contó de sí mismo en el libro *Buda vivo, Cristo vivo*. Un pastor protestante se acercó a este monje y agresivamente le preguntó: “¿Eres una persona agradecida?”. Sorprendido por la pregunta, Thich Ahan Hanh se tomó un momento para contestar. Esto permitió que su adversario continuara de forma reveladora. “Si eres realmente agradecido, ¿cómo puedes no creer en Dios? Dios ha creado todo lo que disfrutamos, incluso la comida que comemos. Puesto que no crees en Dios, –concluyó– no eres una persona agradecida, en absoluto!” Por fin se reveló el juicio del cual había salido la pregunta planteada.

Thich Nhat Hanh es un hombre santo, reconocido y respetado en todo el mundo. Ha sido reconocido por un místico de otra tradición, el monje católico Thomas Merton. Ha sido aclamado como

un gigante espiritual por el gran líder de los derechos humanos y pastor protestante, Martin Luther King, Jr. La popular escritora teóloga Elaine Pagel ha expresado públicamente la deuda que tiene con su autoridad espiritual. Thich Nhat Hanh reza y medita todos los días de su vida. Vive dentro de una conciencia-de-Dios que se revela en todo lo que dice, hace y escribe. ¿Cómo es posible que este pastor protestante y crítico religioso occidental suponga que Thich Nhat Hanh no puede ser una persona agradecida porque no cree en Dios?

Esa pregunta surgió porque el adversario cristiano de Thich Nhat Hanh, como muchas personas religiosas asustadas en este mundo de rápidos cambios, formuló un juicio basado en las premisas presentes en sus definiciones teológicas. Este místico budista ha ido, de hecho, más allá del Dios del teísmo. Sin embargo ésta, la teísta, era la única definición de Dios que entendía su interlocutor. El interlocutor estaba ciego ante a todo lo que no estuviera dentro de sus limitados parámetros teológicos. Definió la realidad de Dios muy estrictamente, y, por eso, desechó como irreal todo lo que estuviera fuera de su visión. Esta no es una actitud infrecuente dentro de los círculos religiosos. Cualquiera que trate de redefinir el culto en categorías no teístas o de reestructurar al cristianismo institucional de cara a una nueva era, seguramente se tendrá que confrontar con una respuesta similar.

Indudablemente, Andrew Brown, el anterior editor religioso de uno de los mejores periódicos del Reino Unido, *The Independent*, ya me hizo una acusación similar en un texto. En una sección personal publicada en la revista suplementaria del domingo del *Independent* (1), Brown escribió: “Me parece que si uno le quiere quitar a Dios todo el poder que lo diferencia del mundo, no es un hereje, sino un ateo, sin importar cuan bien trabaje como obispo”. Quizás molesto por esa conclusión, Brown agregó después una frase más humilde, “pero claro... yo no soy teólogo”. Brown, como muchos otros, tampoco pueden ver a Dios como una presencia sobrenatural que interviene personalmente y puede invadir la historia para alterarla.

¹ 19 de marzo de 1994.

Pero mi argumento es que en cuanto lo sagrado ha sido redefinido en términos no teístas, será inevitable una revolución en el sentido que podamos dar al culto. El culto para mí no es una actividad periférica. Más bien es central para el sentido de nuestra humanidad. Ser humano es sabernos auto-conscientes en términos de qué es verdaderamente la realidad. El culto es el nombre de la forma en que practicamos nuestra auto-definición. Por lo tanto, el culto puede ser definido de diferente manera en cada época, pero siempre es un elemento de nuestra humanidad. Puesto que el culto se tiene que localizar en algún lugar, entonces algo como la Iglesia, como centro y el lugar de adoración, tendrá que ser siempre parte de nuestro futuro. Tanto la actividad del culto, como la estructura de la Iglesia pueden ser muy diferentes, pero estoy convencido de que no podemos ser totalmente humanos sin ellos. La pregunta de nuestro tiempo es: ¿el culto y la Iglesia, pueden escapar de la comprensión teísta, concepción que garantizará la muerte de ambos tal como los conocemos? ¿Pueden ambos trasladarse de donde están hoy hacia donde deberán de estar mañana sin romper completamente con el pasado? ¿Será la muerte del pasado un prerrequisito para la vida futura de estos aspectos de nuestra humanidad?

Hemos visto los cambios que ya son visibles en la actividad que llamamos culto. Ahora trataré de esbozar el futuro, primero con trazos anchos, y luego más detalladamente.

El culto más allá del exilio no estará marcado por palabras cantadas a una deidad externa. La actividad litúrgica no será un repetitivo vivir de una tradición memorial que celebraba la acción histórica de un Dios teísta. El culto en el futuro estará marcado más bien por la auto-conciencia de que todos nosotros somos o podemos ser portadores de Dios, dadores de vida, y que nuestra terea religiosa más profunda es darnos a nosotros mismos. Incluirá en sí un llamado a vivir en ese estado del ser en el cual la donación de la propia vida sea tanto natural como deseable. El culto más allá del exilio no estará orientado a un Dios externo sino hacia el mundo de nuestra comunidad humana. Eso, sin embargo, no derivará en un débil humanismo, sino en el reconocimiento del lugar donde finalmente encontramos a Dios, en la profundidad de nuestra humanidad. Entonces, en el culto futuro, no estará el deseo de escapar de la vida, sino sino todos nuestros esfuerzos por expandirla.

Puesto que Dios será visto como una presencia en el corazón de la vida, disponible para cualquiera, y no como competencia especial de las instituciones religiosas, entonces, seguramente, el culto en el futuro será cada vez menos jerárquico y cada vez más circular. Inevitablemente perderá su marcado carácter confesional y sus guerras territoriales. Dejará su imagen de realeza y sus pretensiones. Cesará de pretender que habla por Dios o que es el único canal de la gracia divina. Dejará de reclamar que habla con Dios o que es el único canal de la gracia divina. Se dedicará a la búsqueda de la verdad, la verdad universal, en vez de gastar sus energías en buscar cómo defender la versión estrecha de su verdad. Atesorará sus Escrituras sagradas como un registro de la fe de sus antepasados que trataban de adorar a Dios, pero no quedará confinado ni cultural ni litúrgicamente por las limitaciones de esas Escrituras. Reconocerá que la revelación del Misterio Único no acabó cuando se cerró el canon de las Escrituras. Llamará a las personas a la plenitud de la vida. No estará ahí para respaldar esa actividad específica llamada religión. Aquellos pocos cuyo ser se haya identificado con los patrones teístas del pasado se quedarán desnudos. Pero las personas hambrientas de Dios, con sed de justicia, y quienes creen que el culto es una exaltación del ser para todos, se regocijarán.

Estos cambios están sobre nosotros en este momento. El mundo está tomando parte activa en esta transformación espiritual, pero muchos ciudadanos de este siglo han dejado de creer que la Iglesia pueda serles un instrumento útil para su búsqueda. Actualmente, la religión institucional se está resquebrajando externamente mientras se colapsa internamente. Las opciones son claras. La religión, o se pone en movimiento hacia el futuro, más allá incluso del exilio, o muere. Los fieles ya han notado que las palabras tradicionales del culto ya no vehiculan una verdad literal. Algunos ya han empezado su éxodo, su salida de la vida de la Iglesia. Los que queden se esforzarán por traducir esas formas arcaicas en conceptos útiles. Tarde o temprano, fracasarán en este intento. Finalmente, más allá de la rutina de balbucear conceptos sin sentido en el culto, aparecerá una alternativa de vida o muerte. Los cambios sustanciales se impondrán irresistiblemente cuando la alternativa sea la muerte. Entonces las fuerzas del cambio vendrán

en cascada como si cayeran por un acantilado, y nacerá la Iglesia del futuro, con formas litúrgicas del futuro.

Los cambios litúrgicos empezarán centrándose en la experiencia de Dios en sí misma, no en las explicaciones de la experiencia de Dios que elaboraron antiguas generaciones. Una nueva comprensión litúrgica incluirá el reconocimiento de que la experiencia de Dios nos lleva a un sentido de asombro y admiración, a un estado de vida más allá de los límites del tiempo. Nunca estará limitado por la racionalidad, ni nunca responderá totalmente a las preguntas humanas.

Aquellos creyentes en el exilio que, como yo, crecieron con la visión cristiana del mundo, necesitarán encontrar una forma de peregrinar por ese sistema de creencias cristiano, hacia lo que está más allá de los sistemas. Nos preguntaremos qué podemos cargar de nuestro pasado cristiano –si acaso podamos conservar algo–. ¿Podemos ver nuestros símbolos teístas de un modo no teísta? ¿Puede la figura de Cristo ser una puerta hacia lo divino? ¿Podemos ir más allá de las definiciones del pasado para poder obtener algo nuevo? Explorar esa táctica nos ofrecerá, creo, más promesas de las que nos podemos imaginar.

Si para entonces todavía soy capaz de proclamar a Cristo como una puerta, me sentiré obligado primero a erradicar de ese Cristo todo el exclusivismo y las ideas imperialistas que le ha impuesto la conciencia-poder de la Iglesia del pasado. Este Cristo no tendrá nada que ver con la división entre protestantes y católicos que históricamente ha dividido al mundo occidental y que todavía divide a Irlanda. Este Cristo no podrá jamás ser utilizado para denigrar o para juzgar si es adecuada o no cualquier otra gran tradición religiosa, que seguramente habrá sido la puerta de entrada a lo sagrado para una innumerable multitud de personas. La Iglesia más allá del exilio buscará un Cristo que no sea un árbitro en la puerta ni determine quién es digno de entrar, sino que más bien sea una presencia que invita a todos: “Vengan a mí y descubran las dimensiones infinitas de un asombro trascendente”. Cuando esto ocurra, entonces la Iglesia será capaz de proclamar los tesoros que nos vienen de la sabiduría de nuestra propia herencia religiosa. Así, expurgar y abrir será la doble tarea del culto futuro. Aquellos que

se embarquen en este viaje necesitarán no sólo valor, sino también madurez espiritual.

¿Cómo puede uno purgar y abrir simultáneamente? Eso se hace aferrándose a la esencia, mientras se sueltan las viejas formas. El culto cristiano históricamente ha sido dominado y moldeado por la vida de Jesús. El año litúrgico empieza con su nacimiento y viaja hasta su ascensión. Es teísta hasta el tuétano. ¿Podemos transformar el calendario sagrado y los días sagrados para que sean celebrados más allá del exilio? Yo creo que sí podemos.

El nacimiento de Jesús fue el momento en que los cristianos reconocieron que el Dios Santo emergió en la historia humana de forma auto-consciente. Con el nacimiento de Jesús, los cristianos celebran el reconocimiento de que Dios, que había sido percibido como lo santo y como lo otro, ahora se ha revelado presente en el corazón de la vida humana. Por eso se dijo que los ángeles cantaron y las estrellas aparecieron en el firmamento como una señal de ese nacimiento. Por eso que los sabios y los pastores viajaron de lejos y de cerca para adorar ese momento de revelación. El Dios que encontramos en este Jesús no era un Dios limitado, la revelación de una deidad nacional o tribal. Este nacimiento era un signo de que el infinito se puede conocer en lo finito, de que lo eterno se puede encontrar en lo que es transitorio, y que lo humano y lo divino no se pueden separar. Estas son las realidades que yacen debajo de los relatos de Navidad, y pueden ser celebradas y conservadas, sin reservas. Su significado va mucho más allá de los símbolos literarios de la narración del nacimiento. Por eso, purificados y abiertos, estos símbolos se pueden venir con nosotros, en nuestro viaje al exilio y más allá del exilio. La Navidad fue indudablemente un momento de luz que fue capaz de brillar en nuestra oscuridad. Esa luz todavía es capaz de atraer al que busca.

La Pascua con su historia de la resurrección también podemos transformarla, creo, y llevarla a nuestro futuro post-exilio. Pero antes de que eso sea posible, los milagros de la resucitación física, los ángeles que ruedan la piedra del sepulcro y los cuerpos que aparecen de la nada y desaparecen en el aire se deben comprenderlos como los desarrollos legendarios que son. Pero la vida que trasciende cualquier límite humano es una imagen poderoso. La

muerte, que abre todas las cosas a nuevas posibilidades; el amor, que triunfa sobre el odio; el ser, que sobrepasa el no ser... ésas son las verdades a las cuales apunta la Pascua, ésas son las verdades que emergen cuando Dios se encuentra en la orilla y en los límites de nuestra humanidad finita. De eso tratan las historias de la resurrección. Así que también la Pascua, purificada y abierta, nos puede acompañar más allá del exilio.

La Ascensión, la historia de Jesús elevado hacia Dios, y Pentecostés, la historia de Jesús que derrama el Espíritu de Dios sobre todos, quizás son las celebraciones cristianas más fáciles de transformar. Para interpretar estos eventos del texto bíblico, desechamos una vez más los relatos de seres angelicales que bajan del cielo. No haremos ningún intento por conservar la levitación cósmica que desafía la gravedad, o esa unidad que desafiaba la multiplicidad de idiomas y que dijeron que se se dio en aquella incipiente Iglesia. Esas son, una vez más, las leyendas de nuestro pasado teísta. Nos concentramos en cambio en el aspecto no teísta de esos relatos, que sugieren que el ser humano ha entrado en lo divino, que Dios y la vida humana no están divididos, que la humanidad se vacía definitivamente en lo divino, y que estamos llamados a una vida expandida en el Espíritu Santo de Dios... Una vez más, purificadas y abiertas, la Ascensión y Pentecostés pueden caminar con nosotros más allá del exilio.

Después, la Iglesia futura debe examinar esos momentos litúrgicos que tradicionalmente se han ido añadiendo en torno a los momentos de transición más importantes en la vida humana. Si queremos que sobrevivan al exilio, también tendrán que ser repensados en unas categorías no teístas.

El bautismo, ceremonia de entrada en la vida de la Iglesia cristiana, ha sido una liturgia tan llena del lenguaje teísta, de una deidad sobrenatural, que hoy en día repele a una gran cantidad de creyentes. Habla de una caída cósmica que requiere de un acto de redención cósmico. En cualquier rito litúrgico desarrollado, tenemos que ir más allá de estas suposiciones ofensivas que aseguran que los niños y niñas nacen con un pecado y que sin este acto del bautizo su vida está condenada. Tenemos que descubrir una experiencia y un sentido más profundos del acto del bautismo, o no podrá seguir siendo parte de la Iglesia futura.

Cuando miramos el bautismo no teísticamente, descubrimos que la pregunta implícita en el momento del nacimiento de cada persona es: “¿quién soy yo?”. En este mundo postmoderno el proceso de la reproducción no es ni remotamente mágico, o místico, como era cuando la fe y la práctica de la Iglesia cristiana estaban comenzando su camino. Ahora sabemos, por ejemplo, que la fecundación que nos creó a cada uno de nosotros genéticamente, fue el producto del encuentro al azar de uno entre millones de espermatozoides de nuestro padre, que fecundó un óvulo de nuestra madre. Y sin embargo ese encuentro casual determinó nuestro código genético. El nivel de seguridad personal de nuestros propios padres es un factor de segundo grado que moldea la salud y el bienestar mental y emocional del recién nacido. Si nuestras madres tuvieron o no un cuidado prenatal adecuado, o si consumieron alcohol y cafeína durante el embarazo, es otro factor que puede determinar los límites de desarrollo del bebé. Tanto si ocupamos el primer lugar, el del medio o el del último hijo en nuestra propia familia, ello moldeará mucho nuestra psique. Todos estos factores cualitativos levantan profundas y significativas preguntas sobre nuestra identidad última, nuestra autodefinición y nuestro ser.

Sin comprender de la dinámica del nacimiento, pero conscientes del misterio y del asombro, nuestros antepasados en la fe desarrollaron una liturgia para que los padres llevaran al nuevo recién nacido a un lugar de culto y, simbólicamente, incorporaran a ese niño a la vida de la comunidad. A través del proceso del culto y de la vida de la Iglesia, ese niño después aprendería algo sobre quién era, de forma que las capacidades educadoras de la madre y del padre serían complementadas por toda la comunidad. Este proceso también conectaba al niño con el grupo de personas que se orientaban conscientemente hacia más allá de sí mismas, hacia lo que nos trasciende y lo que reconocemos como santo. Así la Iglesia se venía a ser el lugar donde por primera vez la vida humana podía tocar la trascendencia. El niño era llamado a ir más allá de sus límites. Empezaba a aprender que era parte de lo que Dios es. Este es el contexto en el cual podemos encontrar un significado no teísta al bautismo.

En la Iglesia post-exilio el bautismo entonces no se vuelve un rito para purificarnos de un supuesto pecado de Adán, sino

más bien es un rito que llama a cada candidato a llegar a ser todo aquello para lo que esa persona fue creada. Se vuelve un punto de partida muy poderoso para entrar en un culto no teísta.

Lo mismo puede se puede decir de los otros ritos de iniciación que la Iglesia ha incorporado al culto, si somos capaces de entrar en su significado más profundo. Los varios ritos de la pubertad de nuestras tradiciones religiosas se diseñaron para darnos cuenta del profundo cambio en la vida del ser humano cuando pasa de la infancia a la madurez. Marcan una transición cuando la identidad está confusa, cuando las glándulas están muy activas, cuando las hormonas están chocando, y cuando uno busca claridad en su propio ser. El principal mensaje de la Iglesia cristiana al inicio de la adolescencia en el rito de iniciación es: "Tu eres la eternidad. Tu eres santo. Tu vida revela la presencia de Dios". Una vez que profundizamos más allá de la retórica del culto, la necesidad de una imagen de una deidad externa empieza a desaparecer. La realidad de Dios y el potencial de la vida humana no son idénticos, pero tampoco son diferentes ni están separados. Los ritos de la pubertad sencillamente nos llevan a la definición más profunda de nuestro ser.

Después pasamos, litúrgicamente, de los ritos de la edad adulta, como el matrimonio y la reproducción, a esa parte de la vida en la experimentamos la pérdida de la capacidad humana, tanto en la enfermedad, como en el proceso de envejecimiento, y finalmente el momento de la muerte. Las diferentes liturgias de la Iglesia, en torno a esos momentos decisivos, siguen incitando a los creyentes a reconocerse como partícipes del Ser de Dios. Somos portadores de Dios, revelación del Dios que está presente en toda la vida. Ése es el significado que está detrás de las palabras que escuchamos proclamadas en la liturgia del santo matrimonio, cuando agradecemos un nuevo nacimiento, en la enfermedad o en la muerte. Cuando replanteamos estos sacramentos diseñados para señalar los momentos importantes de la vida, descubriremos que mucho de su significado se puede conservar. La Iglesia puede salir del exilio con sus ritos de iniciación intactos, aunque los hayamos resignificado.

Pasando al principal acto litúrgico que ha definido al cristianismo durante siglos, nos preguntamos si la comida común de la Iglesia, la Misa, Eucaristía, celebración de la Comunión, Cena del Señor... puede ser conservada de alguna manera. La respuesta a esta pregunta seguramente es negativa, mientras siga atrapada en el concepto mágico o sobrenatural antiguo: una ceremonia en la cual manos ordenadas transforman elementos naturales de la vida en realidades sobrenaturales del cuerpo y la sangre de Jesús, no va a sobrevivir.

Rastrear las raíces de la teología eucarística medieval no es sencillo. Algunos de sus antecedentes probablemente son las prácticas primitivas prehistóricas en las cuales los fieles trataban de capturar para sí mismos el valor y la fuerza –primero de sus enemigos, más tarde de sus dioses–, comiendo su carne y bebiendo su sangre. Estos ritos caníbales, envueltos en palabras más aceptables, probablemente entraron al cristianismo a través de los diferentes cultos de las religiones misteriosas del Mediterráneo, como el mitraísmo, con el cual compitió el cristianismo durante el primer siglo de su vida no-judía, aunque esa conexión no es aceptada por todos. En esas tradiciones, la práctica litúrgica de nutrirse de la carne simbólica de la figura divina, capacitaba supuestamente al fiel para compartir la divinidad de dios.

Estas prácticas, definitivamente, no estaban presentes en el seno del judaísmo del que nació el cristianismo. Los judíos podían comer un animal sacrificado, pero identificar el animal sacrificado con aquel al que se lo ofrecían, era inimaginable para ellos. Cristo era identificado tanto como el sacerdote que ofrecía el sacrificio cuanto como la víctima sacrificada, pero sólo mucho más tarde fue visto también como el Dios al que se le ofrecía el sacrificio. También los relatos bíblicos de la Última Cena son creaciones litúrgicas muy estilizadas del cristianismo primitivo. No son palabras literales de un momento histórico durante el cual nació la práctica litúrgica. Además, las palabras atribuidas a Jesús por el evangelio de Juan allá por la última década del siglo primero, sobre “coman esta carne y tomen de esta sangre”, claramente son re-interpretaciones posteriores sobre el Jesús judío, elaboradas en la práctica litúrgica de la comunidad cristiana posterior, cuando el culto de la Iglesia

incorporó momentos místicos de identificación entre el fiel y la divinidad (cfr Jn 6).

Sí, seguramente hubo una comida compartida la noche anterior a la crucifixión, y seguramente esa comida, en retrospectiva, estaba llena de significado. La última cena que este grupo comió juntos, como todas las últimas comidas o las cenas de despedida, se volvió un punto de referencia para ser recordado una y otra vez, hasta que fue incorporado totalmente a la vida litúrgica del grupo. Es probable que no haya sido una comida de Pascua, aunque al principio se le dio esa interpretación.² En este contexto litúrgico, mientras se elaboraba el relato cristiano, esa comida se utilizó, primero para interpretar la muerte de Jesús, y segundo, para poder comunicar la presencia resucitada permanente de Jesús entre sus discípulos. Finalmente, esa presencia se interpretó teológicamente con términos de una comprensión teísta tradicional de Dios. Y esta liturgia carga todas estas huellas hasta el día de hoy.

El elemento esencial de la liturgia de la eucaristía puede sobrevivir si entendemos el tremendo y casi místico poder presente en el acto de alimentar. La experiencia humana de compartir la comida está en la base de todas las comunidades humanas. Nuestro lenguaje revela esto una y otra vez. La palabra *com-pañero*, por ejemplo, en su origen, significaba la acción de comer con alguien de un mismo pan. Con el acto de amamantar, la vida de un niño recién nacido no sólo se salvaba, sino que se sostenía y crecía. En el mundo antiguo, la muerte de la madre en el parto casi garantizaba la muerte del niño. Alimentar a otro es la experiencia en la cual la vida, el amor y el ser son compartidos por vez primera. Así que inevitablemente en nuestra vida social el más profundo símbolo de amor se ha identificado siempre con el acto de alimentar. Por eso comer juntos es la manera por excelencia en que la relación crece y es nutrida. Es el medio por el cual se comparte el amor. Si el amor es finalmente un regalo de Dios, y si el amor mismo es el creador de nuestra vida y de nuestro ser, entonces comer tiene que ser siempre un acto sagrado, un acto en el cual Dios, entendido de una nueva manera, puede entrar a nuestra vida.

² Las razones de que no se piensa ahora que la Última Cena fuera una Cena Pascual judía las he discutido en *Liberating the Gospels: Reading the Bible with Jewish Eyes*. Hago notar además, que el cuarto Evangelio, Juan, también está contra esa identificación.

Sin embargo, este no es el Dios identificado con el lenguaje externo sobrenatural del teísmo clásico. Más bien es el Dios definido como la presencia que está sobre, bajo, alrededor y a través del tejido de la vida, el Dios que no es un ser personal sino que se da a conocer en el ser personal de toda la creación. Aquí encontramos al Dios que llama a la creación a la auto-conciencia, en esa creatura única que tiene la habilidad de escapar de los límites de la naturaleza y de convivir con su creador. Así que las personas que están más allá del exilio y que se reúnen a celebrar al Dios en el que viven y se mueven y tienen su ser, tienen que construir una comunidad alrededor de una comida común, porque no hay mejor manera de entender al Dios que puede ser encontrado y, sin duda, revelado, en la vida del mundo. Conforme entramos en este significado de la eucaristía, nosotros, los fieles, nos encontramos no sólo transformados, sino también capacitados para ser transformadores y redentores de toda la creación. La misión de la Iglesia cristiana no es convertir al mundo, sino llamar a la plenitud de la vida a todos los que forman parte de la creación. Creo que ésta también era la experiencia que trataban de expresar los primeros teólogos que modelaron la eucaristía. Estaban seguros de que Dios se encontraba en la fracción del pan, pero el único Dios del que sabían hablar era el Dios que vivía más allá de este mundo. Así que pusieron sobre la eucaristía la magia del teísmo y las reglas de su sistema de valores. Ellos decretaron quién podía celebrar la Eucaristía y también quién la podía recibir. El único prerrequisito que quedará después del exilio para venir a la mesa del Señor será que el fiel tenga hambre.

Una vez que tenemos el nuevo marco de referencia en el cual podemos ubicar nuestra liturgia tradicional y los símbolos sacramentales, el culto mismo empieza a cobrar un nuevo significado. Por ejemplo, ¿qué simboliza la actividad que llamamos confesión? ¿No será la forma litúrgica con la cual los seres humanos, a través de los siglos, hemos tratado de entender nuestras barreras, nuestras limitaciones y nuestras fronteras? En nuestra historia evolutiva tuvimos que luchar para probar que somos suficientemente aptos para sobrevivir. Nuestros instintos de sobrevivencia nos hicieron aferrarnos a nuestros miedos, a defendernos de todos los peligros, y a buscar nuestro propio beneficio aun a costa de denigrar a los

otros. Sin embargo en el culto vislumbramos el potencial de la vida y, desde esa perspectiva miramos nuevamente la realidad de la vida. La confesión surge de nuestro reconocimiento de que nosotros los seres humanos no somos para lo que fuimos creados. Surge de la conciencia de nuestra incapacidad de arriesgar nuestro frágil sistema de seguridad, en favor de la oportunidad de entrar en un mundo expandido. Es la expresión de una humanidad tan desesperada por recibir, que actuamos como si no tuviéramos nada que dar gratuitamente. Proclama una naturaleza humana profundamente prisionera de sus propias limitaciones que cree que puede encerrar a Dios dentro de potentes sistemas religiosos. Es ver que hemos definido nuestra vida fuera de nuestro pasado evolutivo, en lugar de hacerlo desde nuestro potencial expansivo de futuro. Entender esto es un verdadero acto de confesión. La confesión no es un campesino pecador arrastrándose ante el rey, suplicando perdón para poder escapar del castigo. Esto es sólo la imagen de nuestra realidad con las imágenes del dios teísta. La confesión es mi ser confrontando el fondo, la raíz de todo Ser, y el perdón es mi movimiento más allá de los límites hacia algo más real, más pleno, más dador de vida de lo que ahora puedo contemplar. En este sentido la confesión y la absolución, como actos litúrgicos que interpretan la experiencia humana profunda, también puede ser incorporada al culto colectivo de la Iglesia que vive más allá del exilio.

El día de Acción de Gracias, es un gentil reconocimiento de los regalos que hemos recibido. Es un intento por reconocer a aquellas personas que nos dieron vida y aquellos momentos en los cuales fuimos capaces de responder a ese llamado. Así que también el Día de Acción de Gracias nos puede acompañar en la vida litúrgica de la Iglesia después del exilio. Somos personas eucarísticas. Esto es, vivimos por gratuidad. El pastor protestante que retó a Thich Nhat Hanh, el místico budista, no se podría haber equivocado más. La gratitud no solo es posible, es necesaria para llegar a ser los seres humanos plenos que la vida nos llama a ser en el exilio no teísta.

El énfasis en el culto colectivo seguramente cambiará drásticamente mientras el paradigma teísta del pasado sigue decayendo y nos sentimos atraídos por una forma no teísta de acercamiento a lo sagrado. Pero el culto permanecerá, porque a través del culto empezamos a vislumbrar quiénes somos. Es una actividad profundamente humana.

La Iglesia que tenga este tipo de culto también será la Iglesia que creará nuevas formas de arquitectura, nuevas estructuras organizacionales, y nuevas marcas de identidad. Sospecho que sus arcos y templos se reducirán hasta que sean un vestigio de la necesidad interna de apuntar al Dios de lo alto del cielo. Sospecho que sus vidrieras no tratarán de atrapar las verdades antiguas en estas formas sobrenaturales y atemporales. Sospecho que la música de la Iglesia ya no cantará a Jesús como un divino visitante, sino como una revelación para todos de todo lo que es verdadero sobre la vida, el amor y el ser. El mensaje de esta Iglesia post-exilio será que Jesús reveló a Dios a través de su humanidad y por eso era el portador de Dios, quizás hasta un supremo portador de Dios para aquellos que vemos a Dios desde dentro de una específica familia de fe. La fe de la Iglesia post-exilio será expresada con la convicción de que nosotros también revelaremos a Dios cuando la base del Ser lleve a cada uno de nosotros más allá de nuestro límite, a una vida plena, a un inmenso amor y un ser valeroso. Puesto que la forma siempre sigue la función, las formas arquitectónicas de la Iglesia inevitablemente empezarán a expresar la nueva comprensión de Dios que ha nacido entre nosotros.

Claramente el cambio tanto en la liturgia como en las estructuras es inevitable, y este cambio probablemente será radical, si es que no es total. Aquellos cuyas vidas estén dedicadas al servicio de la Iglesia del pasado, se resistirán a estas sugerencias con la vehemencia que siempre emerge de las jerarquías amenazadas y las instituciones moribundas. Sin embargo, las formas que asumió la Iglesia en el pasado inevitablemente deben morir. Aquellas formas y sus defensores sencillamente no pueden evolucionar lo suficientemente rápido como para prevenir que la muerte institucional y eclesiástica sea una realidad. Pero las semillas de la resurrección están presentes en el exilio, y con el tiempo serán capaces de brotar y florecer. Cuando lo hagan, seremos capaces, una vez más, de ver la continuidad entre la Iglesia del pasado y la Iglesia purificada y abierta del futuro. Así como la Iglesia de la Alta Edad Media, que construyó enormes catedrales góticas, fue capaz de reconocer la Iglesia primitiva, que tenía el culto en las catacumbas, así, con tiempo, la Iglesia de hoy reconocerá las estructuras post-exilio del futuro como sus descendientes. Cuando la conexión se vea, la

reforma en la que estamos entrando estará completa. Puedo ver la suficiente cantidad de esas semillas que empiezan a florecer como para sentirme entusiasmado y colaborar para que el proceso de muerte y resurrección se lleve a cabo.

Vida eterna sin cielo ni infierno

Esta visión no teísta de Dios, la promesa de una nueva espiritualidad basada en la construcción de una vida íntegra, libre y plena, ¿motivará en el futuro, a los seres humanos para acercarse al misterio trascendente de Dios? Los peregrinos en el exilio, ¿buscarán un Dios en la tierra y en la profundidad de su propio ser, aunque no perciban una recompensa obvia? ¿Será suficiente sugerir que una vida plena, marcada por un amor generoso, y llamada a una nueva forma de ser, es la recompensa misma? ¿Existe la esperanza en una vida más allá de este mundo lejos de las imágenes teístas del pasado?

En las épocas pasadas, esa esperanza en la vida después de este mundo era la que alimentaba la pasión religiosa de los seres humanos. La gente vivía no sólo con la promesa sino con la convicción de que había una vida después de la muerte. Eso era lo que permitía que la fragilidad de la vida humana acosada por el trauma y el azar, tuviera sentido. ¿Puede sobrevivir en el exilio algún elemento de esa fe? ¿Podemos elaborar una pervivencia después de la muerte, pero despojada de la esperanza egocentrista de que nuestra bondad será recompensada? Son preguntas que inevitablemente surgen en este intento de repensar los símbolos cristianos para una nueva era.

Empezaré este último capítulo de una manera inusual, declarando primero mis conclusiones. Creo que existe una eternidad más allá de los límites de mi finitud humana y en la cual puedo participar. Tradicionalmente hablando, creo que existe una vida después de la muerte. Quiero que eso quede claro, pero, antes de que los

defensores de una piedad tradicional se sientan reafirmados en sus poco críticas verdades de fe, déjenme afirmar mi segunda conclusión. El contenido de esta realidad, de la vida más allá del límite de la muerte, es tan radicalmente diferente de cualquier cosa que haya sido propuesta por los sistemas religiosos del pasado, que es irreconocible. Ahora, con esas conclusiones declaradas por delante, déjenme elaborar mi teoría.

Algunas veces un comercial de la televisión puede ser más perceptivo o más verdadero que lo que su creador imaginó. Ese fue el caso, en mi opinión, cuando un comercial de cerveza en Estados Unidos dijo: “¡No hay nada mejor que esto!”. Las palabras eran dichas en una escena de adultos jóvenes felices, hombres y mujeres, sentados frente a una fogata a la orilla de un lago maravilloso con una hermosa luna llena en el cielo. Sobre el fuego se rostizaba algo rico y, por supuesto, cada quien tenía en sus manos una cerveza de la marca. Era una escena irresistible, incluso mágica, que dejaba libre la imaginación del espectador para contemplar tanto lo que estaba sucediendo en la escena, como lo que podría venir después. “No hay nada mejor que esto” se parecía a la afirmación de un artículo de fe, o quizás a una afirmación sobre el propósito último de la vida en un mundo posmoderno.

Dudo que este sentimiento pudiera haber sido articulado por, o mucho menos hubiera encontrado un lugar en la mente o los corazones de, los ciudadanos de Europa Occidental en el siglo XIII, porque ellos no anhelaban beber profundamente la alegría de este mundo. Más bien, se veían básicamente como peregrinos en este valle de lágrimas, destinados para lo que ellos esperaban que fuera la bendición de un mundo mejor en un cielo eterno. Nunca hubieran imaginado que cualquier escena nativa de este mundo pudiera merecer palabras como “No existe nada mejor que esto”. Aquellos habitantes del siglo XIII, para los cuales su fe era lo más importante, soñaban con una visión beatífica y con un destino final donde la alegría de sus relaciones no terminaría con la separación ni con la muerte. Para ellos, la imagen de un grupo de jóvenes adultos en buena salud siempre habría sido opacada por el miedo real y la ansiedad que venía de un mundo donde la enfermedad, el dolor, el sufrimiento y aun la muerte temprana o súbita eran tan comunes que estaban subliminalmente presentes en cada momento. Durante

esa época la sensación de felicidad en este mundo era fugaz, en el mejor de los casos, o como un espejismo, en el peor. Los ciudadanos de siglo XIII no se sostenían por la convicción de que “Nada va a ser mejor que esto”, sino por la esperanza de que algún día, cuando entraran al Reino de Dios, efectivamente, ello sería mejor que cualquier cosa imaginada.

Esta esperanza ejercía una poderosa influencia sobre todo lo que hacían. Tratar de construir una sociedad justa aquí y ahora, equivalía a concentrarse en lo que es transitorio y quizás ilusorio. Además, la justicia era tarea de Dios y se resolvería en el Reino del Cielo, donde era un incuestionable artículo de fe que el bien sería recompensado y el mal castigado. Esa promesa eliminaba la necesidad de cualquier movimiento reformista. Contribuía, sobre todo, a un orden social relativamente estancado. Se le enseñaba a la gente a aceptar y a vivir dentro del estatus social en el que habían nacido. Defendían que esta vida era demasiado corta y que, comparada con el cielo, era tan insignificante, que la energía se debía de usar sólo dentro de los límites de la propia situación, para hacer lo mejor posible con las circunstancias dadas. El carácter verdaderamente real, tanto de la recompensa para el justo en el cielo, como el temido castigo que le esperaba a los condenados en el abismo del infierno era tan intenso, que constituía un buen fundamento para la construcción de una sociedad estable. El estado intermedio del purgatorio llenaba el hueco entre aquellos destinados al cielo y aquellos destinados al infierno, y el carácter temporal limitado –que no menos real e intenso– de sus castigos, se volvía otra motivación, casi equivalente, para la conducta positiva. Acortar el tiempo en el purgatorio antes de entrar al lugar bendito, no era un deseo pequeño.

El contraste entre la fe de la gente del siglo XIII tal como se expresa en sus visiones del cielo, y la fe de la generación actual, expresadas en las palabras del anuncio aquel de cerveza, no es otra cosa que un símbolo de la creciente conciencia del hecho de que la teología del pasado ha muerto. La era de la fe ya no existe. Si para creer en Dios necesitamos creer en las verdades del pasado, entonces la fe en Dios desaparecerá. La gente postmoderna quizás podrá creer, más o menos, durante otra generación más, porque el miedo de vivir en un mundo sin Dios sobre el cual nadie tiene control –ni

el individuo ni Dios— es tan traumático que sólo se puede digerir poco a poco. Pero al final, ese miedo no sostendrá la fe.

La revista *Time*, la favorita de los estadounidenses, recientemente sacó como historia de portada el cielo, y la tituló “¿Existe el Cielo?”. Nuestros antepasados nunca hubieran hecho esa pregunta. Es bien interesante que los reporteros de *Time* trataron de encontrar, sin éxito, alguna creencia fuerte sobre el cielo, incluso entre los creyentes tradicionales. “Es un lugar aburrido o un mito tonto o algo que la gente inventa, o todo lo anterior”, escribió *Time* citando al teólogo Jeffrey Burton Russell. Aun David Wells, un teólogo conservador de la facultad del Seminario Evangélico Gordon-Conwell de Massachusetts, dijo sobre el cielo: “Esperaba escuchar hablar de él en las iglesias evangélicas, pero no lo he oído para nada. No creo que el cielo sea ni siquiera un punto luminoso en la pantalla del cristianismo, desde un extremo al otro de todas las denominaciones. La pregunta más perpleja es: ¿cómo se explica esto?”.¹

Un profesor evangélico contemporáneo admite estar desorientado por este fenómeno. El hecho es que sus estudios evangélicos no le permiten aceptar la respuesta que anhela su pregunta. El deceso del cielo es un resultado directo de la muerte de la imagen teísta de Dios en la que se basa la tradición evangélica, con su visión personificada del cielo. Las personas que creen en el cielo como un premio a cambio de una vida de fe o de trabajo también tienen que creer en Dios como deidad personal que reparte regalos y castigos ganados por méritos personales. Este Dios es una figura parental disfrazada que controla la conducta infantil por medio de amenazas y promesas. Este Dios es imaginado como tomando muchas notas sobre el comportamiento humano íntimo. Él (porque el dios teísta siempre es masculino) se parece otra figura sobrenatural que dejamos entrar en nuestra conciencia cada mes de diciembre. ¿Podemos ver las semejanzas entre el Dios teísta y la imagen de Santa Claus? Dicen que Santa Claus tiene capacidad de verlo todo: “Está haciendo la lista y chequeándola dos veces. Porque va a ver quién se ha portado bien y quién mal”. ¿No les recuerda al

¹ *Time*, 24 de marzo de 1997, 70-78.

Dios que lo ve todo y lo apunta todo, típico de una deidad teísta? Santa Klaus también baja del cielo infinito, acompañado no por un visitante del cielo, sino por un venado mágico. Trae regalos para los niños buenos como premio, y cenizas y varas de castigo para los niños que se han portado mal. Santa Klaus es un icono más del la deidad teísta que, como un juez personal, da la bendición del cielo como último premio para toda la eternidad a los que lo merecen, y el feroz castigo del infierno eterno para los que lo merecen. Esta deidad inspira exactamente el tipo de culto que le hemos ofrecido. Es un culto lleno de alabanzas, de golpes de pecho y confesión de nuestra indignidad, acompañado de ruegos como “Señor, ten piedad”.

Pero ahora sospechamos, que esa deidad teísta, es una proyección hacia el cielo de nuestras necesidades humanas. El conocimiento humano le ha quitado misterio e intriga a ese mismo cielo. Parece que ya no queda lugar en este universo nuestro para el cielo. Ha sido radicalmente descolocado del antiguo lugar encima de las nubes. Si el cielo ya no es un concepto localizable, entonces tenemos que reconocer que tampoco lo es Dios, puesto que el cielo era la morada de Dios. Podemos y debemos racionalizar esto diciendo que ese cielo no es un lugar y Dios no se puede pensar en conceptos de espacio. Eso es totalmente cierto, pero un Dios que no podemos localizar ni imaginar empieza a desaparecer como una figura desenfocada. Una vez que hayamos quitado a Dios de su lugar más allá del cielo, donde se llevaba a cabo el juicio divino y su intervención personal, entonces los pilares que sostenían el concepto de cielo serán eliminados y la credibilidad del cielo colapsará. Es por eso por lo que hoy en día ya no se habla del cielo. Los cristianos evangélicos no hablan de él, porque ya no tiene sentido ni para ellos. Tampoco lo tiene el dios teísta que reinaba desde ese mismo cielo, pero todavía no han llegado a ser conscientes de eso.

Más allá de este problema espacial, otra comprensión tradicional sobre el cielo y el infierno se está colapsando. Sin duda, estos descubrimientos trajeron el colapso de nuestras imágenes de la vida eterna, desde que empezamos a lidiar con el aumento del conocimiento sobre el tamaño y la forma del universo. Cuando el mundo occidental empezó a moderar su concepto de individualidad con el sentido de interdependencia radical de la vida humana, entonces,

en un instante, la idea sobre la que se basaba el juicio divino quedó desechada, quizás irrevocablemente. La individualidad misma, tenemos que reconocer, ha sido el prerrequisito silencioso de cada concepto de la vida después de la muerte, en el mundo occidental. Es la base para postular el juicio divino.

Muchas personas no reconocen que, aun entre nuestros ancestros los judíos, el concepto de la vida después de la muerte es relativamente moderno. No es mencionado hasta el siglo VI a.C., y, no casualmente, nació con el crecimiento del concepto de individualidad. Parece que Ezequiel fue la primera figura de la tradición en la historia religiosa judía que elabora un sentido de responsabilidad individual a partir de la cual se puede asignar una recompensa o un castigo a cada individuo. “¿Por qué andan ustedes repitiendo este proverbio –escribió Ezequiel– en la tierra de Israel: ‘Los padres comieron el agraz, y los dientes de los hijos sufren dentera’? Por mi vida, oráculo del Señor Yahveh, que no repetirán ustedes más este proverbio en Israel. Miren, todas las vidas son mías, la vida del padre lo mismo que la del hijo, mías son. El que peque es quién morirá.” (Ez 18,2-4).

Más adelante Ezequiel se dedica a explicar su concepto del comportamiento correcto. Incluía evitar la idolatría, el adulterio, las deudas, y oprimir al vecino, entre otras cosas. El que evita estas cosas, afirmó, “seguramente vivirá sin duda, oráculo del Señor Yahveh” (Ez 18,5-9). Luego Ezequiel también especifica lo que entiende por comportamiento injusto. Incluye ahí robar, oprimir, el adulterio y el engendrar hijos que hagan cosas malas. Ezequiel concluye enfáticamente que el que haga esas cosas, “este no vivirá en modo alguno... morirá sin remedio” (Ez 18,10-13).

Sólo para dejar claro este punto, Ezequiel repitió sus conclusiones: “El hijo no cargará con la culpa de su padre, ni el padre con la culpa del hijo; al justo se le imputará su justicia y al malvado su maldad” (Ez 18,20).

Hemos vivido tanto tiempo con la idea de individualidad que ya no somos capaces de entender la fuerza tremenda que debe haber tenido esta nueva idea de Ezequiel en el pensamiento del pueblo de Israel. En el mundo antiguo la tribu era la unidad básica social. La tribu sería castigada en grupo por el pecado de un solo

miembro. La gente de Egipto fue afligida por las terribles plagas, según el libro del Éxodo, por la dureza del corazón del Faraón. La nación de Israel sería aplastada por sus enemigos por el comportamiento idólatrico del rey, que era el símbolo de la nación. El mayor valor y supremo bien en esa época, era la sobrevivencia de la tribu, no la sobrevivencia del individuo. Fue un salto cuántico en la conciencia el empezar a pensar individualmente. Pero ningún concepto de vida después de la muerte podía emerger hasta que surgiera el concepto de individualidad, porque el individualismo es un prerequisite para todo concepto de vida después de la muerte que ha prosperado en el mundo occidental.

Pero el individualismo ha sido puesto significativamente en peligro por el pensamiento sociológico del siglo XIX y el pensamiento psicológico del siglo XX. Estos peligros fueron la causa principal para que la confianza occidental en la vida después de la muerte empezara a decaer, mucho antes de que el conocimiento de las dimensiones infinitas del espacio, entraran en la mente de la gente común.

En cierto sentido, estos temas fueron planteados sociológicamente por novelistas del siglo XIX como Victor Hugo y Charles Dickens.² ¿El que roba está cometiendo una ofensa punible? ¿Robar es un pecado por el cual el individuo debe ser condenado? Claro que es, contestó la Iglesia, y tanto el castigo humano como el divino por robar eran rigurosos. Pero ¿qué pasaría si el acto de robar hubiera nacido del miedo al hambre del que roba o de su familia? ¿Qué pasa si las fuerzas de la revolución industrial han reducido las opciones para algunos, haciendo ricos a unos pocos, pero desempleados a muchos? Si el abastecimiento de comida es amplio, ¿podemos de dejar morir de hambre a alguien? ¿El mundo puede estar dividido moralmente entre hambrientos y satisfechos? ¿No hay algo perverso en un sistema en el que algunos mueren de hambre en medio de la abundancia? Si es así, entonces ¿sobre quién recae el juicio cuando uno se ve forzado a robar para poder sobrevivir? De repente, el juicio sobre el que basábamos nuestra recompensa eterna se tambalea.

² Pienso especialmente en *Les Misérables*, *A Tale of Two Cities*, y en *David Copperfield*.

¿Es malo es asesinato? Sí, claro que lo es, dice la Iglesia, y la pena capital para delitos capitales fue el primer castigo terrenal para los asesinos en casi todas las naciones occidentales cristianas y durante la mayor parte de la historia cristiana. La posibilidad del castigo eterno en el infierno ciertamente se ha usado para aumentar el horror del destino previsto para esa persona.

¿Pero qué es lo que a un asesino le hace ser un asesino? Extensos estudios psicológicos en la época moderna nos han dado abundantes y nuevas teorías. Ahora sabemos que un niño abusado frecuentemente crecerá para ser un adulto abusivo. Los pecados de los padres son, de hecho, heredados a los niños hasta la tercera o cuarta generación, como sugirieron los Diez Mandamientos. Entonces, ¿cómo podemos juzgar la culpa presente en cada acto individual? Cuando los políticos defienden sus decisiones para apoyar la pena capital, se basan en la capacidad que tiene la amenaza de ejecución como fuerza disuasiva. Pero si el asesino está obsesionado con un extraño deseo de lograr fama, que escriban sobre él, que salga su fotografía en la portada de los periódicos del lugar, y si la ambivalencia del público sobre la pena capital se nutre con la mentalidad de la cuenta atrás de la ejecución, ¿realmente se logra la disuasión? ¿No se podría argumentar también que el asesinato, como entrada momentánea a la notoriedad, realmente se favorece? Aparte de eso, la disuasión, aunque funcionara, es una cosa, mientras que asignar la culpa es otra. Cuando uno elimina de su visión del final de los tiempos la defensa de la recompensa individual por las buenas acciones realizadas y la idea del castigo por los propios actos malos, entonces el concepto de la vida después de la muerte empieza a desaparecer visiblemente. Pero premio y castigo, ambos, han tambaleado tanto, que ya se han ido. Y cielo e infierno se han ido con ellos.

El infierno es, en nuestra sociedad, poco más que una débil amenaza que muchas veces se usa equivocadamente. ¿Qué quiere decir, “¡demonios!”? ¿Qué quiere decir la expresión “un día frío en el infierno”? Cuando uno dice “mi vida es un infierno”, no tiene nada que ver con la vida después de la muerte. El infierno, como concepto, ha sido incorporado a la vida aquí y ahora. Con el cielo el caso no es muy distinto. El cielo se ha vuelto sinónimo de plenitud, para ese momento privilegiado en el que podemos decir: “estar

contigo es como estar en el cielo”, o “Realmente no hay nada mejor que esto”.

Pero ¿es esencial para la vida después de la muerte el sistema de premio y castigo? ¿Vivirá la religión sin el cielo como el último premio, o sin el infierno como el último castigo? ¿Existe alguna motivación para hacer lo correcto sin que esté acompañado por la promesa de un premio personal? ¿Existe alguna razón para no caer en el desenfreno del placer de la carne, si eso no implica un castigo? Si la deidad paterna teísta del cielo ya no puede contener el significado de Dios, si el cielo y el infierno se desechan como mecanismos medievales de control de conducta, ¿puede sobrevivir algún valor religioso de los que se basaban en estas suposiciones? Un creyente en el exilio, en medio de esta finita y transitoria vida que experimentamos en nuestra generación secularizada, ¿puede tener esperanza en la continuidad de su ser más allá de la muerte? La fe que surge más allá del exilio ¿puede ofrecer un concepto creíble de la vida después de la muerte? Gracias a la enorme influencia que ha tenido esta idea de inmortalidad en nuestro sentido más profundo de lo que somos, el creyente en el exilio debe explorar esta pregunta. ¿Puede alguno de nosotros, honestamente, seguir diciendo las palabras “Creo en la resurrección de la carne y la vida eterna”? Si no podemos, ¿podemos decir algo creíble que esté ligado a la historia de fe inaugurada por Jesús de Nazaret llamada cristianismo? ¿Si este libro no aborda estos temas, no tendrá credibilidad!

Sin embargo, abordar estos temas significa que tengo que empezar a abandonar al Dios sobrenatural del teísmo en favor de una comprensión de Dios como la Base de todo Ser, la fuente de la vida y la fuente del amor. Significa que debo desechar los conceptos teístas de Dios que tradicionalmente han sido usados para interpretar a Jesús de Nazaret. Estamos invitados a encontrar otra forma de hablar de la presencia de Dios que él manifestó con tanta fuerza. Significa que tengo que deshacerme de la idea de Dios como una deidad que va llevando las cuentas, y ante la cual apareceré el día del juicio para recibir la sentencia de mi destino eterno. Mi corazón nunca adorará lo que mi mente ha rechazado. Tratar de forzarme a ello no sólo sería deshonesto, sino que significaría también vivir en una negación espiritual. Sin embargo, como he tratado de afirmar en estas páginas, creo en Dios. Yo entro a Dios a través de la perso-

na de Jesús, que reconozco como la última revelación de Dios para mí. Encuentro sentido tanto en la oración, como una base ética dentro de este sistema de creencias emergente, que trato de describir.

Ahora, finalmente, quiero dejar claro que es a partir de esta comprensión, tanto de Dios como de Cristo, desde donde afirmo que ahora creo, y siempre creeré, que comparto este gran regalo de la vida que es trascendente y eterna. Por lo tanto, es mi responsabilidad buscar las palabras para hablar sobre este aspecto de mi fe, como creyente en el exilio. En este punto, tengo que hablar de forma intensa y personal.

He vivido mucho y bien. Todavía no he llegado a esa norma bíblica de setenta años, pero no estoy lejos. En el transcurso de estos años, he conocido subidas y bajadas, comunidad y soledad, amor y desesperanza, vida y muerte. He entrado a horizontes extensos y he visto cosas más allá de la capacidad de imaginar y describir. También me han llevado a la postura contraída de una pobre mentalidad de sobrevivencia, en la cual la vida se reducía a una existencia tan mínima que difícilmente valía la pena conservarla. Gracias a la pobreza y a la riqueza de estas experiencias, he llegado a pensar en, y hasta a poner mi esperanza en, un concepto de vida eterna.

Acepto como punto de partida válido la mayoría de esos esfuerzos liberales, para lograr un mínimo de credibilidad desde la visión tradicional de la vida después de la muerte. No los denigro porque sean insuficientes. Agregan un poco, aunque sea un poquito, a un patrón de pensamiento que se va desplegando. Por ejemplo, creo que vivimos a través de nuestros hijos, nuestros amigos, y nuestros socios, mucho más poderosamente de lo que podemos percibir o admitir. Cargo conmigo, de formas que no puedo concebir, no sólo la herencia genética que me creó, sino también la historia cultural y emocional que me formó. Mi aventurero tatarabuelo, que dejó el Condado de Kent en el Reino Unido, después de muchas generaciones que cosecharon en una tierra infértil esponjosa (de allí mi apellido*) de esa parte de tierra plana y pantanosa de Inglaterra llamada East Anglia, seguramente encuentra su reflejo

* Nota del traductor: *Spong* significa esponja.

en mí, en esta forma de aventurarme fuera de la seguridad de la forma tradicional de pensar, para explorar la ansiedad de lo desconocido y lo poco familiar. Mi madre, que la sacaron de la escuela seis semanas después de entrar a tercero de secundaria, para que ayudara a mantener a la familia, que la casaron a los veinte años con un hombre diez y ocho años mayor, un viudo de treinta y cinco años y con tres niños chicos, que carecía de recursos económicos y de capacidades técnicas, me dio mucho más de lo que ahora puedo cuantificar. No sólo sobrevivió a sus circunstancias, sino que también logró capacidades en su vida que iban mucho más allá de lo que se hubiera esperado de ella. Seguramente estas cualidades todavía están presentes en mi profunda lucha de sobrevivencia y en una motivación interna que me impulsa al conocimiento. Esta madre, seguramente, todavía vive en mí. Ese es, por lo menos, un pequeño aspecto de vida eterna. Sin embargo, no es suficiente, y por eso sigo buscando.

También existe un cierto nivel de inmortalidad en aquellos cuyas vidas hemos moldeado en nuestras relaciones, tanto profesionales como personales. En el transcurso de mi vida he sido capaz de vivir el tesoro de la amistad mutua con un cierto número de personas, tanto masculinas como femeninas. Considero que estas amistades son increíblemente vivificantes. No todas estas relaciones han durado toda la vida. No todas fueron libres de dolor.

Quizás como seis veces en mi vida he alcanzado niveles de intensidad pastoral con una persona viva con un diagnóstico terminal. Una vez, dos personas cruzaron la barrera de la muerte emocionalmente y empezaron a involucrarse entre ellas en ese lugar misterioso y temido, y descubrieron todo un nuevo contexto que compartir. En esas circunstancias uno entra profundamente en el verdadero ser del otro. Aquellas pocas personas con las que he tenido este privilegio todavía viven como parte de mí mismo. Recuerdo especialmente un doctor de cuarenta y cuatro años que murió de leucemia y una joven madre de tres niños que batalló heroicamente una enfermedad maligna que al final destruyó su capacidad de criarlos.

He tenido personas que viven en el centro de mi vida, con las que comparto la realidad de lo que soy, pero mis relaciones

con ellos terminaron fracturadas, y me dejaron lastimado emocionalmente por años, y sospecho que ellos también. Sin embargo reconozco que estas amistades me ayudaron en momentos oscuros de mi viaje, y todavía les estoy agradecido por eso, aunque el dolor de la fractura siga siendo real. Nunca podré quitar a esas personas de mi vida, porque entraron en mi ser y de alguna manera siempre vivirán en mí.

Algunas veces la amistad ha sido con un niño. Recuerdo especialmente una niña pequeña, quizás de siete u ocho años, que conocí por primera vez en una iglesia que visité un domingo en Chatham, Nueva Jersey. Era realmente preciosa, con sus calcetas largas, su jumper de falda de tablas y su cola de caballo. Me arrodillé para hablar con ella cara a cara. Desde mi experiencia como padre de tres muy especiales hijas, le dije: “Apuesto a que tu papá realmente te quiere mucho”. “Mi padre está muerto”, contestó. Casi me muero, por mi inoportuna suposición, pero de ese primer encuentro espinoso, creció una amistad con esa niña que se volvió muy especial para mí, y sospecho que quizás le ayudé a llenar un poco, el enorme vacío que dejó la muerte de su papá. Hoy en día es una mujer casada y profundamente involucrada en la práctica médica. Nuestro contacto ha sido mínimo, casi inexistente, en estos últimos años. Me escribió cuando la aceptaron en la escuela de medicina de Kansas, y recibí la invitación para su boda, pero el contacto es muy poco. Sin embargo todavía es una parte de lo que soy, y sospecho que yo soy una parte de lo que ella es. Seré parte de lo que sean sus hijos también, cuando nazcan, aunque quizá nunca oigan hablar de mí. Algunos pedazos de inmortalidad residen en la profundidad de las relaciones, y no lo minimizo, ni por un momento. Éste es otro pequeño elemento en mi búsqueda de comprensión de la vida eterna.

Pero, para mí, la vida eterna todavía es mucho más que esto.

Sospecho que he vivido en un mundo de pensamientos e ideas, más que la mayoría de la gente. En mi profesión, uno aprende a entrar en la mente del otro, a ser enriquecido por el pensamiento del otro, a sentirse compañero de viaje con otra persona. He interiorizado en mí intelectualmente a otras personas, de manera que sus ideas han seguido vivas. Pienso en John A.T. Robinson,

con el que compartí no sólo la oficina de obispo, sino también la marginación que sufren aquellas figuras eclesiásticas que se rehúsan a quedar atrapadas por las formas de pensamiento religiosas del pasado. Pienso en John E. Hines, el obispo de mi Iglesia desde 1964 a 1973, cuyo valor era tan grande como su integridad, y cuya audacia para afrontar temas es definitivamente parte de lo que soy. Pienso en Michael Goulder, mi amigo ateo inglés, cuya autoridad académica sobre el Nuevo Testamento se compaginaba tan bien con las ideas que nacían de mi estudio del carácter judío de las narraciones del evangelio, que leer su trabajo era como tener toda mi mente misteriosamente iluminada. Dos de estos héroes personales y maestros de vida han terminado su curso por esta tierra, pero son tan profundamente parte de mí, que algunas veces tengo la sensación de estar conversando con ellos y de que están entrando a mi cerebro otra vez. En cierto sentido también les sigo dando vida. Hay un poco de inmortalidad en ello. Pero todos estos aspectos de inmortalidad interdependiente, puestos juntos, todavía constituyen una pequeñísima parte de lo que entiendo por vida eterna. Si no hay nada más que esto, no hay poder perdurable, ni ninguna verdad última en el concepto. Así que sigo adelante.

Veo cada vida existiendo en algún punto del espectro de ser-volverse. Ese es un espectro engañoso, porque no podemos saber la profundidad de nuestro ser hasta que comprendamos la totalidad de nuestro ser potencial. Aparte de esa visión, estamos tentados a aceptar lo que es y considerar que es todo lo que puede ser. Eso se parece al pensamiento de un pre-adolescente de doce años que cree que, él o ella, ha experimentado todo lo que ofrece la vida, y después tendrá que vivir las experiencias post-adolescencia que nadie de doce años puede imaginar. Es parecido a un recién graduado de la Universidad de Oxford al que escuché hablar con el portero de la escuela y yo estaba invitado como conferencista en esa gran universidad. Con su diploma en la mano, anunció, “Ahora ya aprendí todo lo que se puede saber”. Creo que los cuatro años más interesantes y fructíferos de mi vida fueron mi primer año en la universidad, mi primer año en la escuela de posgrado en el seminario de teología, mi primer año como sacerdote ordenado, y mi primer año como obispo. Estas cuatro experiencias tuvieron en común el hecho de que nunca las hubiera podido imaginar, antes de vivirlas.

Fui el primer miembro de mi familia en ir a la universidad. La gran cantidad de conocimiento presente en la universidad, la amplitud de la biblioteca, las puertas abiertas a todas las aéreas de la vida que yo no había tenido ocasión de imaginar, me separaron para siempre de mi pasado. Lo mismo me pasó cuando entré a la escuela de posgrado, donde el conocimiento es realmente limitado, pero en cambio el nivel de profundidad se vuelve infinito. Mi primer año como sacerdote me sumergió en un mundo que había observado y del cual había hablado frecuentemente, pero que no conocía y nunca hubiera conocido desde afuera. Quien no ha caminado en los zapatos de un pastor ordenado nunca entenderá lo que significa verse envuelto en las imágenes de la antigüedad, sentirse relacionado con otros a través de experiencias que uno no elaboró, ser amado y ser digno de confianza mucho más de lo que uno merece, y ser odiado y temido mucho más de lo que uno haya podido hacer para causarlo. La gente entrega su vida a sus líderes espirituales, y la responsabilidad es enorme. Mi primer año como obispo multiplicó esta experiencia por mil. Descubrí que vivía dentro de una expectativas del tamaño de Dios que nunca habría podido satisfacer, y simultáneamente reconocía que nadie más que yo podía lidiar con esa realidad, porque esa es la naturaleza del oficio episcopal.

Cada una de esas cuatro experiencias de crecimiento me hicieron consciente de que no sé mucho sobre el verdadero tamaño y forma de la vida, y de que frecuentemente, cuando pienso que he alcanzado los límites de la vida, quedo asombrado al descubrir que sólo he alcanzado otra barrera de seguridad, más allá de la cual tengo que viajar hacia un nueva y aparentemente infinita extensión. Supongo que mi esperanza y confianza en la vida después de la muerte, la vida eterna, están bien cimentadas en la realidad.

Mi convicción sobre la vida eterna, sin embargo, no es un sueño piadoso que surge con la esperanza de lo que parece ser la última barrera de la muerte. También se apeg a mi comprensión de Dios como base de todo Ser. Sé lo que significa tener mi vida y mi ser expuestos a la hostilidad, el miedo y el abuso. Sé también lo que significa tener mi vida y mi ser amplificados hasta un punto en el que la hostilidad, el miedo y el abuso se volvían insignificantes. Nunca olvidaré el día en el que enterré a mi primera esposa en la

Iglesia de San Paul en Richmond, Virginia. Sentado al lado de su ataúd en primera fila, con mis tres hijas antes de empezar el funeral, quedé asombrado al sentirme golpeado en la espalda por una mujer anciana que cargaba una sombrilla, y la escuché decir con palabras que todos oyeron: “Hijo de puta”. Luego continuó su extraño recorrido hacia fuera de la iglesia, donde caminó a través de los cargadores del féretro, que esperaban allí fuera. Para asombro de estas personas –todos eran religiosos de la diócesis de Newark,³ menos uno–, ella dijo: “He esperado años, para decirle a este bastardo lo que pienso de él, y finalmente se dio la oportunidad”. Después desapareció para siempre de mi vida, y nunca supe quién era.

Después del funeral, me acerqué a un hombre joven treintañero, que había cargado el crucifijo procesional. Puesto que la ceremonia fue un miércoles en la tarde, supuse que él habría tenido que faltar al trabajo para venir a la ceremonia, así que le quería agradecer. “Obispo –me dijo–, usted no me conoce, pero yo sí lo conozco. Soy homosexual. La mayoría de los miembros del coro hoy en día son miembros de Integridad. Nosotros haríamos lo que fuera por usted, porque usted ha hecho mucho por nosotros”. Integridad era una organización episcopal, a nivel nacional, para las personas homosexuales. El episodio de la mujer de la sombrilla palideció frente a las palabras de este hombre joven, cuyo nombre tampoco nunca supe. La grandeza de la vida puede ser tan increíble, que aquellos que podrían querer menospreciar a otro, pierden totalmente la capacidad de hacerlo. Esto es parte –una gran parte si se quiere– de lo que se trata la vida, esa vida que es eterna.

Tengo otro ejemplo. Soy una persona que sabe lo que significa ser amado. Vivo en el amor de una esposa maravillosa, una familia que me apoya y un montón de amigos. Vivo con la apreciación de aquellos que sienten que, tanto la persona que soy, como las cosas que digo y escribo han sido para ellos una fuente de amor y aceptación. Cuando recibo apoyo y amor de estas fuentes, descubro que dentro de mí nace una nueva capacidad de amar. Atrapo una nueva dimensión de la vida. Entiendo una nueva idea de lo que significa ser. Este amor me anima para seguir la vida hasta el

³ Éste era el Reverendo Loren Mead, D.D.

límite, para tocar esas dimensiones de la vida que llamamos trascendencia, para ser introducido a lo que es infinito y trascendente pero que, al mismo tiempo, habita en el corazón de la vida. Cuando me siento fortalecido, afirmado y llamado por el vivificante poder del amor a aventurarme más y más cerca de ese último centro del ser, descubro que rompo los límites, abandono las paredes seguras y estoy libre para dar más de mi vida y de mi ser. Llamativamente, esta experiencia de donación no está acompañada por ninguna sensación de pérdida.

También descubro la habilidad de aceptar y aun de amar lo que en otros momentos anteriores de mi vida menos seguros, no hubiera podido, o querido, ni siquiera tolerar. Esta intuición me da la capacidad de ser nuevamente consciente de la infinita calidad de esa verdad última de la cual atrapo sólo una orilla. También me hace consciente de las infinitas, y algunas veces contradictorias, formas que esta verdad asume cuando transita lejos de su fuente, hacia la orilla de la vida. Esta experiencia no se debe de reducir a algo tan fatuo como el reconocimiento de la relatividad de toda verdad propuesta, ni lleva a sacrificar la verdad, a favor de la paz. Más bien, es una visión de la verdad que se encuentra más allá de cualquier manifestación humana. Es un llamado que está más allá de los límites a los que se somete el juicio humano, es un llamado a una esfera donde la verdad no está encerrada, ni siquiera por los que se atreven a hablar de ella. Es la experiencia mística de saltarse los límites. Me parece que en este lugar encuentro al Dios que yo defino como la Base del Ser, y la finitud desaparece en el infinito. Mi propósito de encontrar un sentido de eternidad da un salto cuántico hacia adelante en esta experiencia.

Pero, una vez más, éste no es el fin de mi exploración.

Me dispongo a explorar a continuación mi experiencia humana del amor como poder que da vida. El amor capacita al ser a emerger en cada uno de nosotros. Cuando ese amor es total, o cuando busca la totalidad, el viaje hacia el ser puede ocurrir, y sucede. Para mí, ese viaje también se vuelve un viaje hacia la vida sin límites porque es un viaje hacia Dios, que no tiene límites. Este Dios no está ni siquiera limitado por las palabras sobre Dios que estoy usando en este momento.

Este sentido de Dios como una presencia, amplia, misteriosa y apasionada, es lo que le da sentido a la santidad que, como sugieren los textos bíblicos, era el secreto del sentido de vida de Jesús de Nazaret. Jesús fue descrito como una persona que tenía la capacidad de vivir, la capacidad de amar, y el valor de ser, a tal grado, que a la gente no le costó trabajo recordar que decía: “El que me ha visto a mí, ha visto al padre” (Jn 14,9). Por eso otros dijeron: “Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo...” (2Cor 5,19).

El ser de Jesús tocaba, abría y revelaba la Base del Ser. Cuando mi ser está exaltado por el amor, llamado a otra nueva realidad del amor, cuando se introduce a través del amor a una libertad ilimitada, entonces creo que he tocado lo que es atemporal, eterno, verdadero. Mi confianza en la vida eterna, la vida más allá de los límites de la finitud y de la muerte, se encuentra en esa experiencia, y la puerta a esa experiencia todavía es aquel que, para mí, lo ha encarnado, Jesús, al que llamo Cristo. En la comunidad de personas que se constituyen como discípulos de este Jesús, todavía experimento, más que en cualquier otro lado, el llamado de este Cristo a vivir, a amar y a ser. Para mí eso es lo que quiere decir vivir “en Cristo”, una frase que Pablo usaba constantemente. Así que mi esperanza y mi puerta hacia la vida que es trascendente y eterna está localizada en este punto. Me mantengo aquí, convencido que hay algo real más allá de mi último límite. Lo he probado. Así que acojo esta visión y vivo con esta esperanza.

También descarto, como sin sentido, los conceptos tradicionales que las instituciones religiosas occidentales nos han impuesto sobre el concepto de la vida después de la muerte. No tengo ningún interés en un sistema de premios y castigos. No le encuentro ningún propósito a una vida después de la muerte pensada para motivar nuestro comportamiento aquí y ahora. Puedo vivir sin la idea del cielo, como un lugar de premio, así como sin el infierno, como un lugar de castigo. Pero creo que la vida es infinita, y también creo que estamos llamados a explorar su profundidad y a saborear su profunda dulzura. Creo que la vida aquí es una imagen limitada y finita de la vida plena, que es ilimitada e infinita. Estoy seguro que uno se prepara para la eternidad, no siendo religioso y respetando las reglas, sino viviendo planamente, con un amor generoso, y atre-

viéndonos a llevar nuestra capacidad al máximo. También afirmo que la única misión que tenemos los cristianos es lograr la vida, el amor y el ser para todos. Nuestra tarea no es convertir; nuestra tarea es llamar a la gente a la profundidad de su propia capacidad de ser. Descubro que, como creyente en el exilio, tengo que dejar atrás toda esa carga del cielo y el infierno, toda esa comprensión teísta de Dios y, especialmente, aquellos legendarios y fantásticos intentos de interpretar a Jesús como la encarnación de una deidad teísta externa. Pero viajaré como cristiano más allá del exilio. Lo haré como creyente que vive en el ser de Dios, que ama con el amor de Dios, y que anticipa algún sentido de eternidad en el cual mi ser, diferenciado y definido por el poder del amor, se une con el ser de otros que son uno con la Base del Ser. El Dios que encuentro en la profundidad de mi ser, se vuelve un Dios infinito, libre, trascendente, inmanente y verdadero. En la medida en que conozco a este Dios, conozco el sentido de la vida. Con esa fe creo que descubro la vida que es eterna. ¿Es eso suficiente para decir que el cristianismo redefinido, libre de muchas de sus ideas sobrenaturales del pasado, pero todavía reconocible, sobrevivirá el exilio? Creo que sí. Pero solamente el tiempo dirá si mi juicio es correcto. Yo, sin embargo, viviré mi vida como si lo fuera.

Epílogo

Una palabra final

Nuestro viaje a esta nueva forma de entender nuestra fe llega a su conclusión. Resumo ese viaje revisando otra vez las palabras del credo, y defino las conclusiones a las que me ha llevado este estudio.

Creo que existe una Realidad trascendente presente en el corazón de la vida. A esta Realidad la llamo Dios.

Creo que esta Realidad tiene una tendencia hacia la vida y la plenitud, y que su presencia se experimenta como un llamado para ir más allá de nuestros límites humanos, frágiles y temerosos.

Creo que esta Realidad se encuentra en todo lo que existe, pero alcanza la auto conciencia y la capacidad de ser nombrado, compartido y reconocido solo en el ser humano.

Creo que el cielo, ese lugar con el que se ha identificado tradicionalmente esta Realidad, no es un lugar, sino un símbolo que representa el infinito del Ser mismo.

Creo que entramos a este estado celestial cada vez que rompemos las barreras que limitan la vida humana o devalúan la capacidad que tiene.

Creo en Jesús, llamado el Mesías, o el Cristo.

Creo que esta Realidad trascendente se reveló en su vida con tal intensidad, que causó que la gente se refiriera a él como el hijo de Dios, o el Hijo único de Dios. La intensidad abrasadora de Dios era tan real en él, que al ver su vida digo: “En ti, entiendo el significado de Dios, así que, para mí, tu eres el Señor y el Cristo”.

Creo que ese Jesús era una presencia de Dios, una experiencia poderosa de la realidad de esa Base del Ser, que nos ciñe a todos con la profundidad de la vida. Por eso, los primeros cristianos interpretaron esta experiencia de Cristo en un lenguaje teísta. Ese era el único lenguaje en el cual ellos sabían cómo hablar de Dios.

Como suponían que Jesús era Dios en forma humana, le atribuyeron la habilidad de hacer las cosas que, ellos creían, sólo Dios era capaz de hacer. Podía crear de la nada, por eso relataron que podía alimentar a multitudes con sólo 5 hogazas de pan. Podía gobernar las fuerzas de la naturaleza y que éstas le obedecieran, y detuvo la tormenta. Tenía el poder sobre las fuerzas del demonio, así que los exorcizó. Podía enseñar con autoridad divina, por eso dijeron que no enseñaba como los escribas. Puesto que la presencia de Dios en la Tierra era un signo de que las reglas y el Reinado de Dios se estaban estableciendo, atribuyeron a Jesús los valiosos signos de ese Reino. La gente que se sentía tan tocada por este Jesús describía su vida en términos de las antiguas expectativas de lo que sería la venida de Dios y de su Reino. Los relatos que compuso esta gente para narrar estos signos de Dios fueron vinculados al recuerdo de la vida de Jesús de Nazaret.

Cuando esta vida tuvo un final violento, dijeron que era el preludio del establecimiento total del reino de Dios. Así, su muerte en la cruz se describió como una demostración de que el conflicto final entre el bien y el mal, se libraría en la batalla de Armagedón. Allí, la bondad de Dios fue barrida por la maldad de la humanidad. Las fuerzas del mal estaban destinadas a prevalecer temporalmente, y, decían sus textos sagrados que, terminada la batalla, la oscuridad reinaría sobre la tierra durante tres días. Entonces, al amanecer después del tercer día, como decían las leyendas judías, el cielo se abriría para dejar emerger el nuevo Reino de Dios. El poder de la muerte y del mal se rompería para siempre. A partir de ese día, al amanecer del Reinado de Dios, la creación sería llamada a una nueva creación.

Así estas tradiciones envolvieron los textos sobre de la vida de Jesús, y dijeron que cuando él murió, la oscuridad cubrió toda la tierra. Luego, al amanecer, después de tres días, la tumba fue abierta y el Cristo fue levantado, y ese día fue llamado primer día de la

nueva creación y se nombró el primer día de la semana. El Reinado de Dios amanecía en Jesús, o por lo menos, se experimentaban sus primeros frutos. La verdad proclamada fue que el ser de Dios no había perecido, y que ese Jesús, de alguna forma, nos trajo a Dios. Por eso dijeron que Jesús triunfó sobre la muerte, y esa historia se contó a partir de los antiguos símbolos de los textos judíos.

Todo esto fue solamente el marco de interpretación por medio del cual se entendió la experiencia de Dios de Jesús de Nazaret. Fue una interpretación basada en los conceptos teístas de Dios presentes en esa época de la historia humana. Este lenguaje empleaba el vocabulario del mundo premoderno y no el científico. En el primer siglo de nuestra era, no había otra alternativa para procesar la experiencia de Dios. Después, ese lenguaje de interpretación se incorporó a nuestras creencias, a nuestras liturgias, a nuestras oraciones y a nuestros conceptos teológicos. Pero ese lenguaje ya no tiene sentido. El marco de referencia que produjo esa comprensión de la realidad se ha desintegrado. Las palabras, los conceptos y el razonamiento teológico con el que interpretaban sus experiencias se han vuelto todos vacíos y sin sentido. Rechazar ese lenguaje de interpretación resulta inevitable, pero rechazar el lenguaje de interpretación no quiere decir negar la experiencia. Así que he tratado de lograr esta separación, distinguir la presencia de Dios en Jesús, y hablar de ella fuera del lenguaje teísta del pasado.

Dijeron que Jesús llamó al ególatra Pedro a la plenitud; a un corrupto, Mateo el Levita, a la generosidad; al corto Zaqueo, a la grandeza de la vida; a la misteriosa María Magdalena, al apostolado de compartir en la resurrección; al dudoso Tomás, a la vida de fe; a Juan el enojón, cuyo apodo era “el hijo del trueno”, a ser el apóstol del amor. Parecía que el ser de Jesús era ilimitado. Cuanto más lo entregaba, más tenía para dar. De tal forma que la infinita profundidad del ser, el ser de Dios, si prefieren, parecía presente en él.

Los límites que definían la vida humana también cayeron frente a él. Al final de su vida, parecía que también las barreras que dividían lo finito de lo infinito habían desaparecido. Muerte es el nombre del símbolo último del límite humano. La Base del Ser entró en la tumba y emergió con cánticos de aleluyas, porque había conquistado a la muerte. El límite final de la vida humana se había roto.

Sin embargo, este Jesús tenía sus raíces en la historia humana, un hecho que era validado asociando su muerte en un tiempo específico cuando Judea era gobernada por un procurador determinado y el Templo de Jerusalén era gobernado por un sumo sacerdote concreto. Su muerte afirmó su total humanidad. La teología cristiana nació de un intento de entender su muerte. Afirmaron su acceso a Dios al decir que, cuando ascendió, envió al Espíritu Santo para que permaneciera con sus seguidores para siempre. La universalidad de ese Espíritu quedó simbolizada con la narración del día en que ese Espíritu descendió sobre judíos y gentiles, hombres y mujeres.

El Espíritu se volvió un signo de la unidad intrínseca de toda la vida humana, de forma que creó una comunidad más allá de cualquier diferencia humana. Las marcas que nos diferenciaban en el pasado (la tribu, el lenguaje, la raza, el género, o aun la orientación sexual), desaparecieron. Inevitablemente, también pasará con todos los aspectos más difíciles y dolorosos de la conducta humana, o sea, con esas barreras erigidas por las creencias religiosas de los seres humanos. Porque una rápida lectura de la historia humana revelará que los sistemas religiosos humanos, muchas veces han puesto a los miembros de la familia humana unos contra otros, en una lucha mortal fratricida.

Así que hay que aclarar que la presencia de Dios en este Jesús, finalmente nos llevará más allá de cualquier definición religiosa. Si duda, nos llevará más allá del mismo Jesús. Eso es esencial para el desarrollo humano en el momento en que nuestras ideologías idólatricas identifican al mensajero de Dios con Dios mismo. Al final, la Base del Ser finalmente será adorada lejos de cualquier sistema de pensamiento religioso. Es una intuición asombrosa –pero real– sobre el futuro de la fe.

Creo en ese regalo del Espíritu, que llamaron “el dador de vida”. Hace tiempo colocamos a Dios externamente y lo llamamos Dios Padre. Luego colocamos a Dios en Jesús, y lo llamamos Dios Hijo. Ahora localizamos a Dios en cada persona, y lo llamamos Dios Espíritu Santo. Creo que este Espíritu inevitablemente crea una comunidad de fe que, con el tiempo, abrirá este mundo a Dios como la verdadera Base de su vida y de su Ser. Llamamos a esa

comunidad “una”, porque la fuente de la vida es una. La llamamos “santa” porque vemos a Dios a través de ella. La llamamos “católica” porque es universal y tiene que incluir a toda la creación y a todas las familias de fe. La llamamos “apostólica” porque la reconocimos en Jesús y sus seguidores a través del testimonio de sus apóstoles y sus discípulos. Ese es nuestro punto de entrada. No será nuestra conclusión.

Pero también la llamamos incluyente, porque nada nos puede separar de la Base del Ser o de aquellos cuyas vidas compartimos en el Ser de Dios. No podríamos hacer eso ni siquiera el nombre de Jesús.

Creo, por lo tanto, que estar en contacto con la Base del Ser crea la comunión universal de santos, el perdón de los pecados, la realidad de la resurrección, y la puerta hacia la vida eterna. Puede ser que éstas no sean las palabras que usaría ahora para describir la realidad a la que apuntan, pero esas palabras servirán cuando hayan escapado su literalidad idolátrica. La experiencia de Dios como la Base del Ser tiene la capacidad de abrir cada palabra humana y hacerlas reutilizables. El lenguaje humano es tan limitado... Todo lo que puede hacer es describir la experiencia humana, pero el Dios que es la fuente de toda vida constantemente irrumpe en la experiencia humana. La experiencia humana nunca se puede agotar en el lenguaje. El lenguaje nunca puede hacer nada más que apuntar a lo que quiere describir. Nunca puede capturar la verdad.

La religión no es, por lo tanto, lo que siempre hemos pensado que es. La religión no es un sistema de creencias. No es un catálogo de verdades reveladas. No es una actividad diseñada para controlar la conducta, premiar la virtud y castigar el vicio. La religión, más bien, es un intento humano de procesar la experiencia de Dios, que irrumpe desde nuestra profundidad y brota constantemente en nosotros. Por lo tanto, debemos dejar esas afirmaciones arcaicas que hemos hecho sobre nuestras tradiciones religiosas. Ninguna de ellas proviene de otro mundo. Ninguna es infalible o inamovible. Ninguna representa el único camino a Dios. Ninguna puede ser usada legítimamente para obligar a otro a creer. Todas las actividades evangélicas misioneras, destinadas a convertir al pagano, nacen de la base. Son la expresión de nuestro sentido de superioridad y

de nuestra hostilidad hacia aquellos que son diferentes. La única misión divina en la vida, que podrá tener la Iglesia del futuro, quizás sea abrir a la gente al reconocimiento de que la base de su ser es sagrada, y que cuando están en contacto con la Base del Ser divino, pueden contribuir a la creación dando vida, amor y ser a los otros. Esta es la tarea de los que afirman ser portadores de Dios. Los cristianos del mundo no están aquí para construir instituciones, para convertir a la gente, ni siquiera para afirmar que pueden hablar en nombre de Dios. Esos aspectos de nuestra herencia religiosa deben ser sacrificados porque son la comprensión pre moderna de nuestra historia primitiva. Ahora somos personas en el exilio.

Por lo tanto, el exilio nos ha liberado de los límites mortales e idolátricos de las religiones mundiales, incluido nuestro cristianismo. Los dioses de esos sistemas religiosos también han muerto. El dios de la iglesia, la sinagoga y el templo ya no existen. Los poderes mágicos, personificados, manipuladores, sobrenaturales y, algunas veces, vengativos, de esas deidades, han sido utilizados históricamente no para mejorar la vida, sino para bendecir el estatus quo, aumentar el poder eclesiástico, y apoyar estructuras de estado que han aumentado el bienestar y el poder de las clases dominantes.

El Dios que es la Base del Ser, no se puede poseer. Dios es una presencia universal que permea toda la vida. Dios no bendice ni maldice a ciertos individuos dependiendo de unas reglas de conducta impuestas. Dios, la fuente de la vida, nos llama a todos a vivir plenamente. Dios, la fuente del amor, nos llama a todos a amar generosamente. Dios, la Base del Ser nos llama a todos a tener el valor de ser de ser nosotros mismos. Así que cuando vivimos, amamos y tenemos el valor de ser, estamos comprometidos de un modo sagrado, engrandecemos nuestra humanidad, y rompemos nuestras barreras.

Ese es el llamado del Dios que vive más allá del exilio. A ese Dios tienen que apuntar todas las instituciones religiosas. El llamado de este Dios nos llevará hacia un culto vivo en un mundo posmoderno. Esa será la base de la fe que me sostendrá mientras vivo en un mundo posmoderno.

A todos aquellos que piensan que el cristianismo consiste en una deidad sobrenatural que invade el mundo periódicamente, que

trabaja a través de un nacimiento virginal, una resucitación física y una ascensión cósmica, les parecerá que lo que digo es una amenaza para su fe. Aquellos que creen que el credo es una verdad literal, que la Biblia es inamovible o que los papas son infalibles, pensarán que soy una amenaza para sus paradigmas. Los que crean que la comprensión anterior de la verdad es la única aceptable, me llamarán hereje. Los que no pueden pensar a Dios afuera de las categorías del teísmo me llamarán ateo. Estoy seguro que escucharé estas acusaciones más de una vez.

Pero esa comprensión religiosa está condenada a morir, sin importar cuán fanática o histéricamente la gente trate de defenderla. No sobrevivirá. Para un incontable número de personas que viven en el mundo cristiano, hace mucho que dejó de ser obligatoria. Escribo para los que consideran que ya ha muerto. Escribo para los que se exiliaron de la antigua doctrina de fe y buscan nuevas posibilidades. Si pueden escuchar el llamado, contesten a él, y caminen como creyentes más allá del exilio, entonces mi propósito se habrá logrado.

¿Es adecuado mi planteamiento del cristianismo para nuestro nuevo mundo? Me sorprendería que fuera juzgado así. Por ahora es lo mejor que puedo ofrecer, considerando la época en la que vivo y lo lejos que veo el futuro. Pero, si me preguntaran que pasará mañana, apostarí a que mi propuesta no será radical, como dicen mis críticos, sino más bien no lo suficientemente radical. Sospecho que, la siguiente generación, quizás hasta me tache de ser un hombre religioso anticuado que no podía cortar completamente el cordón umbilical con el pasado para entrar al futuro.

En menos de cien años, estoy seguro que la forma de la religión en general, y del cristianismo en particular, será clara. El nuevo papel y sentido de la iglesia y el continuo mensaje de la liturgia serán aparentes. Entonces el mundo podrá juzgar si mi contribución destruyó lo viejo o creó algo nuevo. Eso no me tocará a mí decirlo. Estoy feliz de dejar que el paso del tiempo lo determine.

Si hay algunos que no creen que la Iglesia del pasado puede seguir albergando a los que cargamos con la Iglesia futura, entonces estoy listo para tener un debate público en el lugar que ellos escojan. Sin embargo, prefiero ser sencillamente un poco de leva-

dura en la masa que ayudará a la Iglesia a evolucionar a su forma futura.

Antes que nada, soy y seré siempre, un creyente. Me defino teológicamente como un creyente que vive en el exilio. He vivido y he adorado como creyente. Seguiré haciéndolo y siéndolo hasta el día en que me muera. Cuando ese momento llegue, espero entrar aún más profundamente en la realidad de Dios en el que he vivido y me he movido y ha estado mi ser.

Por eso estoy en paz.

Shalom.

Bibliografía

- Andersen, Frank. *Jesus, Our Story*. Melbourne: Dove Books, 1994. (US edition: *Imagine Jesus*. Liguori Publications, Liguori, MO, 1996).
- Arbuckle, Gerald. *Refounding the Church: Dissent for Leadership*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1993.
- Armstrong, Karen. *A History of God*. New York: Ballantine Books, 1993.
- Berry, Thomas. *The Dream of the Earth*, paperback ed. San Francisco: Sierra Club Books, 1990.
- Birch, Charles. *On Purpose*. Sydney: New South Wales University Press Ltd., 1990.
- Bokenkotter, Thomas. *A Concise History of the Catholic Church*, rev. ed. New York: Doubleday, 1977.
- Bokenkotter, Thomas. *Dynamic Catholicism*. New York: Doubleday, 1992. (Former title was *Essential Catholicism: Dynamics of Faith and Belief*)
- Boorstin, Daniel J. *The Discoverers: A History of Man's Search to Know His World and Himself*. New York: Vintage Books, 1985.
- Brown, Raymond. *Biblical Exegesis & Church Doctrine*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1985.
- Brown, Raymond. *Biblical Reflections on Crises Facing the Church*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1975.
- Brown, Raymond. *The Critical Meaning of the Bible*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1991.
- Brown, Raymond. *An Introduction to New Testament Christology*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1994.
- Brown, Raymond. *Responses to 101 Questions on the Bible*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1990.
- Byrne, Brendan J. *Inheriting the Earth: The Pauline Basis of a Spirituality for Our Time*. Staten Island, NY: Alba House, 1990.
- Campbell, Joseph. *Myths To Live By*. New York: Penguin Books, 1993.
- Capra, Fritjof and David Steindl-Rast, with Thomas Matus. *Belonging to the Universe: Explorations on the Frontiers of Science and Spirituality*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992.
- Catechism of the Catholic Church*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1994.
- Dawes, Hugh. *Freeing The Faith: A Credible Christianity For Today*. London: SPCK, 1992.
- De Mesa, Jose. *Doing Theology: Basic Realities and Processes*. Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 1990.
- de Saint-Exupery, Antoine. *Wind, Sand and Stars*, reprint ed. Cutchogue, NY: Buccaneer Books, 1992.
- Donovan, Vincent J. *Christianity Rediscovered*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1982.

- Donovan, Vincent J. *The Church in the Midst of Creation*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989.
- Dowd, Michael. *Earthspirit: A Handbook for Nurturing an Ecological Spirituality*. Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 1991.
- Dulles, Avery. *Models of Revelation*, second ed. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992.
- Dunn, James D. *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*. London: SCM Press, 1991.
- Edwards, Denis. *Jesus and the Cosmos*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1992.
- Edwards, Denis. *Jesus, the Wisdom of God: An Ecological Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995.
- Edwards, Denis. *Made From Stardust: Exploring the Place of Human Beings Within Creation*. N. Blackburn, Australia: Collins Dove, 1992.
- Feuerstein, Georg and Trisha Lamb Feuerstein. *Voices on the Threshold of Tomorrow: One Hundred Forty-Five Views of the New Millennium*. Wheaton, IL: Quest Books, 1993.
- Fiorenza, Francis S. and John P. Galvin, eds. *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, 2 vols. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Press, 1991.
- Fitzmyer, Joseph A. *Scripture and Christology: A Statement of the Biblical Commission with a Commentary*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1986.
- Fowler, James. *Weaving the New Creation: Stages of Faith and the Public Church*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.
- Fries, Heinrich. *Suffering From the Church: Renewal or Restoration?* Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1995.
- Goosen, Gideon and Margaret Tomlinson. *Studying the Gospels: An Introduction*. Ridgefield, CT: Morehouse Publications, 1994.
- Greeley, Andrew M. *The Great Mysteries: An Essential Catechism*, rev. ed. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1985.
- Greeley, Andrew. *The Jesus Myth*. London: Search Press, 1972.
- Gribbin, John. *In the Beginning: The Birth of the Living Universe*. London: Penguin Books, 1994.
- Griffin, David, William Beardsley, and Joe Holland. *Varieties of Postmodern Theology*. Albany, NY: State University of New York Press, 1989.
- Griffiths, Bede. *The Cosmic Revelation: The Hindu Way to God*. Springfield, IL: Templegate Publishers, 1983.
- Griffiths, Bede. *A New Vision of Reality*. Springfield, IL: Templegate Publishers, 1990.
- Guarino, Thomas G. *Revelation and Truth: Unity and Plurality in Contemporary Theology*. Scranton, PA: University of Scranton Press, 1993.
- Hall, Thor. *The Evolution of Christology*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1982.
- Hegy, Pierre M., ed. *The Church in the Nineties: Its Legacy, Its Future*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1993.
- Hellwig, Monika. *Jesus, The Compassion of God: New Perspectives on the Tradition of Christianity*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1983.

- Hessel, Dieter, ed. *After Nature's Revolt: Eco-Justice and Theology*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Press, 1992.
- Hick, John. *La metáfora de Dios encarnado*, Abya Yala, Quito 2004. *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1993.
- Hopkins, Julie. *Towards a Feminist Christology: Jesus of Nazareth, European Women, and the Christological Crisis*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.
- Johnson, Elizabeth. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: Crossroad Publications, 1994.
- Johnson, Luke Timothy. *The Real Jesus Is the Christ of Faith*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996.
- Kasper, Walter. *The God of Jesus Christ*. New York: Crossroad Publications, 1992.
- Kelly, Kevin T. "Archbishop Worlock's Legacy to Liverpool." *The Month*, April 1996.
- Kelly, Tony. *An Expanding Theology: Faith in a World of Connections*. Ridgefield, CT: Morehouse Publishing, 1993.
- Kiing, Hans. *Credo: The Apostles' Creed Explained For Today*. London: SCM Press, 1993.
- Kiing, Hans. *Christianity: Essence, History and Future*. New York: Continuum Publications, 1996.
- Loneragan, Anne and Caroline Edwards, eds. *Thomas Berry and the New Cosmology*. Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 1987.
- Lyon, David. *Postmodernity*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1994.
- Macquarrie, John. *Jesus Christ in Modern Thought*. London: SCM Press, 1990.
- McBrien, Richard. *The Remaking of the Church*. New York: Harper and Row, 1973.
- McFague, Sallie. *The Body of God: An Ecological Theology*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Press, 1993.
- Metz, Johann Baptist. *The Emergent Church*. New York: Crossroad Publications, 1986.
- Moore, Thomas. *Care of the Soul: A Guide for Cultivating Depth and Sacredness in Everyday Life*. New York: HarperCollins, 1994.
- Myers, Ched. *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988.
- Neuner, J. and Dupuis J. *The Christian Faith: Doctrinal Documents of the Catholic Church*, 5th & enlarged ed. London: HarperCollins Religious, 1992. Bibliography / 143
- Nolan, Albert. *Jesus Before Christianity*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1978.
- O'Grady, John. *Models of Jesus Revisited*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1994.
- O'Murchu, Diarmuid. *The God Who Becomes Redundant*. Dublin: The Mercier Press Ltd., 1986.
- O'Murchu, Diarmuid. "A New Spirituality For Our Newly Emerging World." *The Teilhard Review*; Summer 1984, vol. 29, no. 2.

- Ormerod, Neil. "The Transcultural Significance of the Definition of Chalcedon." *The Australasian Catholic Record*; July 1993.
- Perkins, Pheme. *Gnosticism and the New Testament*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Press, 1993.
- Polkinghorne, John. *Science and Christian Belief: Theological Reflections of a Bottom-up Thinker*. London: SPCK, 1994. (US edition: *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottom-up Thinker*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.)
- Pontifical Biblical Commission. *The Interpretation of the Bible in the Church*. Boston: St. Paul Books and Media, 1993. (cf. Fitzmyer, Joseph A. *Scripture and Christology*)
- Portier, William. *Tradition and Incarnation: Foundations of Christian Theology*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1994.
- Ratzinger, Joseph. *Highlights of Vatican II*. Mahwah, NJ: Paulist Press Deus Books, 1966.
- Schreiter, Robert, ed. *The Schillebeeckx Reader*. New York: Crossroad Publications, 1984.
- Segundo, Juan Luis. *The Historical Jesus of the Synoptics*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1985.
- Snyder, Mary Hembrow. *The Christology of Rosemary Radford Ruether: A Critical Introduction*. Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 1988.
- Southern, R. W. "Western Society and the Church in the Middle Ages," *The Pelican History of the Church*, vol. 2. Middlesex, England: Peng
- Swimme, Brian. *The Hidden Heart of the Cosmos: Humanity and the New Story*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.
- Swimme, Brian. *The Universe Is a Green Dragon: A Cosmic Creation Story*. Santa Fe, NM: Bear & Company, 1984.
- Swimme, Brian and Thomas Berry. *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era-A Celebration of the Unfolding of the Universe*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1994.
- Thompson, William M. *The Jesus Debate: A Survey & Synthesis*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1985.
- Tracy, David, ed. with Hans Küng and J. B. Metz. "Toward Vatican III," *Concilium*. New York: The Seabury Press, 1978.
- Tracy, David and Nicholas Lash, eds. "Cosmology and Theology," *Concilium: "Religion in the Eighties."* New York: The Seabury Press, 1983.
- The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century. Sermons. III/7, translation and notes by Hill, Edmund O.P.; J. Rotelle O.S.A., ed. New York: New City Press, 1993.
- Wright, David. "Councils and Creeds," in *The History of Christianity: A Lion Handbook*, Tim Dowley, ed. Tring, Herts, England: Lion Publishing, 1988.
- Wright, N.T. *Who Was Jesus?* Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993. uin Books, 1970.

