

« DIOS SIN TEÍSMO »

John Shelby Spong

— I. «Creyentes en el exilio»: – El exilio judío. – El exilio en el tiempo actual. — II. No se trata de una nueva religión sino de una nueva reforma. — III. En busca de nuevas imágenes de Dios, más allá del «teísmo».

Presentación general

Domingo Melero

Por dos veces hemos presentado en los Cuadernos al obispo episcopaliano, ya jubilado, John S. Spong. Primero, con ocasión de un texto suyo sobre los relatos de la Navidad; después, con ocasión de otro sobre los relatos de la Resurrección. De modo que, esta vez, nos limitaremos a exponer las razones de nuestra selección, si bien, para hacerlo, quizá tengamos que repetir algo de lo ya dicho antes en aquellas Introducciones, o por Antonio Carrascosa o por mí (1).

Spong se ha dedicado en buena medida, en su ministerio como presbítero y como obispo, así como en sus libros, a divulgar el estado actual de los conocimientos bíblicos y a exponer el impacto de dicho conocimiento en la doctrina habitual del cristianismo. A manera de síntesis, antes de jubilarse, formuló, en 1999, «doce tesis» sobre lo que debía cambiar en dicha doctrina según su opinión. Las tesis, aunque presentadas en forma negativa, eran una llamada a una búsqueda que él aún continúa. Las dos primeras decían:

1. El teísmo como forma de definir a Dios ha muerto. Dios ya no puede ser pensado con credibilidad como un ser sobrenatural por su poder, que habita en el cielo y está listo para intervenir en la historia humana periódicamente e imponer su voluntad. Por eso, la mayor parte del lenguaje teológico actual sobre Dios carece de sentido; lo cual nos lleva a buscar una nueva forma de hablar de Dios.

2. Dado que Dios no puede pensarse ya en términos teístas, no tiene sentido intentar entender a Jesús como la encarnación de un Dios teísta. Por eso, la Cristología antigua está en bancarrota. (2)

Pues bien, tras los textos sobre la Navidad y la Resurrección, queríamos proponer alguno sobre la primera tesis, es decir, acerca de Dios y el teísmo (3). Los fragmentos que hemos seleccionado han sido tres: Primero, «Creyentes en el exilio», un capítulo que marca una especie de punto de partida. Segundo, unas páginas sobre el objetivo de «una nueva Reforma». Y, tercero, un capítulo sobre uno de los primeros pasos en el camino: «Dios sin teísmo». Antes de cada uno de estos fragmentos, daremos alguna información útil para su lectura, y haremos algunos comentarios sobre el conjunto de los tres textos.

Spong, en una Nota después de sus tesis, subrayaba:

... estas tesis, que planteo *para el debate*, están inevitablemente formuladas de forma negativa. Es algo deliberado. Antes de que alguien pueda escuchar lo que es el cristianismo debe *crear un espacio* para esta escucha *borrando* las falsas concepciones del cristianismo que es probable que tenga. (4)

La decisión, pues, de publicar esto de Spong es que los textos susciten o contribuyan a un «debate», en el interior del lector, que le ayude a hacer o a ampliar un «espacio» dentro de sí a favor del tema de Dios (5). Quizá el lector comience su reflexión, sin embargo, poniendo, como es natural, algunos reparos a los textos de Spong. Nuestros mismos comentarios, pese a una afinidad fundamental, incluyen algunas matizaciones. No obstante, ya sólo esto es interesante. Un jefe religioso que afronta los problemas como él hace, y que los expone a un debate entre iguales, es algo bueno, pues permite ahondar en el propio camino, y, además, es un bien escaso.

La calificación de «creyente en el exilio», por otra parte, no puede resultar sino familiar en unos Cuadernos cuyo nombre incluye el término de diáspora, y que giran, en buena medida, en torno a Légaut, un hombre en cuya vida fue decisivo el *depayement* (el exilio), no sólo en lo material y profesional sino como transformación interior de una forma ideológica a una forma espiritual de vivir.

Légaut tiene un fragmento sobre la imagen del exilio que vale la pena recordar aquí. Es de un año después de terminar la IIª Guerra Mundial, cuando hacía poco que algunos camaradas del grupo «tala» habían regresado de los campos de prisioneros y, además, los europeos habían empezado a concienciar que los campos de exterminio se habían dado en el corazón de su civilización moderna. Légaut, en este contexto, convierte lo real del exilio en imagen espiritual y escribe:

Se acerca la hora en que se comprenderán mejor los signos de este tiempo. Presiento el inmenso esfuerzo intelectual y religioso que hay que hacer para salir de los modos de pensar, de los ideales, de las evidencias incontroladas e implícitas que alimentan nuestra vida intelectual, nuestras construcciones y nuestros juicios. No hay que estar instalados. *Es necesaria una deportación religiosa e intelectual, un exilio* que antaño se buscaba en el desierto, un cambio de situación que se buscaba marchándose. Estamos terriblemente instalados en la vida. La situación privilegiada del funcionario, seguro de su sustento cotidiano, la familia, la vejez, el papel social, nuestra clase, nación, época, todos estos asientos que podrían ser sólo asentamientos, todas esas fuentes de estabilidad que podrían no serlo de estancamiento, pero que de hecho lo son, si no de derecho. Nada grande, nuevo, creador pueden hacer los que no son capaces de vivir aquí abajo como deportados. (6)

Sin duda hay otros exilios distintos del exilio intelectual que expone Spong (primera matización que le hacemos). La imagen del exilio, en efecto, no es aplicable únicamente a la situación intelectual del creyente que se siente en tierra extraña en medio de la mayoría de las formulaciones y de los ritos de su tradición. También hay un exilio ético e intelectual, que es el que sentimos, en tanto que ciudadanos de nuestras sociedades, cuando decimos que otro mundo es posible; o, en tanto que individuos, cuando sentimos y decimos que quisiéramos ser otro del que somos. Y también hay un exilio espiritual, que es el que sentimos cuando una vida, una búsqueda y un deseo interior (desasido, desinteresado, puro e irrestricto) nos hacen apuntar más allá de cualquier límite u horizonte (7).

Sin embargo, aunque estos otros exilios también estén ahí, el exilio religioso e intelectual que señala Spong, y que atañe (segunda matización) no tanto a la fe cuanto a las creencias religiosas, bien se merece que le dediquemos un tiempo. Spong sintetizaba recientemente su proceso personal en el terreno de la fe y de las creencias con una frase de un viejo amigo suyo, obispo como él: «Cuanto mayor me hago, más profundamente creo, pero menos creencias tengo» (8). El aserto indica algo más que una reducción numérica de las creencias o que una sustitución de una

creencias por otras aunque puede parecer que se trata sólo de eso. La misma impresión que puede dar Légaut cuando, al comienzo de los años 70, habla de «dos opciones» y de pasar de las creencias a la fe, o cuando, al final de los 80, comienza su penúltimo libro con un apartado inicial que se titula «Dios ha cambiado» (9).

Sin embargo, para Légaut, lo importante no es reducir la cantidad de las creencias o cambiar unas por otras (como veremos que propone Spong), sino cambiar de registro y pasar de la creencia (en singular) a la fe, es decir, de la idea de que la vida espiritual es básicamente adherir cerebral y afectivamente a un sistema de doctrinas y de prácticas (ni que sean las más adecuadas), a la idea de que la vida espiritual es seguir el «movimiento de la fe» entendida como la actitud fundamental del hombre ante la vida; actitud que se sitúa en el plano del ser y no del conocer y del hacer en general; actitud de la que lo contrario es el miedo, y actitud que lleva fundamentalmente a decir sí y a desposar (épouser) lo real, lo cual incluye examinar críticamente el sistema doctrinal de la propia tradición pese a consistir en situarse en otro plano, no sólo intelectual; cosa que seguro que aceptaría Spong (10).

Quizá la diferencia y complementariedad de Spong y de Légaut (tercera matización) es que uno es obispo y otro es laico, es decir, que cada uno está en el cristianismo de una forma distinta, si bien los dos suficientemente en acto, es decir, «con todo el corazón, el alma y la mente» en la medida de lo posible.

Légaut, como laico, concebía la labor del «jefe espiritual», con aquellos de los que éste es realmente responsable, como una relación de corazón a corazón y no tanto de voz a oído, como hace el líder respecto del grupo en la predicación por ejemplo. El paradigma del jefe espiritual era, para Légaut, la «situación» del padre respecto de cada uno de sus hijos y no la del pastor respecto de su rebaño. Ello implicaba hacer hincapié en la ayuda, sólo indirecta, que el mayor es, por su propio ser, para el otro, cuando éste ya es adulto; ayuda de fondo que el hijo capta en gestos efímeros y en palabras a medias más que en un intervención directa y doctrinal, ni que ésta incluya, en este caso, el análisis mejor de los textos antiguos y la propuesta más adecuada de unas representaciones nuevas.

Por eso, el proceso de la fe es más lento que el que parece que puede hacerse con las creencias y las doctrinas. El proceso de la fe no sólo pasa por la mente sino por todo el ser; y comporta «una delicada emancipación» que incluye, a lo largo de toda la vida, una «paulatina sustitución», de «la creencia espontánea y segura sobre Dios», por «una intuición reflexionada pero siempre tanteante acerca de Él». Sólo así se llega a «una vigorosa independencia» respecto de la propia tradición, y a vivir, dentro de ella, con «una maravillosa inseguridad»; independencia e inseguridad que no están reñidas, antes al contrario, con una fidelidad en absoluto servil, que es como Spong y Légaut, cada uno a su manera, nos enseñan a vivir; en el cristianismo en su caso, pero potencialmente en cualquier tradición (11).

A la vista del testimonio de Spong y Légaut, así como de otros que hemos presentado y citado en los Cuadernos (y que cada lector puede completar con los nombres de quienes le hayan llegado dentro y le hayan iluminado), bien puede ocurrírsele a uno coger el célebre verso medieval «¡Dios, qué buen vasallo si tuviera buen Señor!», que reúne el mejor elogio y la mayor crítica de la autoridad, e invertirlo y exclamar: «¡Dios, qué buen Señor debe de ser quine tiene tales vasallos!»

I « Creyentes en exilio »

INTRODUCCIÓN

El texto de este apartado I es, como ya hemos dicho, «Creyentes en el exilio» (12). Para situar este texto en su contexto, indicamos el hilo argumental del capítulo precedente, cuyo título es «Decir el Credo cristiano con honestidad» y que comienza así:

«Creemos en Dios...». Con estas palabras iniciales, la fe corporativa de la Iglesia cristiana expresa lo que ella denomina el Credo Apostólico. El plural «creemos...» remite a muchos individuos y yo soy uno de ellos. Me defino sobre todo como creyente [...], como un creyente apasionado. Dios es la realidad última de mi vida. Vivo con una constante y casi mística conciencia de su presencia. A veces me veo como alguien que respira el mismísimo aire de Dios, o, de acuerdo con una imagen oriental, como alguien que nada en las profundidades infinitas de su océano. Como el salmista de antaño, siento que Dios es ineludible (13). [...] Sin embargo, cuando quiero poner en palabras mi intelección de este Dios, mi seguridad casi desaparece. Las palabras humanas siempre contraen y disminuyen la conciencia que tengo de él. Nunca la expanden... (p. 3-4)

Tras este arranque, las páginas siguientes se pueden resumir en cinco afirmaciones que son como el marco del libro que va a seguir:

(1) Las palabras son incapaces de contener el misterio (en este caso, el misterio «de Dios»). Lo más que pueden hacer es abrir y acercar a esa realidad.

(2) Una condición previa indispensable para que las palabras puedan cumplir su función en este terreno es que deben ser inicialmente inteligibles y, por tanto, no deben ser equívocas dentro del universo mental de quienes las usan. Cuando esta condición no se da, las palabras no sólo no conducen al misterio sino que desvían o entorpecen el acceso a él. El estudio histórico y crítico se hace entonces indispensable, pero los jefes religiosos no suelen transmitirlo ni animar a conocerlo e integrarlo en el camino personal.

(3) Por otra parte, ni que decir tiene que, aunque las palabras se ajusten al universo mental de la época, si no se reflexiona sobre ellas, su función también se frustra, pues, en tal caso, sólo son objeto de una adhesión ideológica, y sólo llevan a una representación material que no va más allá, que no trasciende.

(4) Al «Credo cristiano» o «Símbolo de los apóstoles», le ocurren estas tres cosas por dos razones. En primer lugar, porque, aunque siempre una minoría lo usó de una forma espiritual (sabiendo que no sabía), la mayoría hizo de él, durante más de dieciséis siglos, un uso “demasiado humano”, un uso, más que espiritual, político o social, e interesado (al servicio del poder, de la cohesión, de la necesidad o de la seguridad). Y, en segundo lugar, porque su lenguaje pertenece a un universo mental premoderno (universo que, en el fondo, es la mezcla de tres, por lo menos: el universo mental mediterráneo de los siglos III a V dC., y el de sus dos interpretaciones consolidadas: la medieval y la de la Reforma y Contrarreforma); un universo cuya visión del mundo ya no es la nuestra, que es posterior a la revolución científica y a los restantes cambios y experiencias que conforman nuestra época.

(5) Hay, pues, un conflicto (de estructura y no sólo debido al mal uso acumulado) entre los que se aferran al lenguaje antiguo, al que consideran como verdad al pie de la letra, y «la mayoría silenciosa de los creyentes para los que es enormemente difícil seguir siendo miembros de la Iglesia y seguir siendo gente que piensa» (p. 4).

Spong se siente miembro de esta mayoría silenciosa y, como obispo, se siente llamado a contribuir a que esta mayoría tome conciencia de la oportunidad espiritual que tiene ante sí; oportunidad que en absoluto pasa por una «lobotomía mental» (p. 18), antes al contrario; y que, a su modo de ver, supondría una contribución decisiva al nacimiento del cristianismo del tercer milenio; a diferencia de la actitud de la mayor parte de la Institución, que margina y expulsa a sus pensadores más creativos, y que se deja llevar por el mismo miedo que la mayoría, para la que la búsqueda de seguridad es más importante que nada.

Spong dedica las páginas restantes del capítulo, unas quince, a exponer los elementos del Credo en los que ve dificultad. De esas páginas, seleccionamos sólo dos datos que ilustran el cambio de que se trata. El primer ejemplo es sobre un uso ininteligente de una doctrina teológica por parte de quien, cuando surge un nuevo descubrimiento, cree que debe oponerse a él, aunque sea en contra del hombre, porque cree defender así la “voluntad” de “Dios”. Al examinar la forma habitual de entender la “omnipotencia divina”, Spong recuerda el caso extremo de:

Timothy Dwight, pastor presbiteriano y presidente de la Universidad de Yale entre 1795 y 1817, uno de los más conocidos y reputados líderes religiosos e intelectuales de aquella época en Estados Unidos. Dwight predicó apasionadamente contra la invención de la vacuna y dijo: “Si Dios ha decretado desde toda la eternidad que determinada persona debe morir de viruela, es un pecado espantoso anular este designio mediante el remedio de la vacuna” (p. 7-8).

Tal sería el absurdo en el que incurrieron los protestantes y católicos que, hace dos siglos, intervinieron en lo humano en contra del hombre creyendo defender así la “voluntad de Dios” y la doctrina de la “providencia” (14). Afortunadamente, en aquel tiempo, también hubo gente creyente que, ante el descubrimiento de las vacunas, no reaccionó como Dwight o León XII. Probablemente, ante este descubrimiento, esta gente no debió de tener la impresión de que el ámbito de la “acción” de “Dios” retrocedía (en este caso, ante la medicina). Es más, algunos seguro que ya intuyeron que había que cambiar la forma de imaginar y de concebir a “Dios” en relación con el Mundo. Dios, aparte de ser “misterio”, no podía ser ajeno ni contrario al hombre que investiga cómo mejorar las condiciones de la vida humana. El «Dios afuera» o el «Dios arriba» tenía que pasar a ser el «Dios interior» que no es ajeno a la vocación que lleva a seguir el camino de la ciencia en este caso.

El segundo ejemplo que tomamos de las páginas de Spong es sobre la necesidad de cambiar la forma de imaginar y de concebir a “Dios” cuando un dato científico afecta a la comprensión habitual de un enunciado del Credo. La comprensión habitual de la concepción virginal de Jesús por obra del Espíritu tendría que haber empezado a cambiar ya a partir del descubrimiento de la existencia del óvulo, y, en consecuencia, a partir del conocimiento de que el comienzo de un nuevo individuo humano y, por tanto, mamífero es efecto de la unión del espermatozoide y del óvulo al formar el embrión.

Tras estos descubrimientos de 1724, la mujer ya no puede ser la tierra que recibe la semilla, es decir, un receptáculo únicamente pasivo del aporte masculino. Y, por lo mismo, deja de tener sentido la imagen agraria de que el aporte masculino es como la semilla entera que cae al suelo y

se entierra en él. Estos descubrimientos imposibilitan la comprensión literal de representación imaginaria de la “encarnación”, así como la idea de que este enunciado implique lo que normalmente entendemos como “hecho histórico” (p. 12). Cuando un universo mental nuevo como el científico se va consolidando, todo lo que depende del universo mental anterior va quedando obsoleto, y esto afecta a la forma de comprender los dogmas. La forma de comprenderlos que pudo ser legítima mientras una mentalidad como la agraria se ajustó a los conocimientos humanos del momento (otra cosa es el buen uso o mal uso moral que se hiciera de ella), se torna obsoleta cuando los conocimientos cambian.

Antes de pasar a hablar del “exilio”, Spong termina el capítulo con estas palabras:

Al mismo tiempo que me declaro creyente y que afirmo mi profundo compromiso con Jesús [...] como el Señor, debo reconocer que vivo exiliado, lejos de los presupuestos de mi pasado religioso; exiliado de las intelecciones literales que dieron forma al «Credo». Lo único que sé hacer, en este momento de la historia cristiana, es entrar en el exilio, sentir la ansiedad e intranquilidad que esto me produce, pero no dejar de ser creyente. Así es como me defino: un creyente que vive cada vez más exiliado de las formas tradicionales con las que, hasta hoy, se ha proclamado el cristianismo. Ser «un creyente en el exilio» es un nuevo estatus religioso en el que, sin embargo, muchas personas [...] estoy seguro de que se reconocerían. En este tiempo, una exigencia interior [...] lleva a trabajar para legitimar las preguntas, los tanteos y la fe [...] del creyente en el exilio. (p. 20–21).

En estas líneas se trasluce la utilidad de la distinción entre fe y creencia; dos términos que, como ya hemos señalado al comienzo, indican dos realidades distintas en el hombre; y cuya distinción es muy de Légaut pero no tanto de Spong, cuyos textos, como en este caso, se prestan a algunas confusiones por no diferenciar lo que es la actitud fundamental del hombre ante la vida, que es la fe, y lo que es la actividad intelectual que incluye el uso de unas expresiones y concepciones determinadas en el ámbito de las cuestiones últimas del hombre, así como la adhesión a las mismas; uso y adhesión que, en tanto que creencia, no pueden ser ciegos o sólo de razón, sino que deben provenir de esa fe que es afín a la exhortación de «no tengáis miedo», que repiten los Evangelios.

« Creyentes en el exilio »

Definirse como un «creyente en el exilio» implica que uno debe afrontar determinadas preguntas (15). ¿Qué quiere decir aquí «exilio»? ¿Cómo se reconoce esta situación? ¿Qué fuerzas nos han empujado en esta dirección? El exilio, ¿es un estado transitorio en nuestro camino hacia Dios o es la toma de conciencia de que Dios ya no existe? No es fácil que un creyente se plantee estas preguntas pues dan miedo, o lo que algunos llaman «angustia existencial» o ansiedad profunda (16). Sin embargo, la creencia no tendría integridad y la fe no sería honesta si se evadiesen estas cuestiones esenciales.

Empezaré por afirmar lo obvio. El exilio nunca es una experiencia voluntaria. Siempre es algo impuesto, a una persona o a un colectivo, por situaciones o circunstancias sobre las que los afectados no tienen ningún control. No se abandonan voluntariamente los valores, el modo de vida o las creencias. Un segundo factor es que el exilio no es un desierto que hay que atravesar para llegar a una tierra prometida. El exilio es una dislocación forzada en la que se entra sin ninguna esperanza verificable ni de poder volver al pasado ni de poder llegar, en el futuro, a algún lugar deseado.

He escogido esta imagen del exilio, para describir el estado en el que se encuentra nuestra fe en este mundo postmoderno nuestro, porque el exilio es un concepto que nos es familiar por pertenecer a nuestra «historia sagrada» común, tanto judía como cristiana. Nuestros antepasados espirituales estuvieron antes en él. El exilio fue un momento específico de su camino como pueblo. Examinar aquel momento crítico del pasado puede ayudarnos a abordar mejor nuestra situación actual; puede darnos luz para vislumbrar nuestro futuro religioso, si es que lo hay. Así que voy a enfocar de cerca aquel Exilio.

EL EXILIO DEL PASADO

En torno al año 598 adC., la pequeña nación de Judea estaba asediada por un poderoso enemigo. Desde el norte, la armada babilónica, al mando de un general llamado Nabucodonosor, invadía y conquistaba las tierras que encontraba a su paso. Los judíos decidieron una honrosa maniobra militar, tal como después se ha reconocido, al retirarse a Jerusalén a costa de sacrificar sus cosechas y sus campos. Jerusalén era una fortaleza inexpugnable, construida en lo alto de una colina, circundada por gruesas murallas. Tras ellas, la pequeña armada judía podía hacer frente a un oponente muy superior. Una fuente con un caudal suficiente, que no podía cortar el enemigo, la abastecía en su interior. Además, los judíos tenían siempre almacenadas provisiones para poder sobrevivir a un asedio enemigo durante mucho tiempo.

No era fácil mantener largos asedios en el mundo antiguo. La armada agresora se intranquilizaba si no progresaba en su conquista de acuerdo con unos plazos razonables. Los trofeos conseguidos venciendo en una sola ciudad no eran tantos como para que las fuerzas sitiadoras permanecieran allí mucho tiempo. Un asedio normal podía durar unas cuantas semanas, incluso meses, antes de que alguna de las partes se rindiera o se negociara un acuerdo. Si la defensa era tenaz, se negociaba un acuerdo, que, sin embargo, no tenía mucha garantía, y por el que había que pagar un tributo. Entonces, la nación derrotada podía acceder a cierto estatus de vasallaje. En tal caso, los conquistadores se contentaban con enriquecerse, sin conseguir la victoria total. Después, su ejército seguía su camino, y el pueblo vencido quedaba más pobre y menos libre pero con suficiente independencia y con capacidad para conservar su forma de vida y sus valores.

Cuando el ejército babilonio apareció en el horizonte, en aquel comienzo del siglo VI adC., hacía cuatrocientos años que la ciudad de Jerusalén no había sido conquistada por un enemigo externo. Dentro de sus murallas estaba el Templo de Yahvé, levantado por Salomón. Los judíos creían que este Templo era, literalmente, un lugar habitado por su Dios. La altura de Jerusalén hacía que los rayos del sol occidental transformasen sus paredes de adobe en brillantes colores. Cuando se contemplaba la ciudad desde el sur, la gente concluía que no sólo era una «ciudad de oro» sino un lugar donde se unían el cielo y la tierra. Estas cualidades contribuyeron a crear una sensación de invencibilidad y a que se formara un cierto mito en torno a ella, a la que se denominó «Ciudad de Dios». El pueblo judío creyó que los siglos durante los que Jerusalén vivió libre de toda conquista no eran accidentales ni tampoco el resultado de sus meras defensas naturales. El mismo Dios Santo la protegía. Los habitantes de Jerusalén tenían una fe ciega en lo que concernía su ciudad. Con todo, los escritos de Miqueas, un profeta del siglo VIII, prevenían a la gente de que esta conclusión bien podía ser una falsa esperanza (Mic. 3, 9-12). En el siglo VII adC., dos o tres décadas antes de la llegada de las fuerzas babilónicas, las reformas deuterónicas de un rey llamado Josías habían centralizado el culto judío en Jerusalén. Tres grandes fiestas (Pascua, Pentecostés, y Tabernáculos) se celebrarían, en adelante, sólo dentro de la Ciudad santa, lo que la convertía en el centro litúrgico de la vida judía, además de añadir valor a su reputación.

Pese a estas expectativas infladas, las cosas no marcharon según lo previsto. La armada babilónica era inmensa tanto en número como en fuerza. Joaquín, el rey de Judea, al calcular las probabilidades militares, decidió rendirse y negociar un acuerdo favorable. Pero el enemigo era cruel y el precio fue el propio rey, a quien se envió a Babilonia junto con sus herederos, sus hombres de valor y un número considerable de artesanos. Los babilonios sólo dejaron quedarse en Judea a la “gente pobre” y a Sedecías, tío de Joaquín, como rey vasallo. La nación judía sólo preservó un mínimo vestigio de libertad pero así no dejó de existir, al menos.

Sin embargo, diez años después, en 588 adC., harto de este vasallaje, el pueblo judío se rebeló y declaró su independencia. Y los babilonios volvieron a poner en asedio a Jerusalén. Esta vez, aprendida la lección, los judíos, replegados en el interior de las murallas, estaban determinados a aguantar el tiempo que hiciera falta. Sería la última vez en su historia que se ponía a prueba su voluntad. Las semanas se convirtieron en meses. Los meses en un año, hasta llegar a completar el segundo. Nunca un ejército había persistido tanto en conseguir una presa tan pequeña. Llegó un momento en que el avituallamiento se terminó, y la gente de dentro de la ciudad se moría de hambre, de forma que el canibalismo empezó a asomar como último recurso. Además, ya no había armas. Las flechas, espadas y piedras arrojadas por encima de las murallas no se podían recuperar.

Por fin, en 580 adC., llegó el final. Con la moral por los suelos, la desesperada armada judía trató de salir fuera de la ciudad una noche, en busca de provisiones. Pero los babilonios los detectaron, derrotaron y capturaron. Luego, ya sin oposición, entraron a saco en la ciudad y masacrando a todos los resistentes. Los edificios fueron arrasados, las casas, quemadas y, lo más tremendo de todo para los judíos, el Templo de Salomón, el lugar habitado por Dios, lo destruyeron. Después, ejecutaron a los hijos del rey ante él, antes de arrancarle los ojos. Sin embargo, no fue esto lo último que vio el rey. Se ordenó a todos los que quedaron vivos en Judea que emprendieran el largo camino hacia Babilonia. Fue la segunda y última deportación. Ningún judío ni de ésta ni de la anterior deportación volvió a su país ni pudo volver a rendir culto a su Dios en Jerusalén. La nación judía había llegado a su fin (2 Reyes 24, 25).

Todo lo que aquella gente valoraba y todo lo que los definía se había perdido. Su país ya no existía. Jerusalén, la ciudad elegida por Dios, era un montón de ruinas. El Templo, el lugar de Dios en la tierra, estaba arrasado. El sacerdocio, las costumbres sagradas, las afirmaciones de su credo, las leyes sociales prescritas por Dios, que ponían orden en su vida, todo estaba perdido. El Dios que adoraban se había identificado con aquella tierra. El destino que Dios les había designado era la ocupación de aquella tierra. Su vida allí se había organizado según la Ley de este Dios. Las grandes fiestas y ayunos religiosos jalonaban el calendario que seguían año tras año, que les ayudaba a contar y marcar el paso del tiempo y que, en definitiva, los unía a aquella tierra y a su historia, que era sagrada. Y ahora todo esto se había desmoronado.

Se iba a transportar a toda la población a Babilonia, y, según el acuerdo adoptado, los babilonios iban a traer extranjeros a ocupar su territorio. Iba a ser gente que no conocía ni a Yahvé ni la Torá. Aquella tierra ya no se conocería como «la tierra de los judíos». Los descendientes de Abraham, Isaac, Jacob, Judá y José volverían a errar sin hogar por la faz de la tierra, como unos extraños. Como los judíos estaban convencidos de que la Torá no podía vivirse u obedecerse en otro lugar que no fuese Judea, la Torá perdió su sentido. Las fiestas, cuyo escenario necesario era Jerusalén, ya no podrían volver a celebrarse. Todo contacto con el contexto en el que habían surgido sus creencias y sus prácticas religiosas había quedado destruido.

Con la desesperación del sinsentido, el pueblo judío se vio forzado a abandonar todo lo que conocía y todo lo que valoraba, y tuvo que empezar su viaje hacia el cautiverio babilónico sin ninguna esperanza de volver. En el libro de Salmos se menciona cómo, en este viaje hacia el exilio, los soldados de Babilonia se mofaban de los judíos derrotados y los incitaban. “Cantadnos una de las canciones de Sion”, les decían. Pero los judíos no podían cantar; podían llorar y podían recordar, pero no podían cantar. Como el Dios al que se dirigían en sus cantos estaba en Jerusalén, “¿cómo cantar la canción del Señor en tierra extraña?”, se preguntaban (Ps. 137, 1-4). No podían volver. Estaban en el exilio.

Con esta derrota final, quizá los judíos asumieron que su Dios, como su país, había muerto. Una deidad manifiestamente débil para proteger a su pueblo no era una deidad a la que podían seguir adorando. Estaban sujetos a vivir en otra tierra perteneciente a otra deidad, y les era mentalmente imposible ser judíos fuera de Judea. Dios, que habitaba en Jerusalén, no podía oír las plegarias de los exiliados en Babilonia. No podían seguir sus leyes fuera de sus fronteras y el alto sacerdocio no podía ya interpretar la ley porque había dejado de existir como tal. Estaban sujetos a las costumbres y valores de un Dios extraño al que no conocían y que, más importante aún, tampoco les conocía a ellos. La fe que habían experimentado había desaparecido. Es traumático ver cómo el Dios que ha dado forma, definición y sentido a la vida queda descartado de la conciencia de un pueblo. Sólo quedan dos alternativas: o este Dios tiene que cambiar o tiene que morir. Esto es lo que ocurre cuando se vive un exilio espiritual.

EL EXILIO ACTUAL DEL CREYENTE

En este mundo nuestro postmoderno, creo que todos los que todavía son fieles a la religión cristiana se encuentran en una situación parecida. Nuestro Dios también ha sido apartado de nosotros. Pero, en nuestro caso, este desplazamiento no ha ocurrido en un momento dado y a causa de una derrota violenta. Más bien ha ido sucediendo a lo largo de siglos, mientras el progreso continuado y persistente de los nuevos conocimientos alteraba para siempre nuestra capacidad de creer en el contenido aparentemente esencial de nuestra tradición sagrada sobre Dios.

La fe cristiana hizo su aparición en un mundo radicalmente distinto del que ahora debe habitar. Un astrónomo griego llamado Hiparco consideró que el universo se dividía en tres niveles. Más tarde, Tolomeo desarrolló esta teoría que luego recibió su nombre. Cuando se redactaron los Evangelios, todo el mundo creía que la tierra era plana y que ocupaba un lugar directamente debajo del cielo. Más allá de éste, estaba el reino donde la gente creía e imaginaba que habitaba el Dios que todo lo ve. Nuestros antepasados creían que la vida humana transcurría bajo la constante atención de la divinidad. El infierno, situado debajo de la tierra, era el tercer nivel del universo. En este mundo de tres niveles, se suponía que todo lo que era incomprensible, o parecía irracional o inconveniente, se debía a una manifestación o a una intervención de este Dios celestial. Abundaban los milagros y la magia y, cuando ocurrían cosas negativas, se interpretaban como castigos divinos justamente merecidos por los errores del comportamiento.

Nuestros antepasados sostenían que el Dios de la historia bíblica no sólo era intensamente personal sino que estaba íntimamente involucrado en los asuntos humanos. Este Dios era universalmente imaginado como varón, y como un guerrero poderoso además, para quien la guerra era un acto noble y un cometido divino. “Dios de los ejércitos” es una expresión bíblica frecuente. La identidad de Yahvé era profundamente tribal y claramente favorable al pueblo judío. Él los había

liberado de la esclavitud de Egipto y había derrotado a los egipcios. También era quien había liderado a los israelitas en su conquista de Canaán y quien los había guiado en sus conflictos con los filisteos. Era muy popular entre los judíos pero no era agradable para el egipcio, el cananeo o el filisteo. No era un Dios universal ni un Dios de amor.

El Dios de la era cristiana no se desprendió de estas raíces tribales sino que, por el contrario, jugó un papel muy parecido durante casi toda la historia del cristianismo. En el año 312 dC., por ejemplo, se creyó que este Dios favorecía a Constantino contra Magencio en la batalla del Puente Milvio, donde estuvo en juego el control del Imperio. Se creyó que, la noche anterior a la batalla, Dios había dibujado en el cielo una cruz con las palabras “Con este signo vencerás” inscritas. Era la señal de que Constantino era el elegido del Dios que habitaba justo encima de la barrera azul.

Con el tiempo, se incrementó exponencialmente el poder de la Iglesia para mantener el control de los conocimientos y de la opinión, de manera que esta idea de Dios como una fuerza externa e invasiva llegó a dominar la civilización occidental. Cuando la armada española fue destruida por una tempestad, en 1588, mientras navegaba hacia Inglaterra, los ingleses, en su mayoría, interpretaron este desastre como una derrota de la deidad católica española a manos de la deidad protestante inglesa.

Estas ideas sobre Dios estaban muy consolidadas y eran universalmente creídas hasta el punto de que parecían formar parte de la esencia de la fe de los cristianos, y esta concepción duró durante los primeros mil seiscientos años de su historia, aproximadamente. En este período fue cuando el lenguaje de los credos cristianos se fue elaborando. Pero la llegada de la edad moderna implicó una nueva comprensión del universo y de la actividad atribuida a Dios como rector celeste de los asuntos humanos, que, como tal, empezó a tambalearse.

Esta revolución en el pensamiento occidental empezó seguramente, primero, con Nicolás Copérnico (1473-1573), que, con unos instrumentos relativamente primitivos, empezó a estudiar el sol, la luna, las estrellas y el firmamento de una forma nueva. Copérnico llegó a unas conclusiones sorprendentes, que cambiaron para siempre el modo de poder pensar el cielo y el Dios que lo habitaba. En aquel tiempo, previo a la comunicación global de ahora, los conocimientos de Copérnico pasaron inadvertidos hasta que un discípulo suyo, Galileo Galilei (1564-1642), prolongando sus investigaciones, empezó a revisar públicamente la percepción del universo y el lugar que ocupaba la Tierra en él. Galileo concluyó que el sol no giraba alrededor de la tierra sino que, más bien, era la tierra la que giraba en torno al sol. Fue una idea revolucionaria, que representó un cambio trascendental en el conocimiento. La Tierra ya no se podía concebir como el centro del universo y, por lo tanto, Dios quizá no estaba tan implicado en los asuntos humanos como se pensaba. Esta idea convulsionó al poder eclesiástico de la época, que se basaba en la comprensión de Dios justificada por las afirmaciones incuestionables sostenidas hasta entonces. Galileo fue condenado a muerte como hereje y, para salvar su vida, aceptó la oportunidad que se le daba de retractarse. Pero su retractación no cambió nada. La antigua visión del mundo, sobre la que se había basado ideológicamente la historia cristiana, sufrió un golpe tremendo. Con el tiempo, algunos lo considerarían un golpe fatal pero, a decir verdad, sólo fue un primer paso hacia nuestro exilio.

El proceso de ajuste a esta nueva perspectiva del mundo supuso un trauma inevitable y de largo alcance. La visión bíblica del universo fue descartándose poco a poco, silenciosamente. Entre los católicos, no se llegó a aceptar oficialmente su desaparición hasta el 28 de diciembre de 1991,

cuando el Vaticano admitió, por fin, que Galileo estuvo en lo cierto y que la Iglesia y la Biblia se habían equivocado al negar la nueva perspectiva y sostener la antigua acerca de la forma del universo, el lugar del hombre en el mundo, y el de éste dentro del universo. Este reconocimiento del Vaticano llegó, sin embargo, con demasiado retraso. A diferencia de la Iglesia, el mundo, la sociedad en general había asumido la verdad de Copérnico y de Galileo desde hacía varios siglos. La aviación, la comunicación vía satélite y la exploración del espacio procedían de la visión iniciada por las teorías y los experimentos de Copérnico y Galileo. Cuando estas concepciones pasaron a formar parte de las preconcepciones de los humanos, el poder de la Iglesia para controlar e interpretar la realidad empezó a debilitarse perceptiblemente y no se ha vuelto a recuperar.

La gente empezó a comprender que Dios no estaba en el cielo, sentado en su trono y gobernando el mundo. La intervención divina empezó a ser un concepto problemático. De manera que, a medida que se iba desarrollando el conocimiento del universo, la comunidad religiosa trató de acoplarse a él. Los cristianos empezaron a cambiar la ubicación de Dios de “allí arriba” a “allí afuera”, pero, finalmente, las distancias llegaron a sobrepasar incluso este concepto de un posible lugar ahí afuera, habitado por Dios (17). Dios ya no estaba ni allí arriba ni allí afuera. Era como si los cielos se vaciaran de la presencia divina que protegía, juzgaba e incluso cuidaba. Sin embargo, la mentalidad anterior a la nuestra no pudo imaginarse a Dios de otra manera; como aún tampoco pueden hacerlo la mayoría de los sistemas religiosos que existen en nuestro mundo contemporáneo. Así que, cuando los creyentes se encontraron cara a cara con el impacto de un cielo vacío, el contenido que antes llenaba la palabra “Dios” empezó un lento retroceso hacia el olvido. La conciencia moderna iba camino de no tener ningún Dios, por lo menos en cuanto se refiere a las definiciones tradicionales religiosas no liberadas de la imaginación.

La Iglesia empezó a preguntarse cómo podía seguir hablando de un Dios arriba, en el cielo, que una vez, según la historia bíblica, había enviado fuego desde lo alto para quemar los sacrificios ofrecidos por Elías en el Monte Carmelo, con el fin de vencer a los sacerdotes de una deidad extranjera conocida como Baal (I Reyes 18, 20-46). Asimismo, ¿cómo sostener, con integridad intelectual, el relato de la ascensión de Jesús al cielo para volver a Dios después de su muerte (Actos 2)? Cada vez era más problemático explicar, tal cual, relatos como la aparición de Jesús a sus discípulos en la cima de un monte, en Galilea, después de su muerte (Mateo 28, 16-20), o como la aparición de Jesús resucitado a Pablo en el camino de Damasco (Actos 9). Estas historias bíblicas, entre otras cosas, dependían de la antigua concepción del universo dividido en tres niveles, que ya no valía. Los que vivían según la nueva concepción del mundo, tal como Copérnico, Galileo y muchos otros habían descrito, empezaron a despertar al hecho evidente de que ya no podían usar el lenguaje espacial tradicional sobre Dios, que tanto había servido de base a la forma tradicional de la fe. Aquel lenguaje ya no tenía sentido.

Todavía en el mismo siglo de Galileo, un físico inglés, Isaac Newton (1643-1727), aplicó su brillante mente matemática al conjunto de datos científicos recogidos a partir de los descubrimientos de Copérnico y Galileo. Newton pretendía describir, con todo detalle, cómo funcionaba el mundo, y cómo obraba Dios en él. De manera que empezó a afirmar que había una explicación natural para muchas cosas que las generaciones anteriores habían considerado enigmas exclusivamente atribuibles al poder de Dios. Entonces empezó a desaparecer la necesidad de Dios como explicación de lo anteriormente inexplicable.

Este segundo cataclismo, revolucionario en el pensamiento teológico, no se reconoció inmediatamente en vida de Newton; principalmente porque éste, que teológicamente era un arriano

encubierto, fue también un político eclesiástico sagaz. Consciente de que el poder de la Iglesia era duradero, cortejaba a los líderes de la iglesia con palabras llenas de una piedad tradicional. El mundo de la naturaleza que él investigaba era, según él decía, un segundo libro sagrado que contenía la “palabra de Dios”. Su trabajo como científico consistía en desentrañar el mensaje de Dios en la naturaleza, igual como el trabajo de la Iglesia era desentrañarlo en las Sagradas Escrituras.

Sin embargo, cuando Newton completó sus trabajos, inevitablemente se volvió a reducir el campo del lenguaje sobre Dios. La representación de Dios interviniendo en el mundo sufrió un nuevo golpe. Los hombres aprendieron aún más que su mundo funcionaba según unas leyes que excluían cualquier intervención exterior, divina o no. Entonces se empezó a cuestionar más aún la explicación religiosa de las enfermedades y de los cambios atmosféricos, que pasaron a considerarse como moralmente neutros y no como una reacción divina ante la bondad o maldad de las personas y de las sociedades. Al poco tiempo, incluso los que pertenecían a congregaciones que imploraban la lluvia durante las sequías no confiaron tanto en sus preces como para traer consigo impermeables y paraguas.

Después de Newton, el Dios “causa” (de enfermedades o de cambios climáticos) se sumó a la ya desaparecida imagen del Dios “allí arriba” o “allá afuera”. Esta nueva pérdida imaginaria de lo divino comportó una pérdida de sentido que se unió al creciente temor de que, tal vez, no hubiera ninguna fuerza capaz de responder a nuestros deseos profundos, y de que quizá las criaturas con conciencia de sí como nosotros estuviéramos solos en el universo. A medida que esta conclusión se hacía más evidente, el nudo en la garganta y el vacío en las almas iba aumentando. Pero la revolución radical que supuso la percepción humana del mundo traída por Newton aún no fue el final de la traumática y persistente andadura de los creyentes hacia el exilio moderno.

Un siglo después de Newton aproximadamente, el biólogo inglés Charles R. Darwin (1809-1882) aumentó considerablemente los impactantes conocimientos científicos que forman parte del acervo de lo que podemos denominar la “mentalidad secular”. La obra cumbre de Darwin, *El origen de las especies*, se publicó en 1859. Los hallazgos que contiene hicieron que lo que aún quedaba de la explicación religiosa del origen del universo, la vida y el hombre, se convirtiera en humo. Darwin sugirió, por ejemplo, que la creación estaba inacabada, que el mundo estaba en evolución y continuaba haciéndose, cosa que contradecía el texto bíblico y sus siete días. Por otra parte, aunque Darwin no habló de la edad de la Tierra, sus trabajos contribuyeron a expandir las fronteras del tiempo antiguo. Sus investigaciones, en tercer lugar, acortaron la distancia entre la vida humana y la vida animal. Si el libro de los Salmos (Ps. 8) sugería que el hombre era sólo un poco inferior a los ángeles, a partir de Darwin se empezó a descubrir que los grandes simios son familiares remotos nuestros, y que establecer el momento en el que el hombre apareció en la tierra era muy problemático, pues incluso hoy se oscila entre cincuenta mil años y dos millones, según se defina la vida humana. Se habló entonces del “eslabón perdido”, como si las distintas especies estuvieran separadas como los eslabones de una cadena en vez de estarlo por un continuo de pequeñas adaptaciones y mutaciones de siglos. Poco a poco, aunque cada vez con más seguridad, fue quedando claro que la especie humana era una especie animal altamente evolucionada, dotada de una mente superior. Pero, como a los animales no se les había atribuido ningún valor último ni ningún destino eterno, las dudas y preguntas en torno al estatus previamente concedido al “homo sapiens” empezaron a plantearse de un modo ineludible, con su efecto consiguiente en nuestro psiquismo. “Polvo eres y en polvo te convertirás” ya no era tan sólo una frase penitencial de la Cuaresma sino una frase que enunciaba una nueva manera de entender la realidad de la vida

humana. El ser humano se sentía cada vez más atado a la tierra. Los hombres y las mujeres que una vez pensaron que la tierra era el centro del universo, y que continuamente estaban bajo la mirada de Dios, tuvieron que dejar de pensar, tal como hasta entonces lo habían hecho, que ellos eran la corona de la creación, que Dios había creado el mundo para ellos y que estaban hechos a su imagen y semejanza.

La Iglesia cristiana se resistió a Darwin vigorosamente, pero el poder eclesiástico de antaño ya estaba roto y la Iglesia ya no tenía capacidad para condenar a Darwin como hereje. Además, la verdad no se puede refrenar sólo por ser incómoda. Actualmente, les guste o no a los que lo critican, el pensamiento de Darwin organiza las ciencias biológicas del mundo occidental. Gracias a sus investigaciones, son posibles cosas antes inimaginables, como los trasplantes de órganos procedentes de especies sub-humanas. Estos trasplantes son efectivos porque Darwin tenía razón, y esa cosa extraña conocida como “ciencia de la creación” sólo es una serie de divagaciones ignorantes, reflejo de una mentalidad religiosa asustada y caduca.

Con posterioridad a Darwin y a sus descubrimientos, el concepto de vida después de la muerte habitual empezó a tambalearse ostensiblemente. Nunca antes se había pensado en que los animales pudieran tener alma inmortal y ahora cabía la sospecha de que los humanos podían ser, simplemente, animales altamente desarrollados. El pensamiento cristiano sobre la vida después de la muerte tenía como base la idea de ser el hombre una creación especial, según la imagen eterna de Dios. Los descubrimientos de Charles Darwin suponían otro golpe en este terreno al sistema religioso de antaño, y su efecto fue desestabilizar aún más las vidas de los creyentes.

La realidad del exilio se hacía inevitable pero, sin embargo, aún se iba a intensificar más. Mientras Darwin trabajaba en lo que podríamos llamar una comprensión secular de la biología, un médico austríaco, Sigmund Freud (1856-1939), empezó a sondear los recintos interiores del psiquismo humano. Con el tiempo, el pensamiento de Freud se sumó a los cuestionamientos de la intelección pre-moderna de la realidad que había dado forma a los sistemas religiosos de Occidente. Freud sacó a luz la naturaleza infantil de gran parte del lenguaje de la religión cristiana, que retrata a muchos creyentes como menores de edad dependientes de la divina y celestial figura paterna. Freud planteó los elementos neuróticos de la religión y del deseo infantil de obtener un premio divino y de evitar un castigo también divino; y habló de la naturaleza edípica de gran parte del pensamiento teológico y describió los aspectos caníbales de una parte de nuestro pensamiento eucarístico. El análisis de Freud supuso otro ataque a la credibilidad del pensamiento religioso tradicional y fue vilipendiado y combatido por figuras cristianas relevantes. Carl Gustav Jung (1875-1961), discípulo y crítico luego de Freud, mitigó un poco el ataque de éste al considerar los símbolos religiosos de forma más positiva. Algunos líderes religiosos consideraron a Jung un aliado, pero Jung no daba crédito a los conceptos religiosos del pasado de igual forma que ellos; Jung consideraba que la religión cristiana formaba parte de un proceso histórico necesario para el desarrollo de la conciencia, pero también que, al mundo occidental, sólo le quedaban unos vestigios de aquel pasado, que pronto iban a desaparecer. Estos vestigios, al igual que la sonrisa del gato de Cheshire, que permanece cuando el gato ya se ha ido, estaban condenados a desaparecer. Las ideas de Freud y de Jung fueron entrando, paulatina pero firmemente, en las mentes occidentales, de modo que, actualmente, cualquiera puede entender, al menos aproximadamente, el significado de un “lapsus freudiano” aunque no haya leído nunca a Freud.

El exilio era ya casi total. El contenido de prácticamente todos los conceptos cristianos tradicionales se había ido reduciendo y otras muchas novedades continuaron exprimiendo el contenido cristiano

hasta convertirlo en un gueto irrelevante. Albert Einstein (1879-1955) desestabilizó el tiempo y el espacio al definirlos, no como propiedades externas sino como aspectos de la existencia, significativamente relacionados. También introdujo la relatividad como algo que está presente en todas las cosas, incluido lo que los humanos una vez llamaron “verdad eterna e inmutable”. El siglo XX, después de Einstein, trajo el mundo de la física subatómica, y nos hizo conscientes de la aleatoriedad radical y del misterio cuántico. Muchas personas religiosas se aferraron con entusiasmo a estos descubrimientos fascinantes, pues era como si, dentro de nuestro universo mental moderno, cada vez más cerrado, diesen cabida de nuevo a que una fuerza divina pudiera volver a invadir nuestras vidas. Pero no fue así. En la física subatómica, la predicción estaba maltrecha y el mundo mecánico de Isaac Newton se abría a cosas como el impacto del observador y el reconocimiento de la inter-relación de la vida en general; pero Dios, entendido como un ser personal externo que interviene, seguía careciendo de base ahí.

A partir de los descubrimientos de los astrofísicos, todos los que intervinieron en la exploración espacial contribuyeron a hacer más patente aún el vacío de los cielos y la soledad de la vida humana en el universo; y estudiosos como Carl Sagan (1934-1997) empezaron a plantear la escasa validez de muchos términos religiosos del pasado cara a hacernos una idea del universo. La intelección de Dios, como una figura teísta, paternal y sobrenatural, que habita en el cielo, no era ya relevante en esa idea y esto influyó en que Dios desapareciese de nuestra existencia como un elemento operativo en el desarrollo del conocimiento de nuestra sociedad. Los premios y castigos, en esta vida o en la futura, dejaron, por ejemplo, de ser las motivaciones principales de nuestro comportamiento. El exilio fue ya total. El Dios tradicional, fuente de nuestros valores, que definía el bien y el mal, había dejado de existir. Como los judíos de antaño, habíamos sido arrancados, a la fuerza, de lo que antes había dado sentido a la vida. El Dios que habíamos adorado se había esfumado ante nuestros ojos. Ya no sabíamos quién era Dios, es más, no sabíamos quiénes éramos nosotros. Sabíamos que estábamos en el exilio, aunque todavía no teníamos palabras para expresar esta nueva situación. Estoy convencido que aquí es donde se encuentra hoy el mundo cristiano de antaño que aún subsiste. Algunos pueden negarlo, otros pueden tratar de ignorarlo, pero nadie puede esquivarlo. No hay un camino de salida a la vista, ni puede garantizarse alguno. En la historia de la humanidad, otros dioses y otros sistemas religiosos han muerto antes. Nos preguntamos si está sucediendo lo mismo con nuestro Dios y el sistema religioso que en él se sustentaba.

¿Es posible vivir en este exilio y seguir siendo creyentes? Algunos opinan que no, claramente. Muchos han dejado de creer y son simples ciudadanos laicos que ya no se autodenominan cristianos ni se consideran personas religiosas ni creyentes. Otros, al sufrir el vértigo de estas presiones, tratan de rechazar los datos derivados de la explosión de conocimientos de los últimos siglos; es como si fueran falsos o como si no existieran para ellos, que mantienen sus convicciones premodernas con un vigor hostil, mientras afirman que todos menos ellos están equivocados. Niegan vehementemente las causas del exilio. Se niegan a participar en el debate. Incluso fabrican pegatinas, diseñadas para defender las fuentes bíblicas de la autoridad, y que dicen: “¡Dios lo escribió! ¡Yo lo creo! ¡No hay más que decir!” Otros, entre los que me cuento, así como quizá la audiencia que me lee y escucha, han empezado, en cambio, a definirse como «creyentes en el exilio». Se niegan a abandonar la realidad de Dios por mucho que les empujen a hacerlo fuerzas sobre las que no ejercen ningún control y en las que, en parte, participan. Han renunciado a gran parte del contenido atribuido habitualmente a Dios, del que sólo les queda un concepto casi limpio de contenido, al que algunos creen que tienen que encontrar nuevo sentido para que no desaparezca.

El pueblo judío, en el exilio del siglo VI adC., se vio forzado a abandonar todas las definiciones e ideas preconcebidas que había tenido sobre Dios. Nuestro exilio ha hecho lo mismo con nosotros. Los judíos no pudieron volver a su pasado y los creyentes de esta generación tampoco al suyo. El cristianismo ha llegado hasta el mundo postmoderno actual en el que el contenido de Dios del pasado ya no tiene la función de sostener el espíritu contemporáneo. Intuimos que nuestra esperanza no lleva a ir más allá de las definiciones habituales de un Dios externo, sobrenatural e interventor, que un día marcaron nuestra creencia y cohesionaron religiosamente la sociedad. Tenemos que descubrir si la muerte de este Dios, al que antes rendíamos culto, es lo mismo que la muerte de Dios mismo. Y el primer obstáculo de este viaje espiritual es reconocer, sencillamente, la realidad de nuestro exilio. Conocemos los conocimientos que nos han separado del Dios de antaño y que nos han llevado al exilio; y reconocemos, además, lo hondo que llega en nosotros la pregunta que hiciera el salmista, durante el exilio en Babilonia, a los creyentes de aquella generación. «—Cantadnos una de las canciones de Sion», les insistían los que los atormentaban; a lo aquellos creyentes respondían al tiempo que se preguntaban a sí mismos: «—¿Cómo cantar la canción del Señor en tierra extraña?». ¿Cómo hacerlo? Responder a esta pregunta en nuestro tiempo es nuestra tarea ahora.

II No se trata de una nueva religión sino de una nueva reforma

INTRODUCCIÓN

Parece ser que fue el editor quien decidió que el título del primer libro de Spong fuese El cristianismo, por qué debe cambiar si no quiere morir (1998); y parece que la decisión se debió a creer, el editor, que un título dramático vendería más. Sin embargo, el subtítulo del libro, «Un obispo se dirige a los creyentes en el exilio», parece que respondía mejor al sentir de Spong, tal como él mismo indicó en el prólogo. No obstante, en la portadilla del libro, había un tercer eslogan: «Una nueva Reforma de la fe y de la práctica de la Iglesia» (18). Cuatro años después, el título del siguiente libro de Spong retomaba este tercer eslogan: Un nuevo Cristianismo para un nuevo Mundo (2002).

En este segundo libro, Spong vuelve a recorrer el mismo camino que en el primero (de lo viejo a lo nuevo, tanto en la concepción de Dios como en la de Jesús) pero con acentos distintos y quizá de forma más decidida. Spong es más decidido, en este segundo libro, primero, porque se siente animado por el eco favorable de los lectores del primero; y, segundo, porque debe hacer frente a las objeciones y críticas a éste.

Una de estas críticas es que Spong está fuera del cristianismo y propone, en el fondo, otra religión. En este segundo fragmento que hemos seleccionado, Spong responde a esta objeción. Pero, antes de pasar a su texto, queremos añadir dos observaciones.

(1) La primera observación es sobre el carácter norteamericano, protestante y anglicano de Spong. El carácter americano es, en primer lugar, mucho más directo y franco que el europeo. Por otra parte, en este contexto es más concebible empezar una nueva iglesia (idea que Spong rechaza). El carácter reformador de Spong es, sin embargo, radical, va a los fundamentos, y se sitúa dentro de la tradición del “principio protestante” de Tillich, profesor al que cita en momentos estratégicos. Por

otra parte, este rasgo de su carácter está en estrecha relación también con el de algunos ministros anglicanos entre los que destaca el obispo John A. T. Robinson:

Probablemente no hay nadie en el mundo con el que me identifique tanto como con John A. T. Robinson. Hemos tenido en común el privilegio de haber sido obispos, lo cual supone un aumento de las posibilidades personales de aportar algo al resto; además, ambos hemos sido escritores que buscan, libro tras libro, establecer puentes entre el saber académico sobre el cristianismo y la gente de a pie; y, por último, también él dedicó su vida a la Iglesia, a la que sirvió hasta su muerte, en 1983, y no sin tensiones a causa de los corsés teológicos que la Iglesia quiere imponer a la gente.

Robinson irrumpió, además, en la conciencia de su país, a raíz de una controversia que tenía que ver con la sexualidad, tal como a mí me pasó en parte. Cuando los puritanos del Reino Unido intentaron que se prohibiese la publicación del libro de D. H. Lawrence, *El amante de Lady Chatterley*, Robinson se opuso a esta intervención eclesiástica en un terreno que no le correspondía. Sin embargo, fue su libro *Honest to God* (Sincero para con Dios) el que lo hizo famoso en 1963. Robinson planteó que la imagen tradicional del “Dios arriba” o del “Dios afuera” debía desaparecer; hizo llegar además al gran público las ideas de los teólogos protestantes más avanzados de las décadas anteriores; el impacto de su libro fue tremendo; se discutía sobre él en los pubs, en los taxis, en el te, en las sobremesas y, en definitiva, allí donde el cristianismo había dejado de ser tema de conversación habitual.

Sin embargo, Robinson ocupaba una posición secundaria en la jerarquía, pues Woolwich es una subdivisión de la diócesis de Southwark que básicamente abarca los suburbios del sur de Londres, junto al Támesis. Y el arzobispo de Canterbury, Michael Ramsey, encabezó inmediatamente la reacción de los líderes conservadores, que salieron a defender las afirmaciones teológicas de toda la vida. Con el argumento de defender al pueblo, y sin afirmar ni negar el mensaje, atacaron al mensajero. Con una virulencia semejante a la de los islamistas con Salman Rushdie, denigraron a Robinson de múltiples formas, en la prensa, la radio y los púlpitos. Como muchos otros precursores, la carrera de Robinson y él mismo quedaron difamados y marginados. Normalmente, alguien de su edad, formación y curriculum, después de unos breves años como obispo auxiliar, pasa a ser obispo de una diócesis de mayor relevancia. Pero no fue así con él. Se le inmovilizó en su puesto hasta que, cansado, regresó al mundo universitario del que procedía pues, antes de ser obispo, había sido profesor titular en Cambridge. Sin embargo, también ahí llegaron los ataques, de modo que no pudo recuperar su antiguo rango. Robinson terminó su carrera, y falleció de cáncer en 1983, siendo deán de la Capilla del Trinity College, un cargo relativamente menor teniendo en cuenta sus posibilidades. (19)

En cuanto a su raíz protestante, cabe añadir que Spong tiene muy presente la postura inicial de Lutero. De hecho, en 1999, su autobiografía se tituló: *Here I stand*, famosa frase final de la respuesta de Lutero en la Dieta de Worms (1521). Recordemos la historia. Al final de un interrogatorio de bastantes días, el examinador Eck pidió a Lutero que respondiera con claridad a la pregunta que se la había formulado definitivamente el día anterior: «Martín, te pido que contestes, con sencillez y sin rodeos: ¿Rechazas o no tus libros y los errores que en ellos se contienen?» A lo que Lutero, después de haber orado y hablado con sus amigos durante el día concedido para hacerlo, contestó:

«Como ahora Su Majestad y sus Señorías desean de mí una respuesta sencilla, yo se la daré sin rodeos y con claridad: A no ser que se me convenza mediante la Escritura y la clara razón (porque no acepto la autoridad de los papas y de los concilios, pues se contradicen unos y otros), mi conciencia está cautiva por la Palabra de Dios. No puedo ni quiero retractarme de nada porque ir en contra de la conciencia no es seguro ni saludable. *Ésta es mi postura*. No puedo hacer otra cosa. Que Dios me ayude (*Here I stand. I can do no other. May God help me*)».

La transcripción oficial de la Declaración oral no recogió las tres últimas frases. La invocación final a Dios fue un primer añadido en el primer relato escrito del interrogatorio. Las dos frases anteriores fueron un añadido posterior. Sin embargo, según los historiadores protestantes, estas tres frases bien pudieron ser auténticas. El amanuense que levantó el acta pudo no oírlas o descartarlas porque no aportaban nada al tema en litigio. Pero Lutero pudo pronunciarlas y sus amigos recogerlas. Y lo más significativo del caso es que la tradición protestante las tuvo por auténticas (20).

(2) La segunda observación (sobre la respuesta de Spong a la crítica que se le hace de que, en el fondo, está fuera del cristianismo y propone otra iglesia) es que, el camino de éste y el de los «creyentes en el exilio», así como las críticas que su postura suscita, se insertan en un proceso de «larga duración» que viene por lo menos del siglo XVI y que, a comienzos del siglo XX, tuvo una oportunidad de oro de avanzar que, sin embargo, se vio truncada pese a llegar con tres siglos de retraso por lo menos.

Una prueba de esta oportunidad perdida, dentro este proceso de larga duración que decimos, es la siguiente información sobre cuándo y cómo comenzó a emplearse el término “fundamentalista” en USA, tal como Spong cuenta en un artículo reciente:

En 1910, un grupo de teólogos presbiterianos en torno al Seminario de Teología de Princeton, Nueva Jersey, decidió contraatacar a Darwin con idea de defender el «Cristianismo tradicional basado en la Biblia». Estos teólogos publicaron con regularidad, durante 5 años, una serie de panfletos, con una tirada de unos 500.000 ejemplares, que distribuyeron entre los principales líderes cristianos de todo el mundo. Estos panfletos, financiados por la Union Oil Company de California (UNOCAL), son el primer caso conocido de alianza entre la industria del petróleo y la derecha religiosa. Los panfletos se titularon “Los Fundamentos” (*The Fundamentals*), de donde proceden los términos de “fundamentalismo” y de “fundamentalista”, que ahora forman parte de nuestro vocabulario. El efecto inmediato de estos panfletos fue que empezó a abrirse una grieta entre los fundamentalistas de todas las Iglesias principales de América y los llamados luego “modernistas”. Sin embargo, aunque los panfletos consiguieron polarizar a las Iglesias, poco pudieron hacer para detener la marea darwiniana. (21)

Esta anécdota americana tiene cien años. Los mismos que la «crisis modernista» en la Iglesia católica; crisis sobre la que hemos hablado en Cuadernos anteriores, como el 18 y el 20 (22). El proceso de larga duración, en el que se inscriben tanto esta anécdota americana como la crisis modernista europea, y también la crítica a Spong acerca de que está fuera del cristianismo, es el mismo y aún dura. Durante este proceso, el “exilio” del que habla Spong (pues, como ya indicamos, hay otros) no es tanto del orden de la fe como del de las creencias, tal como también dijimos. Es un exilio en el plano intelectual, en el que la cuestión es la expresión adecuada del ser cristiano. Dentro de este contexto, Loisy y muchos creyentes de hace un siglo pensaban que el cristianismo necesitaba una profunda reforma intelectual dados los descubrimientos de las ciencias, los avances

del conocimiento y los cambios de la sociedad (occidental primero y «del mundo mundial» después, como se dice ahora). Muchos piensan aún hoy que esta reforma está pendiente. Prueba de ello es que el concepto de “ortodoxia” aún vige para muchos de un signo o de otro (23). Algunos hablan de todo esto oscuramente o sólo en el ámbito académico y por eso no tienen problemas, y Spong menciona como ejemplo a Karl Rahner. Mientras, otros hablan claro, llegan al gran público y tienen problemas, y Spong menciona a Hans Küng, discípulo de Rahner. Después de mencionar a estos autores y su diferencia, Spong continúa:

No se trata de una nueva religión sino de una nueva «reforma»

[...] La historia me demuestra que las reformas generalmente surgen de la gente de a pie (24). Los reformadores dan forma a la idea pero si ésta no prende en la gente normal, pronto se disipa. Mi experiencia me dice que no debo esperar que las reformas salgan ni de las corrientes principales de las Iglesias ni de los defensores académicos de las mismas hasta que alguien, familiarizado con el lugar donde hoy se encuentra la mayor parte de la gente, plantee la cuestión de una forma tan convincente que tanto los líderes de la corriente principal como los académicos más relevantes se vean forzados a responder y a unirse al movimiento.

La audiencia a la que intento dirigirme es más reducida y específica. Quiero hablar a las personas corrientes, cuyo nombre es legión, que están sedientas espiritualmente pero que son conscientes de que ya no pueden beber, sin más, del pozo de las tradiciones del pasado. Este grupo (una pequeña minoría de la población, cuyo número, sin embargo, aumentaría considerablemente si incluyésemos en él a los amigos que responderían si se les diera la oportunidad de opinar), este grupo se alegrará al comprobar que sus dudas y preguntas, sobre Dios y la religión, no significan locura o perversión sino únicamente que respiran la atmósfera propia del siglo XXI; y seguro que se alegrará también si entré el modo de poder unir de nuevo su corazón y su cabeza.

Justo este grupo ha sido mi audiencia primordial en toda mi carrera. Es gente que todavía tiene una profunda conciencia de Dios pero que, pese a ello o quizá por ello, no encaja en la forma que proponen, como la única de concebirlo, las instituciones religiosas. Si la nueva reforma del cristianismo quiere llegar a buen puerto, debe empezar a partir de este grupo y encontrar sus raíces en él; un grupo que, por lo general, no sólo es invisible sino al que los líderes religiosos no suelen escuchar.

Mientras este tipo de audiencia reacciona e interactúa con mis sugerencias y propuestas, me parece oportuno retener la pregunta fundamental a plantear: ¿Puede el cristianismo radicalmente reformado al que apelo conectar suficientemente con el cristianismo del pasado, de manera que no sólo sea su heredero sino también parte integrante de la misma tradición de fe? Si la respuesta es negativa, tal como afirman muchos de mis críticos, entonces sería acertada su acusación de que lo que pretendo es crear una nueva religión. No obstante, sospecho que la respuesta a esta acusación puede quedar en suspenso durante años, quizá durante una o dos generaciones. Con todo, soy consciente de caminar por el filo de la navaja, tanto en materia de fe como de prácticas, al tratar de encontrar una solución a la enfermedad del cristianismo; una solución que bien podría ser un remedio fatal. Mi más profunda esperanza es que la Iglesia, en sus múltiples formas institucionales, no se dé prisa en juzgarme, y permita que el tiempo determine si soy amigo o enemigo, si soy profético en mi visión o si un orgullo desmesurado me lleva a equivocarme.

Quiero empezar por expresar mi convicción y mi deseo consciente. Busco reformar y repensar algo que amo. Mi intención no es crear una religión nueva. Soy cristiano y quiero ser enterrado como miembro de esta comunidad de fe. Pienso que cualquier esfuerzo por crear una nueva religión está inevitablemente condenado al fracaso desde el principio. Ninguna religión, ni siquiera la cristiana, empezó como algo nuevo. Los sistemas religiosos siempre son un proceso en evolución. ¿No surgió el cristianismo del judaísmo, que, a su vez, se formó, en parte, a partir de los cultos de Egipto, Canaán, Babilonia y Persia? La senda del cristianismo hacia la supremacía en el mundo occidental, ¿no estuvo marcada por la incorporación de elementos de los dioses del Olimpo, del Mitraísmo y de otros cultos místéricos mediterráneos?

Del mismo modo, a medida que el cristianismo se va integrando hoy en el mundo moderno, más globalizado, ¿no está empezando a reflejar e integrar conocimientos provenientes de otras grandes tradiciones religiosas? La evolución marca el camino de las religiones a través de la historia. Dejaré que sean los creyentes o los críticos futuros los que determinen si el cristianismo que sobreviva en este siglo XXI tiene aún algo que ver con el que apareció en Judea en el siglo I, con el que conquistó después el Imperio Romano en el siglo IV, con el que dominó Occidente en el siglo XIII, con el que soportó las reformas del XVI, y con el que participó en la expansión de Europa en el XIX, hasta reducirse dramáticamente en número y relevancia social y cultural en el XX.

Mis convicciones se enraízan en que la palabra «Dios» contiene y señala algo real. Seguiré afirmando que la figura de Cristo fue y sigue siendo una manifestación de la realidad que llamo «Dios»; y que la vida de Jesús abrió un camino para entrar en esta realidad, disponible para todos. Creo que este poder trasciende el tiempo y permite que el hombre de hoy entre en contacto e incluso penetre en dicha realidad; lo cual implica crear comunidades con un lenguaje común y una liturgia viva.

III

En busca de nuevas imágenes de Dios, más allá del «teísmo»

INTRODUCCIÓN

El tercer fragmento de Spong es el capítulo 4 de *El cristianismo, por qué debe cambiar si no quiere morir* (1998), cuyo título es: «Hacia nuevas imágenes de Dios, más allá del teísmo». Para situar este capítulo, resumimos y comentamos lo esencial del capítulo precedente: «En busca de Dios».

Lo esencial de este capítulo precedente es que Spong define en él qué entiende por “teísmo”. Hay dos elementos y no sólo uno en el teísmo según él, a diferencia de lo que se deduce de su «primera tesis», antes citada. En primer lugar, el teísmo es una imagen, representación y concepción de Dios con unos rasgos concretos. En segundo lugar, el teísmo es una concepción de Dios fruto de un sentimiento determinado, el angst, la angustia o ansiedad fundamental. Spong asume lo que dicen quienes describen lo que se entiende por “teísmo” en nuestra cultura según el primer elemento:

[...] El *Diccionario Abreviado de Oxford* define el teísmo como «la creencia en un Dios creador y rector del universo». La *Enciclopedia Británica* va un poco más allá y describe el teísmo como «la idea de que todas las cosas limitadas y finitas dependen, en alguna medida, de una realidad suprema y última a la que uno puede dirigirse en términos personales», y añade que «el teísta

considera que el mundo es distinto de su autor y creador». [...] Un teólogo inglés define el teísmo como una concepción de Dios en la que éste es «algo así como una persona sin cuerpo, eterna, libre, capaz de hacerlo todo, que conoce todo, que es completamente bueno, y que es el término de la adoración y la obediencia humana; el creador y sustentador del universo». Personalmente — termina Spong—, asumo estos usos de esta palabra [...] y defino el teísmo como la creencia en un Ser externo, personal, sobrenatural y potencialmente actuante en lo real (p. 46).

Sin embargo, inmediatamente después de enumerar los rasgos que definen la concepción de Dios del “teísmo”, Spong añade un segundo elemento que no está en sus fuentes: el origen del “teísmo” es un sentimiento, el angst, el miedo, la ansiedad o angustia existencial que surge en el hombre en cuanto adquiere conciencia de sí y siente la precariedad de su ser en medio del mundo; un mundo hostil, compuesto de fuerzas desconcertantes que él no puede dominar inicialmente pese a que necesita hacerlo y a que intuye que lo suyo es intentarlo. Según Spong, el hombre, individual y colectivamente, ha contrarrestado, hasta ahora, este «shock del no ser» inicial y este «trauma del nacimiento» (expresiones de Tillich y de Freud), mediante las sucesivas formas de religión, todas ellas otras tantas formas de “teísmo” (animismo, politeísmo, monoteísmo, etcétera). Por eso el teísmo y la conciencia de sí mismo son «hermanos siameses» en su opinión (25).

Spong define el teísmo con estos dos elementos cuando analiza qué es lo que propiamente rechazan, a su modo de ver, (1) el ateo cuando dice que niega la existencia de Dios, (2) el agnóstico cuando dice que no afirma ni niega la existencia de Dios, y (3) el hombre de fe que se define como “creyente en el exilio” en el orden de las creencias porque no puede pensar por sí mismo y suscribir al mismo tiempo, de la forma en que las iglesias le piden que lo haga, las afirmaciones sobre Dios que según éstas son esenciales y que a él no le parecen tanto, al menos tal como ellas las presentan. Según Spong, muchos que se consideran a sí mismos ateos o agnósticos, lo que critican y rechazan en el fondo, más que a Dios mismo, es el “teísmo”, igual que los creyentes en el exilio como él.

Se entiende el camino del obispo Spong. Primero, parte de la fe en el sentido de no tener miedo a asumir el conocimiento de su tiempo en el plano intelectual; piensa que, así como el que pierde su vida la gana, así el que no se aferra a la seguridad y avanza en lo oscuro, al final, se acerca a la luz. En segundo lugar, comprende la razón de ser de la postura de quienes no han podido menos que escoger el presente frente al pasado, el no saber frente a la doctrina establecida, y por eso creen, honestamente, que deben dejar atrás el teísmo. Pero el teísmo, no Dios, precisa Spong en tercer lugar; pues la negación del teísmo no lleva inevitablemente ni al ateísmo (tal como éste se suele entender) ni al agnosticismo ya que esta negación es, o al menos puede ser, un paso adelante o, si se quiere, un “salto” (como la “noche oscura” de los sentidos y de la imaginación; como el “exilio”), camino de un lenguaje, unas imágenes y una concepción distintas de Dios.

Aquí es, sin embargo, donde quizá Spong podría haber afinado un poco más. Junto a la propuesta de explorar un lenguaje, unas imágenes y una concepción sobre Dios distintas (no teístas) hubiera podido proponer, además, explorar el modo idóneo (distinto) de usar cualquier lenguaje religioso y, por lo tanto, también el lenguaje, las imágenes y la concepción de su tradición. La distinción de dos elementos en el teísmo podía haber llevado a Spong, en efecto, a plantear que ambos elementos no sólo pueden distinguirse sino que pueden y deben separarse, y, por consiguiente, valorarse independientemente (tal sería una cuarta matización a Spong).

La distinción de los dos elementos que definen el “teísmo” hubiera debido llevar a Spong, en efecto, a dos cuestiones de las que sus textos prescinden. (1) La imagen, representación y concepción teísta de Dios puede no sustentarse en el miedo porque, de hecho, ¿no se sustenta a veces en la fe, al menos en algunas personas cuya experiencia e intelección de dicha concepción no proviene de un camino egocentrado? Y, (2), la imagen, representación y concepción “no teísta” de Dios, ¿no es probable que esté, en muchas ocasiones (sobre todo en las sociedades de origen en las que predomina), tan sustentada en el miedo o en el «angst» como lo está la concepción teísta en sus sociedades de origen, en las que predomina, y que es donde vive Spong? Una sana crítica de la religión (como ideología fruto del miedo y del ansia humanos, que promueve por eso la infantilidad, la dependencia y una certeza y seguridad irreales, pendientes de una visión del Mundo del pasado), ¿no es aplicable a los dos tipos de representaciones? ¿Acaso no hay que distinguir, en ambos casos, la «religion du père cro-magnon», que decía Légaut, y «la religión en espíritu y en verdad», que el evangelio de Juan pone en boca de Jesús; y también el origen distinto de ambas?

Quizá Spong no considera estas dos posibilidades por alguna de sus características personales, antes ya mencionadas. Su estilo directo, presto al cambio y a la reforma, así como su forma mentis de pastor y de obispo, aguzada además por su actividad como conferenciante y divulgador durante años, bien pueden explicar que no considere estas dos hipótesis en sus textos.

Es comprensible que estos rasgos hayan hecho que Spong vaya al grano y deje de lado, no ya la paja inservible (esto es, las ideas sobre Dios y sobre su relación con el mundo, entendido éste de forma precientífica), lo cual es obvio, sino también la «mecha que humea» (esto es, la imagen, representación y concepción de Dios con rasgos personales en este caso), que él juzga ya, junto con otros, por lo que parece, como inservible o como prácticamente apagada, aunque aún puede, empleada de un modo distinto, sorprender y dar fuego (26).

Sin duda, un jefe religioso como Spong, igual que el guía de un grupo en una situación difícil, debe procurar abrir camino, con el hacha o el machete, para la mayoría de su gente, aun a riesgo de no entrar en matices. Para que la mayoría avance, es suficiente a corto plazo (dado el peso de la inercia), señalar, primero, que el angst es, sociológica y numéricamente, origen de la religión del père cro-magnon que decía Légaut; y es suficiente asimismo criticar el «teísmo» por la vía más directa de hacerlo, que es señalar lo inimaginable del mismo, dado un universo mental como el nuestro, en el que el conocimiento del mundo y del hombre proviene de las ciencias, y la conciencia del uso estadísticamente abrumador del nombre de Dios en vano está muy extendida. Sin embargo, el jefe religioso que avanza así debe saber que puede, primero, quedarse en proponer cambiar el sistema al que adherir (hipotéticamente mejor por ser más imaginable) y, segundo, dejar por ello de proponer cambiar el modo de la adhesión.

Para descubrir que se trata de cambiar el modo de adhesión (tal como el propio Spong seguro que aceptaría), y no de dejar un sistema y pasar simplemente a otro, quizá sea útil ahondar en dos ideas. Primero, en que el imaginario contemporáneo permite elogiar lo pequeño y aparentemente insignificante. El héroe que abre paso a los suyos con el machete o con la espada a veces debe pasar a hacerlo con una pequeña navajilla multiusos que le permite manipular lo diminuto de algunos dispositivos decisivos a vida o muerte. Este cambio imaginario es igual al que antaño supuso que el héroe de la fuerza en el combate (como Sansón, Gilgamesh, Hércules o Aquiles) pasara a ser, luego, David con su honda, Ulises con su astucia, Sócrates con su amor por la «polis», o Jesús con su mansedumbre ante los que lo mataron.

Segundo, también quizá sea útil ahondar en la diferencia entre la forma mentis del obispo y la del «simple laico», que decía Légaut. Conviene recapacitar, en efecto, en que el laico (que ocupa el «último lugar»; y del que los líderes religiosos y académicos sólo esperan colaboración, por más que lo nombren, pues, en el fondo, muchas veces parece como si se preguntaran sobre él lo mismo que los escribas y doctores se preguntaron acerca de si de Nazaret podía salir algo bueno) es el que mejor sabe, por su vida de cada día, la importancia de economizar y de no desechar sino de reciclar y de esperar porque, al cabo del tiempo, lo que parece inservible puede dejar de parecerlo. Por eso el laico, como el campesino, conoce la lentitud, paciencia, tenacidad y fidelidad que requiere el proceso vivo por el que lo real se consolida.

El obispo Spong plantea dejar de lado y sustituir unas imágenes por otras, y en parte tiene razón pues la pregunta “quién” está cautiva y gastada mientras la pregunta “qué” parece no estarlo, al menos por ahora y al menos en nuestra zona del planeta (aparte de que, tal como observa Spong, las imágenes de la pregunta “qué” también están en los textos de referencia del cristianismo, aunque apenas se repare en ello). Sin embargo, el laico añade a esto que de ahí no se sigue que haya que desechar la pregunta “quién”; pues ésta, separada del miedo y unida a un deseo «desasido, desinteresado, puro e irrestricto» de conocer, no conduce al «Dios tapa agujeros», ni es contraria, sino complementaria, de la pregunta “qué”, aparte de que, por sí misma, siga dando juego (27).

En Occidente hay pensadores teístas, cristianos o no, que negarían que el origen o la razón de ser de su concepción sea necesariamente el angst. En el origen del hombre (como individuo y como grupo) y de la religión, junto al miedo, ¿no puede haber maravilla, asombro, arrebatos y deseo de conocer el misterio, ni que éste manifieste su grandeza al principio como algo numinoso y tremendo? En el origen del camino espiritual, ¿no hay una llamada que en absoluto es de seguridad y de confort, sino de salir y de ir hacia donde no se sabe, por donde no se sabe, tal como decíamos más arriba?

Hay una concepción que atribuye rasgos personales a Dios y que lo distingue del mundo que no por eso es infantil, ni fomenta la dependencia y la seguridad, sino la libertad. Ya en el caso de Abraham y de Moisés, su Dios, ¿no los llevó a salir y a partir, a diferenciarse de lo establecido y a ponerse esencialmente en camino, y no para evitar el dolor ni buscar una “salvación individual” sino para “complicarse” la vida? Y, si venimos a nuestro ayer, ¿qué decir de algunos espirituales del siglo XX, cuyo pudor y silencio, unidos al control de su imaginación y a la calidad de su expresión y de su conducta y actitud ante el final y la muerte, avalan un sentido válido para el lenguaje, representación y concepción teísta o de rasgos personales de Dios (ellos, cuyo silencio juzga sin juzgar el uso apologético e interesado que los religiosos de siempre hacen de sus escritos inéditos y de sus personas; uso partidista e inmoral que los exime de la crítica de sí mismos; crítica que, por el contrario, es patente para el resto de la gente)? (28)

Con todo, al final de estos comentarios, sólo el giro adversativo del «sin embargo» es lo indicado si recordamos aquello de Machado: «el sin embargo de Mairena era siempre la nota del bordón en la guitarra de sus reflexiones» (29). Este giro adversativo nos devuelve a la lectura de Spong, una vez que el debate interior y el hueco que él nos pedía se ha afianzado justo por recibir su discurso a partir del eco libre que suscita un obispo como él, tan distinto de los que abundan por nuestros pagos. Un obispo así, tan entregado a su búsqueda y tarea, seguro que apreciaría, por ejemplo, que le recordásemos para terminar que el uso de la imagen del mar, que él considera oriental,

también la usan occidentales como Tomás de Aquino, Francisco de Aldana o Gerald Manley Hopkins (30).

En busca de nuevas imágenes de Dios, más allá del «teísmo»

Fue un momento especial para mí (31). Me dirigía a una de las iglesias de nuestra diócesis e iba abstraído, pensando en mis tareas pendientes. Entonces, una mujer se acercó y me preguntó: «Obispo Spong, ¿es posible ser cristiano y no ser teísta?» Su pregunta me dejó parado. Los feligreses no suelen hacer este tipo de preguntas. Lo normal es que planteen sus preguntas de cara a reforzar o a reafirmar lo que ya creen. Esta mujer, en cambio, estaba presionando los límites del consenso institucional, dispuesta, aparentemente, a ir hacia posibilidades algo diferentes. Además, me planteaba abiertamente un tema importante que mis estudios me estaban llevando a examinar. En efecto, si lográsemos poner a un lado el teísmo, quizá se nos abrirían otros accesos para explorar la realidad de Dios. Si la pregunta “quién”, como medio para avanzar en la búsqueda de Dios, topa con un muro, ¿no deberíamos probar la pregunta “qué”? Si las representaciones humanas que hasta ahora proyectábamos en el cielo no nos parecen adecuadas, quizá deberíamos examinar otros aspectos de la experiencia humana y configurar la experiencia cristiana con imágenes no teístas.

Creo que vale la pena intentarlo y varias referencias, en la historia de la humanidad, nos animan además a explorar esta vía. La tradición budista, por ejemplo, no es teísta. El budismo clásico no postula la existencia de una divinidad exterior. Cuando los budistas experimentan el éxtasis o la transcendencia en la meditación, no hablan de un contacto con lo sobrenatural concebido de forma exterior. Para ellos, estos estados son connaturales al hombre y cualquiera puede llegar a ellos si vive honestamente y se ejercita en las técnicas espirituales adecuadas. Experimentar el éxtasis requiere vaciarse del “ego” para trascender los límites tanto de lo subjetivo como de lo objetivo, es decir, para ser uno con el Ser mismo, que ellos describen como eterno e increado. Sin embargo, aunque no postulen una divinidad exterior, no por eso puede afirmarse que los budistas sean ateos, a no ser que se considere su ateísmo como profundamente religioso.

Cuando hace unos años fui a China, tuve ocasión de mantener un diálogo con un hombre santo, el venerable Kok Kwong, en un templo budista. Adentrarme en sus fuentes sagradas y permitirle a él adentrarse en las mías fue una experiencia entrañable y espiritual. Después me quedé orando en el templo, rodeado de estatuas del Buda, con sus impresionantes y llamativos colores que tanto invitan a un estado de conciencia intenso. Sin duda oré al Dios de mi experiencia cristiana, pero allí, en la tranquilidad de aquel lugar, envuelto en la acogida del venerable Kok Kwong, estuve seguro de estar en tierra sagrada. Los budistas creen en Dios pero no definen la deidad en términos teístas. Estudiar los distintos niveles de sentido de una tradición de fe oriental puede ayudarnos a trascender los límites del “teísmo” y de las definiciones de Dios acuñadas en Occidente, que no agotan la realidad de Dios.

Recordemos asimismo a Sócrates, al que se le propuso beber la cicuta, cosa que él aceptó, por ser juzgado también él ateo. Cualquiera que lea hoy a Sócrates se dará cuenta de lo tremendamente equivocado que fue aquel juicio. Lo que ocurre es que Sócrates tenía una perspectiva diferente a la de su sociedad. Veía a Dios bajo unos parámetros que la mayor parte de las mentes de su tiempo no podían concebir. Los dioses populares del Olimpo no eran lo bastante grandes o lo bastante verdaderos como para poder sobrevivir la transición de una época de la humanidad a otra. Por eso Sócrates negó aquellas deidades y exploró otras posibilidades nuevas. Lo cual le costó la vida. Y,

sin embargo, por eso mismo, hoy, veinticinco siglos después, Sócrates es una referencia más para los creyentes que cuestionan la representación tradicional de Dios sin rechazar a Dios.

Del mismo modo, Karen Armstrong, en su penetrante libro *Una historia de Dios*, ha descrito cómo judíos, cristianos e islámicos fueron acusados de ateos durante un tiempo, cuando sus ideas desafiaron, al comienzo, la sabiduría popular religiosa de sus sociedades respectivas. Lo habitual es que las personas religiosas acaben por hacer ídolos de sus palabras y representaciones religiosas. Dado que la religiosidad popular se basa, por lo general, en la búsqueda de seguridad, las personas religiosas tienden a identificar su concepto de Dios con Dios mismo. Entonces, cuando este concepto, que les parece seguro, entra en cuestión, creen que es Dios mismo el que entra en cuestión.

Toda concepción de Dios es una construcción humana, con sus limitaciones; y debemos admitir que, en muchas ocasiones, las palabras “personales” acerca de Dios no revelan a Dios sino que ponen de manifiesto, más bien, nuestro anhelo de certezas. De modo que los creyentes actualmente en exilio deben enfrentarse al hecho de que la Biblia, los credos, las doctrinas, las oraciones y los himnos no son sino instrumentos religiosos, surgidos en un determinado momento de nuestra historia, para poder hablar de nuestra experiencia de Dios; y deben afrontar además el hecho de que la historia nos ha llevado a un momento en el que el contenido literal de estos instrumentos ya no es significativo, las definiciones tradicionales ya no son operativas y los símbolos ya no son indicadores competentes de la realidad a la que debieran apuntar.

La experiencia de exilio de la que vengo hablando es la experiencia de que la forma como conocimos a Dios nos vela actualmente a Dios. El teísmo, en tanto que forma de concebir a Dios, ha terminado por ser demostrablemente inadecuado y, si las religiones del porvenir dependiesen de su capacidad para mantener con vida las definiciones teístas, entonces el fenómeno humano que llamamos religión estaría tocando a su fin. Si el cristianismo depende de una definición teísta de Dios, tenemos que enfrentarnos al hecho de que este noble sistema religioso acabará por fallecer. La pregunta “¿se puede ser cristiano sin ser teísta?” se convierte, pues, en una pregunta clave.

El Dios al que los judíos rindieron culto con anterioridad a su exilio en Babilonia no fue el mismo que emergió de aquel exilio. Mucho tiempo después, una mirada más amplia sobre la historia permitió volverlos a relacionar. Sin embargo, las gentes de aquellos tiempos no vivieron esta conexión. De forma parecida, el Dios venerado en el Occidente cristiano no podrá sobrevivir a la revolución del conocimiento que ha ocasionado nuestro exilio actual, aunque nosotros deseemos también alguna forma de futura reconexión. Los judíos salieron de Babilonia como un pueblo con fe y con un Dios transformado. ¿Podremos salir nosotros de nuestro exilio con un Dios transformado, distinto del de los conceptos teístas antiguos? Éste parece ser nuestro único camino posible. ¿Puede ser Dios real sin necesidad de imaginarlo ubicado en un lugar externo, como un ente sobrenatural? ¿Puede ser Dios real si no hay una entidad divina a quien invocar que venga en nuestra ayuda en nuestros momentos de necesidad? ¿Puede Dios ser real si desaparecen las imágenes de un Dios superpadre y de una divinidad personal?

Para ir más allá de estas definiciones, hay que contemplar la experiencia humana con otros ojos; dejarse guiar por la pregunta “qué” más que por la pregunta “quién” y poner en cuestión la idea habitual de revelación, que incluye alguien ahí afuera. ¿Existe un núcleo, una dimensión profunda de la vida, tanto de la nuestra como de la del mundo, que, de alguna forma, nos enlace a una

presencia que podamos llamar “transcendente” y “más allá”, y que, si embargo, no sea diferente de quienes somos o de lo que es el mundo? ¿Existe una presencia, en el corazón de nuestra vida, que no podría ser la de un ente, pero que, sin embargo, podría abordarse como una realidad, divina e infinita? Si pudiéramos abrirnos a una realidad así, ser intensamente conscientes de ella y dejar que nuestro ser y nuestra conciencia se expandiesen gracias a ella, ¿podríamos usar la palabra “Dios” para describir este estado, esta situación de ser? Esta realidad, ¿podría ser una presencia profunda aun sin definirla como externa? Algunos dirán probablemente que todo esto no es más que un juego de palabras; pero yo afirmo que estas preguntas muy bien podrían abrirnos una vía hacia la experiencia de Dios que está más allá de nuestro exilio. Por lo menos es una vía que vale la pena explorar. Además, si uno sabe la forma de buscarla, es una vía que siempre ha formado parte de la historia religiosa antigua, como una especie de información de uso restringido para una minoría (minority report).

Una antigua palabra hebrea para denominar a Dios era, por ejemplo, *ruach*, literalmente, “viento”, algo natural e impersonal. El viento o *ruach* no se consideraba un ser sino una fuerza vitalizante. No tenía circunscripciones ni destino conocido. Los hebreos, en la historia de la creación, decían que el *ruach* o viento de Dios se cernía sobre el caos para hacer surgir la vida. Poco a poco, este *ruach* se hizo personal y pasó a llamarse Espíritu. Pero lo importante es resaltar que, en su origen, *ruach* era una fuerza vital impersonal, una experiencia de un “qué” y no de un “quién”. Este *ruach* o viento de Dios no era externo sino que emergía del interior del mundo, y se entendía como su mismo fundamento, como su realidad, fuente de vida. Y también pensaban que este *ruach* estaba conectado de alguna forma con el *nepshesh* o el aliento, concepto asimismo impersonal de la fuerza que surge de dentro de cada uno de nosotros y que es nuestra vida.

Otra imagen impersonal de Dios en las Escrituras hebreas es la palabra roca. No existe imagen más impersonal y, sin embargo, en el libro de Samuel, encontramos esta frase: “No hay roca como nuestro Dios” (I Sam. 2, 2). El salmista proclama: “El Señor es mi roca y mi salvación” (Ps. 18, 31); y, posteriormente: “¿Quién sino nuestro Dios es una roca?” (Ps. 18, 31). Pablo llamó a Cristo la roca de la que los hebreos bebieron agua durante los años en el desierto (I Cor. 10, 24). Ahora bien, si nuestros antepasados emplearon algo tan impersonal como el viento, el aliento o la roca para concebir a Dios, ¿no tendremos nosotros la suficiente valentía como para dejar de lado nuestras imágenes personales y empezar a considerar nuevos términos y formas de lenguaje distintos en nuestra búsqueda de Dios?

Hay otras formas en que nuestros antepasados reconocieron, al menos implícitamente, las severas limitaciones de sus conceptos teístas sobre Dios. Era como si supieran que no eran adecuados sino impropios, aunque no supieran qué hacer al respecto. Los judíos, por ejemplo, tenían prohibido pronunciar el nombre de Dios. Hacerlo suponía, de alguna manera, que Dios era un objeto más que un sujeto; una entidad abarcable más que un misterio último. Por la misma razón, los musulmanes tenían prohibido representar, con una imagen visual, al Dios Único. Las figuras hubieran sido demasiado limitadoras.

Los místicos de todas las religiones siempre se han opuesto a cualquier definición específica de Dios. Los místicos occidentales piensan que el Dios teísta es sólo es una de las primeras etapas en el desarrollo del hombre religioso. La representación mística de Dios es, en principio, imaginativa pero pronto pasa a ser inefable, lo cual supone un viaje interior, no exterior. El resultado final del camino espiritual es una humanidad transfigurada que capacita al hombre para salir de los límites humanos sin violar su integridad. Este Dios maravilloso y místico no constriñe a los hombres a

verse como niños indigentes y dependientes, sujetos a la voluntad de una deidad autoritaria externa. Por el contrario, llama a la vida, a superar sus límites, hasta que la misma vida sea una revelación del Dios que emerge de la profundidad de dicha vida. Los místicos siempre han dicho que, al final, toda la creación revela el ser divino que surge de su profundidad. Por eso, para el místico, el Dios de uno no es igual al Dios de otro. La idolatría colectiva es imposible, y también la individual, porque, en la tradición mística, nadie puede reclamar la objetividad (otro nombre de la ortodoxia) para su propia comprensión. Cada uno está llamado a adentrarse en el misterio de Dios conforme a su propio camino en expansión. Cada uno es capaz de ser una teofanía, el signo de la presencia de Dios; pero nadie, ni ninguna institución o modo de vida, puede agotar esta revelación.

Siempre surgen críticos, dentro de los sistemas eclesiásticos occidentales, que no tardan en definir, y en rechazar, estas ideas místicas, por otra parte casi universales, como una forma recurrente de “panteísmo”, que consiste en afirmar que Dios es la suma de todo lo que es. Los más sofisticados de estos críticos hablan de “panenteísmo”, que consiste en afirmar que Dios está en todo pero no es la suma de ese todo. Muchos de estos teólogos creen que, si pueden poner nombre a una idea, ya pueden rechazarla, con lo cual no hacen sino traslucir sus propias limitaciones. Según los místicos, no puede identificarse a Dios con lo que es; más bien, todo lo que es es la fuente en la que puede percibirse el Dios real y último. Según los místicos, éste se encuentra en las profundidades de la vida; obra dentro y a través del ser del mundo, y llama a toda la creación a ser medio y participar en la transcendencia que revela nuestro potencial más profundo. Creo, por tanto, que llegamos a captar mejor la idea de Dios si sustituimos la pregunta “quién” por la pregunta “qué”, y si sustituimos, además, la pregunta de cómo percibimos a Dios por la de cuál es nuestra experiencia de Él.

Por otra parte, en el mundo de la teología académica, ya hay quienes son conscientes de la limitación de los conceptos teístas del pasado, que ya no tienen poder ni sentido. Desde, digamos, el siglo XIX, los teólogos cristianos más avanzados han tratado de superar este Dios teísta. Sin embargo, no hay que retroceder muy lejos en el pasado para percibir este cambio. El teísmo empezó a resquebrajarse en Alemania, a principios de 1800, con el derrumbe del literalismo bíblico. De los estudios bíblicos, pasó a los trabajos teológicos, pues fue patente que las doctrinas teológicas de la antigüedad no podían seguir basándose literalmente en los textos que las habían sostenido hasta la fecha. Gracias a Rudolf Bultmann, seguramente el investigador del Nuevo Testamento más importante del siglo XX, cobró una nueva intensidad la conciencia de que todo el material del Evangelio estaba enmarcado dentro del universo mental de la antigüedad; por lo que dicho material no podía entenderse literalmente. Y la comprensión teísta de Dios formaba parte de este universo mental caducado. No obstante, Bultmann afirmó que, tras desmitificar los textos, seguiríamos encontrando en ellos el conocimiento de una verdad salvífica.

Alfred North Whitehead, que empezó siendo matemático, elaboró un marco teológico para percibir a Dios no como un ser externo sino como un proceso que llegaba a ser dentro de la vida del mundo. Concebía a Dios existiendo y creciendo junto con toda la realidad, no siendo anterior a ella sino absorbiendo y transformando todo lo que se realiza en el mundo temporal. Este Dios, para Whitehead, era la fuente permanente de toda posibilidad nueva. La escuela conocida como “teología progresiva” debe a Whitehead esta idea radical.

Dietrich Bonhoeffer llamaba al hombre, en sus escritos, a lo que él denominaba “cristianismo sin religión”. Mientras esperaba, en una prisión de la Alemania nazi, su ejecución por traidor al Tercer Reich, Bonhoeffer anotaba en sus apuntes que debemos vivir en este mundo “como si Dios no

existiese”. Tal vez la fuerza y la belleza del testimonio de Bonhoeffer, como mártir dispuesto a morir por oponerse a la inhumanidad del Führer, cegó a quienes no supieron ver, al menos durante un tiempo, la radicalidad de sus propuestas teológicas. Sin embargo, en los escritos de este grande del pensamiento cristiano, ya apuntaba un cristianismo sin religión, quizás incluso sin Dios o, por lo menos, sin un Dios teísta.

Mi profesor, Paul Tillich, que había llegado a América procedente de la Alemania nazi de 1933, ya escribía, en los años 30 y 40, que teníamos que abandonar las imágenes de lo alto y de lo exterior, históricamente atribuidas al Dios teísta, y remplazarlas por las de una divinidad no ajena a nosotros, presente en nuestro interior más profundo, como esencia y fundamento de todo lo que es. Un poder teísta, un ser entre todos los otros seres, cuya existencia puede debatirse, ya no es de recibo, como tampoco una divinidad que interviene milagrosamente, que otorga premios y castigos, bendiciones y maldiciones como un padre celeste que reconforta y que escucha. Dios se convierte así en un recurso y en un remedio para las necesidades de algunos, mientras otros padecen tribulaciones injustificadas, en un mundo radicalmente injusto.

El Dios del que hablaba Tillich era el centro infinito de la vida; no era una persona sino, como intuyeron los místicos, una presencia en la que toda la persona fructifica; no era un ser sino la fuerza que despierta el ser en todas las criaturas; no era una fuerza externa y personal, a la que se podía invocar, sino una realidad interna que, cuando uno se confronta con ella, abre al sentido de la vida misma. No se trata de implorar a una fuerza externa para solucionar nuestras necesidades sino de llegar a experimentar una conciencia creciente del «fundamento del Ser» y de la relación que mantenemos con los que comparten con nosotros la tierra.

Tillich sostenía que las imágenes externas, propias del consenso teológico teísta del pasado que aún persistía, distorsionaban y condicionaban la comprensión del término “Dios”. Estaba convencido de que esas imágenes tenían que desaparecer antes de que pudiera utilizarse de nuevo la palabra “Dios” con sentido. Por eso proponía una moratoria y dejar de usar esta palabra al menos durante cien años. Sin embargo, su propuesta no prevaleció y aún se habla demasiado de Dios, y casi siempre de forma teísta y de manera que la forma teísta venga a ser una descripción exacta de lo real. Cuando se habla de Dios desde el exilio, se hace, en cambio, una distinción muy significativa: en el exilio, todas las ideas sobre Dios están abiertas al debate; las definiciones no son descriptivas sino que son sólo expresivas, y una invitación a la exploración; el término “Dios” no está sujeto a un cuerpo de datos admitidos, y no hay tampoco ningún intento coactivo de imponerlo. La verdad objetiva ha desaparecido, remplazada por un lenguaje en marcha, sujeto a continuo cambio.

Siempre se identificó a Dios con lo que da vida. Este concepto se manifestó, a veces, en los cultos de fertilidad y en las deidades agrícolas. Quienes adoraron al sol creían que la vida no existiría sin su luz y su calor. Otras veces, el cielo, la lluvia, la tierra, y hasta el poder del fuego, eran los que se convertían en el símbolo de la vida procedente de Dios. En otras ocasiones, Dios mismo era el creador, distante y poderoso, al que se llamaba “Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra”. Detrás del contenido de cada imagen había un sentido de Dios como dador de vida, como fuente de la misma vitalidad. Por eso Tillich animaba a examinar la existencia, a descubrir qué era lo que llamaba a la vida en ella, para luego usarlo como símbolo y manifestación de lo divino.

Los nuevos conocimientos de las ciencias psicológicas alimentaron ese mismo punto de vista teológico. La nueva conciencia de que el amor es fuente y creación de vida fue uno de estos

conocimientos. Sin amor, el hombre se marchita; y el bebé carente de amor y de cuidados tienen una muerte segura. Esto es, además, una verdad biológica en los mamíferos superiores. En el orden de lo humano, sólo el amor hace profundas nuestras relaciones al tiempo que expande nuestra propia humanidad. Tanto más capaces somos de entregarnos a otros cuanto más el amor nos libera para ser nosotros mismos. Cuanto más conocemos el amor como entrega, tanto más capaces somos de exponernos y de dejarnos ver, no por un deseo de exhibicionismo sin sentido sino como un modo de expresar y de revelar el «fundamento de nuestro ser». Cuanto más exploramos las profundidades de la vida, tanto más descubrimos que la vida es interdependiente e indivisible. En el corazón del hombre no existe la separación ni la soledad. Cada uno es partícipe de un organismo vivo global y complejo, cuyos componentes nacen y mueren a cada instante. Y cada parte de este todo vivo participa en la eternidad del ser, unido a un fundamento último que, poco a poco, pero con toda seguridad, algún día aprenderemos a llamar “Dios”.

La llamada de este Dios que encontramos en nuestra profundidad es una llamada a ser; una llamada con un enfoque diferente del habitual en las religiones. La tarea de la Iglesia no es adoctrinar o relacionar a las personas con un poder divino externo sino ofrecerles la oportunidad de tocar el centro infinito de todas las cosas, así como de crecer y de llegar a ser lo que cada uno debe ser. Quizás así la gente podría descubrir que el Dios Santo, «fundamento del ser», se revela de otra forma que el Dios teísta del pasado. Esta labor dista mucho de las actividades típicas de la Institución religiosa, que consiste, la mayoría de las veces, en debatir sobre las liturgias adecuadas y en imponer una versión de la ortodoxia moral o doctrinal a los fieles.

La nueva intelección de Dios comporta una nueva exigencia para la Iglesia: oponerse a cualquier atadura contraria a la expresión plena de nuestra humanidad; tales como las definiciones del pasado, que ya no encajan; o los estereotipos que nos impiden contemplar la maravillosa diversidad de lo real; o los prejuicios con los que inconscientemente pretendemos preservar nuestra privilegiada autonomía. La nueva intelección de Dios es un marco para la vida espiritual que no resulta cómodo. Surge enseguida la objeción de los que no pueden entender a Dios si no es en categorías teístas: que la perspectiva de Dios como «fundamento de todo ser» es impersonal, apunta a un “algo” en vez de un “alguien”; y esto es degradar lo sagrado.

Sin duda, la nueva intelección no incluye gran parte de lo que tenía de reconfortante el Dios teísta del pasado. Es difícil continuar orando, de forma tradicional, al “fundamento de todo ser”. El poder derivado de un Dios externo, que juzga e impone premios y castigos a partir de su juicio, lo pierde el cristianismo institucional. Y todos los conceptos teológicos del pasado, cuya consecuencia principal era la separación entre los que pertenecían a la Iglesia y los que no, se hacen irrelevantes. Esto ocurre también con la mayor parte del lenguaje del Credo tal como se entendía normalmente hasta ahora, es decir, como una descripción literal del objeto de nuestra fe. Comprender el alcance de este cambio nos hace regresar al Credo original de los cristianos que consistía sólo en tres palabras: “Jesús es el Señor”.

Pero, por encima de todo, la nueva perspectiva sobre Dios plantea una cuestión última, en especial a los creyentes en el exilio. El «fundamento del Ser», ¿es real o es, más bien, una abstracción filosófica final, que sólo sirve para amortiguar nuestro despertar a la radical soledad que supone vivir en un mundo sin Dios? Con toda seguridad, serán los defensores del teísmo los primeros que planteen, amedrentados, esta objeción, pues, de fondo, se preguntarán si pueden encontrar sentido a la vida al margen del sistema teológico del pasado; así como qué base moral puede aportar esta perspectiva sobre Dios porque, sin una institución que controle los comportamientos,

les parecerá que la civilización puede hundirse en una anarquía moral donde el poder prevalezca sobre la justicia. (¿Por qué siempre se cree estar a las puertas de una gran anarquía cuando la gente actúa, por ejemplo, fuera de los estereotipos sexuales definidos en la antigüedad?).

Todas son preguntas importantes, que llenan de ansiedad a muchos pero que, sin embargo, no contestarán éstos, los que se las planteen por miedo, sino los que consideren que las imágenes teístas del pasado no pueden revivir. Sólo las podrán responder, en efecto, quienes vivan en el exilio. Los que se planteen estas preguntas por miedo se apresurarán a defender los rescoldos moribundos de las convicciones de antaño; cuando no, en el extremo opuesto, las rechacen porque piensen que sólo por miedo estaban antes en la religión, de modo que abominarán en adelante de todos los sistemas religiosos, como si éstos sólo fuesen balbuceos carentes de valor, expresión de la poca madurez de una humanidad que necesita un padre celestial para poder soportar el trauma de la existencia.

Pero quiero ser claro. Si ya no se puede concebir a Dios como otro ente ahí afuera personal, ¿quiere esto decir que la esencia y el fundamento de toda vida es impersonal? ¿Hace esto a Dios menos que personal? O, misteriosamente, ¿lo hace más que personal pero más allá de nuestras limitadas categorías humanas y de nuestros conocimientos? Estas preguntas no tienen respuesta pero provocan otras. ¿No se manifiesta el ser de Dios en la intensidad de la calidad del ser persona? ¿Hay otra forma de rendir culto al «fundamento del Ser» que no sea atreverse a ser uno mismo todo lo que puede ser? ¿Hay otra forma de rendir culto a la «fuente del amor» que no sea arriesgarse a dar amor en abundancia? ¿Existen categorías más personales que las que nos llaman a ser, vivir y amar? Una vida que refleja estas cualidades, ¿no revela la imagen de Dios en el interior de esta persona? ¿No refleja esta realidad una nueva forma de considerar y de comprender el dicho bíblico de que “a imagen de Dios los creó; hembra y varón los creó”? ¿Existe la posibilidad de que seamos imagen de Dios porque formamos parte de lo que es Dios? Éstos son los interrogantes que nos atraen como creyentes en el exilio.

Sí, a los creyentes procedentes de un modo de creer tradicional, les da miedo pensar que no tienen un padre celestial que cuida de ellos. Recordemos el momento en que nos dimos cuenta de que ya éramos adultos y que, por tanto, éramos responsables de nosotros mismos. Ya no podían protegernos unos padres terrenales y, sin embargo, tal vez amortiguamos esta experiencia con la premisa del Dios teísta o, en todo caso, no modificamos esta imagen conforme a nuestro crecimiento. Al no hacer este cambio ni unos ni otros, era habitual que los mayores pensarán que los jóvenes que abandonaban la Iglesia cuando adolescentes iban a volver al redil después de casarse, hipotecarse y ser padres. Sin embargo, actualmente, esto ya no es así. Los jóvenes, caso de volver, volverían a partir de otras bases.

Todos estamos empezando a caer en la cuenta de que estamos solos en el mundo y que, por tanto, somos responsables de nosotros mismos sin que haya una fuerza superior a la que podamos pedir protección. Estamos aprendiendo que el sentido de la vida no se encuentra en el exterior sino que hay que descubrirlo en lo más profundo de nosotros mismos, e imponerlo en nuestra vida por un acto de voluntad. Estamos haciéndonos conscientes de que la vida no es justa, y no lo será necesariamente, así que tenemos que decidir cómo vamos a vivir ahora con esta realidad. El bienestar que nos da el orden social, ¿podrá atenuar nuestra tendencia natural a la avaricia y el egoísmo? En nuestras relaciones personales tendremos que enfrentarnos a temas como el lugar que ocupa la personalidad así como la validez que tienen nuestros compromisos más sagrados cuando entran en conflicto con nuestro impulso inmediato de búsqueda de placer y de expansión.

Nos tendremos que preguntar si es o no necesario el culto comunitario, y, en caso de serlo, qué forma debería adquirir. Y la estructura eclesial a la que llamamos la Iglesia, ¿es, acaso, posible que una perspectiva acerca de Dios distinta de la teísta pueda sostenerla?

Cuando entramos en el exilio, nos adentramos en estas preguntas. No hay respuestas a la vista; nunca las hay en el exilio; lo único cierto es que hay que caminar. No hay vuelta atrás a los sistemas de seguridad del pasado que hemos abandonado. Ningún adulto puede volver a la casa de sus progenitores una vez alcanzada la madurez. Cuando el espíritu humano llega a la madurez, no puede volver a una imagen de Dios como padre celestial según se la representaba hasta ahora. La puerta que lleva al pasado está custodiada no por dos ángeles con espadas de fuego (Gen. 3, 24) sino por la conciencia de que el Dios teísta del pasado ya no está.

Cuando los judíos fueron deportados a Babilonia en los primeros años del siglo VI adC., sabían que ya nunca podrían cantar la canción del Señor; por lo menos no las canciones de Sion. Sabían que no podrían adorar a Dios en el futuro como lo habían adorado en el pasado. Tenían que aprender una canción nueva o aceptar no volver a cantar. Esto, creo yo, es lo que le espera al cristiano moderno. Creo que se está fraguando una nueva canción y quiero formar parte de la generación que la cante. La sustitución del Dios teísta del pasado por el Dios ineludible y «fundamento del Ser» es, en mi opinión, el pre-requisito que dará forma al potente coro del futuro.

Por lo tanto, éste es mi punto de partida. No hay un Dios externo a la vida; más bien, Dios es la profundidad y el centro ineludible de todo lo que es. Dios no es un ente superior a todas las cosas sino que es el fundamento del Ser mismo. Todo fluye a partir de este punto. Los instrumentos de la fe del pasado tienen que comprenderse de una forma nueva si nos tienen que acompañar más allá del exilio; y los instrumentos que no puedan comprenderse de otra forma se tendrán que abandonar. El tiempo nos dirá en dónde situar cada elemento.

1.- Ver: *Cuadernos de la diáspora 10*, Madrid, AML, 1999, p. 81-94; y *Cuadernos de la diáspora 18*, Madrid, AML, 2006, p. 97-126.

2.- Spong publicó sus «doce tesis» como Apéndice de su autobiografía: *Ésta es mi postura (Here I Stand. My Struggle for a Christianity of Integrity, Love & Equality)*, HarperSanFrancisco, N. Y., 2000, p. 453-4). Antonio Carrascosa las recoge en su Introducción al texto de Spong sobre la Resurrección: *Cuadernos de la diáspora 18*, Madrid, AML, 2006, p. 99-100.

Here I stand, se publicó entre *El Cristianismo, por qué debe cambiar si no quiere morir*, de 1998 (*Why Christianity must change or die*, HarperSanFrancisco, N. Y., 1998. En adelante, *Why Christianity...*), y *Un nuevo cristianismo para un nuevo mundo*, de 2002 (*A new Christianity for a new World*, HarperSanFrancisco, N. Y., 2002. En adelante, *A new Christianity...*).

3.- Dejamos para más adelante traducir otros textos sobre la segunda tesis, es decir, sobre «Jesús sin teísmo». Spong ha escrito acerca de esto tanto en algunos capítulos de sus libros de 1998 y 2002 que utilizamos en esta selección, como en un libro posterior: *Jesus for the non religious*, HarperSanFrancisco, N.Y., 2004.

4.-Ver Nota 2.

5.- Ya decía Antonio Machado en este sentido: «Pensar: borrar primero y dibujar después, / y quien borrar no sabe camina a cuatro pies» (*Poesías y Prosas completas*, Madrid, Espasa Calpe, 1988, vol. I, p. 783).

6.-Ver: Thérèse de Scott, *Devenir disciple de Jésus*, París-Gembloux, p. 13-14. Citado en la Introducción a *Trabajo de la fe*, Valencia, AML, 1996, p. 10.

7.- Sobre el «exilio espiritual», recordemos esto de Tzvetan Todorov: «El exiliado es el que mejor encarna hoy el ideal monástico de Hugo de san Víctor, quien, en el siglo XII, formulaba así este ideal: “El hombre que encuentra que su patria es dulce no es más que un tierno principiante; aquél para quien cada suelo es como el suyo propio ya es más fuerte; pero sólo es perfecto aquél para quien el mundo entero es como un país extranjero”» (Ver un comentario en: «Notas y citas para la diáspora», *Cuadernos de la diáspora* 4, p. 107).

Los adjetivos entre paréntesis («desasido, desinteresado, puro e irrestricto») son de Bernard Lonergan que, en su *Insight*, los aplica al «deseo de saber» en la línea del comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles (ver: *Insight*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 14-15, 44, 113, 177-79 y 419). Los textos de los filósofos antiguos, incluido Aristóteles, tienen sin duda un valor espiritual (ver al respecto: Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (París, Albin Michel, 2002, p. 67 y ss.) y *¿Qué es la filosofía antigua?* (Madrid, FCE, 1998, p. 90 y ss)).

8.- «The older I get, the more deeply I believe but the less beliefs I have».

9.- Ver, al comienzo de los 70: los capítulos 6-11 de *El hombre en busca de su humanidad* (1971). Del final de los 80 es: *Un hombre de fe y su iglesia* (1988), que pronto editaremos. El apartado que decimos está en: *Cuadernos de la diáspora* 4, AML, Valencia, 1995, «*Fe y modernidad*», p. 59-62.

10.- Cuando Spong rastrea expresiones no teístas de Dios en los primeros escritos del NT, al citar unos versículos del capítulo 5 de la *Carta a los gálatas*, precisa: «Fe no es propiamente creer. Es, más bien, una manifestación del espíritu» (*Why Christianity...*, p. 102).

La distinción entre fe (*faith*) y creencia (*belief*) y el desarrollo de lo que es «fe», antes e independientemente de lo que es «creer», es un tema recurrente en Légaut, para quien, en el fondo, «ser hombre de fe» y «ser creyente» no es lo mismo.

Ver, en este sentido, además de las referencias de la Nota 9: el «Prefacio» de *Plegarias de hombre* (1974); el «Ensayo sobre la fe» (de 1975, en: *Cuaderno de la diáspora* 20, Madrid, AML, 2008, p. 73-111); los capítulos 1 y 2 de *Llegar a ser uno mismo* (1981); y «Vida de fe y representaciones de la fe», de *Vida espiritual y modernidad* (1992) (ver: *Cuadernos de la diáspora* 15, AML, Madrid, 2003, p. 37-74).

11.- Sobre los cuatro sintagmas, ver «delicada emancipación», en: *El hombre en busca de su humanidad*, Madrid, AML, 2001, p. 265-269; «progresiva sustitución», en: *Plegarias de hombre*, Madrid, AML, 2000, p. 14-15; «vigorosa independencia», en: «Llegar a ser discípulo» (1975), *Cuaderno de la diáspora* 2, Valencia, AML, 1994, p. 74 (www.marcellegaut.org); «maravillosa inseguridad», en: *Creer en la iglesia del futuro*, Santander, Sal Terrae, 1989, p. 150-151; *Cuadernos de la diáspora* 16, Madrid, AML, 2004, p. 223 (www.marcellegaut.org/?id=asociacion/fragmentogrupos).

[12.](#)- *Why Christianity...*, p. 3-4.

[13.](#)- Probable alusión al Salmo 138.

[14.](#)- El problema se planteó entre protestantes y también entre católicos, y al más alto nivel además. Jenner practicó la primera vacuna en 1796 y su éxito se expandió en seguida. Sin embargo, el papa León XII declaró en 1829: «quienquiera que recurre a la vacuna deja de ser hijo de Dios [...] La viruela es un juicio de Dios [...], la vacuna es un desafío lanzado al cielo». La vacuna se había suprimido en los Estados Pontificios desde 1815, así como el alumbrado de las calles; otra medida revolucionaria para entonces. Afortunadamente, el siguiente papa, Gregorio XVI, fue más liberal y anuló estas dos medidas (ver: J.I. González Faus, *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del Magisterio eclesiástico*, Barcelona, Herder, 1996,p.138-139).

[15.](#)- *Why Christianity...*, 1998, capítulo II, «El significado del exilio y cómo llegamos a él», p.. 22-42.

[16.](#)- Spong cita el término alemán *angst*. Lo toma de Tillich, y lo relaciona con el “trauma del nacimiento” de Freud y a otros autores. Un desarrollo de esto se puede ver en: *A new Christianity...*, 2002, capítulo III, «Conciencia de sí y teísmo: siameses de nacimiento», p.. 37-55. Hablaremos de esto en la presentación del tercer texto de Spong.

[17.](#)- La estrella Alfa Centauro, la más cercana a nuestro sol, está a 4,3 años luz. La inmensa nube magallánica, la galaxia más cercana a la nuestra, está a 150.000 años luz. Andrómeda, la galaxia más cercana claramente definida, está a 2.000.000 de años luz. ¿Qué es un año luz? La distancia que recorre la luz en un año a 300.000 kms por segundo aproximadamente. Un año luz es igual a unos diez billones de kms (10 x 10¹²). El efecto que tiene nuestra actual aprehensión del Cosmos es el de desalojar a Dios del cielo y de cualquier espacio imaginable, y, por consiguiente, cada vez más, fuera de nuestra conciencia.

[18.](#)- Obsérvese que Spong usa «fe» (faith) de un modo lingüísticamente correcto pero que no distingue entre *fe* y *creencia*.

[19.](#)- *A new Christianity...* (2002), p. x-xii.

[20.](#)-Ver: Roland H. Bainton, *Here I stand. A life of Martin Luther*, New York - Nashville, Abindong Press, 1950, p. 185.

[21.](#)- J.S. Spong: “The Study of Life, Part 5: Galapagos II: My Search for the Meaning of Life as I Walked in Darwin’s Footsteps” (martes, 27 de agosto de 2009). Spong menciona la misma anécdota al principio del capítulo al que pertenece este fragmento II. En este comienzo, hace siete años, enumera los cinco puntos que los presbiterianos de Princetown consideraron pilares “fundamentales” en sus «panfletos»:

«Estos *Fundamentals* defendían que Moisés fue el autor del Pentateuco; David, el de los Salmos; y que los profetas bíblicos habían anunciado con exactitud hechos concretos de la vida y muerte de Jesucristo. Los estudios modernos han examinado críticamente cada una de estas tesis y las han descartado. Además, los *Fundamentals* defendían la exactitud literal de lo que llamaban «principales temas cristianos». Con el tiempo, establecieron que los fundamentos básicos del cristianismo eran cinco. Cuestionar o negar la verdad de alguna de estas cinco doctrinas era no sólo un acto de herejía sino, propiamente, de apostasía. Estos cinco fundamentos eran: (1) La inspiración de las escrituras como palabra literal de Dios, revelada por Él. (2) El nacimiento virginal de Cristo; hecho literal y milagroso que garantiza su naturaleza divina. (3) La idea de que la muerte de Jesús fue una expiación sustitutoria; tal fue el poder salvífico de su sangre; su muerte como don de salvación. (4) La certeza de la resurrección física del cuerpo de Jesús después de su muerte, incluida la exactitud de los relatos de la tumba vacía y de sus apariciones, tal como están en los

Evangelios. (5) La verdad de la segunda venida de Jesús; la realidad del día del juicio final, que se basará en la vida de cada uno; y la certeza del cielo y del infierno como lugares eternos de premio y de castigo» (*A new Christianity...*, p. 1-2).

Spong cita: A. C. Dixon y R. A. Torrey, eds., *The Fundamentals*; y adapta los “cinco fundamentos” a partir de: Lawrence Meredith, *Life Before Death*, Atlanta, 2000, p. 31. (Hay edición en la red).

[22.](#)-Ver, en el *Cuaderno de la diáspora* 18, 2006, p. 7-79 y 164-266, tres textos de Légaut sobre la “crisis modernista”, más una selección de textos sobre la misma; y en el *Cuaderno de la diáspora* 20, 2008, p. 115-216, la presentación de Miss Maude D. Petre por Marta Ribas, más una selección de textos de esta autora “modernista”.

[23.](#)- Sigue en pie el agudo aserto de Loisy: «la ortodoxia es la quimera de aquellos que nunca han pensado» (*«L'orthodoxie est la chimère de gens qui n'ont jamais pensé»*, *Choses passées*, Paris, Nourry, 1913, p. 308).

[24.](#)- *A new Christianity...*, cap. I, p. 16-19.

[25.](#)- Tal es el título del capítulo 3 de *A new Christianity...* (2002).

[26.](#)- Igual como aún pueden dar juego y ser claves tanto la imagen de la «piedra desechada por los constructores» como la de la «oveja» que se distancia de las otras noventa y nueve no por motivos morales sino porque (como el «publicano» o el «hijo pródigo») siente la llamada a ir por la «senda estrecha» de atreverse a pensar por sí misma y venir a ser, sin pretenderlo (ahí está el punto), precursora de la crítica de una crítica que es casi como un ritual establecido en algunos medios de ahora.

[27.](#)- Sobre la complementariedad de las imágenes cósmicas y las personales, ver unos párrafos de de Lubac en *Cuadernos de la diáspora* 14, Madrid, AML, 2002, p. 230-231.

[28.](#)- Ejemplo de «pensadores teístas»: Martin Gardner, «La fe y el futuro. A manera de prólogo», *Cuadernos de la diáspora* 8, 1998, p. 55-81; Georges Morel, «Aperturas», *Cuadernos de la diáspora* 11, 2000, p. 63-91; Arnold J. Toynbee, *Cuadernos de la diáspora* 13, 2001, p. 81-56. Ejemplo de testigos “teístas” actuales, pueden ser, Dietrich Bonhoeffer, *Cuadernos de la diáspora* 5, 1996, p. 87-126; ETTY HILLESUM, *Cuadernos de la diáspora* 14, 2002, 123-170; o Manuel García Morente, de cuyo pudor y discreción algún día querríamos escribir algo.

[29.](#)- *Poesías y Prosas completas*, Madrid, Espasa Calpe, 1988, p. 2001.

[30.](#)-Ver: «"A pocos pocos". En recuerdo de Antoni Pascual», *Cuadernos de la diáspora* 14, Madrid, AML, 2002, p. 194, 197 y 199-200.

[31.](#)-*El cristianismo, por qué debe cambiar si no quiere morir*, HarperSanFrancisco, N. Y., 1998, p.. 56-70.